

Sin duda, este libro resultará valioso para un público muy amplio, en principio filósofos y músicos; pero está escrito con tanta claridad, belleza, riqueza en metáforas, y con un cuidado por hacerse comprender y de llegar a los otros, que no dudo que resulte interesante mucho más allá del ámbito cerrado de estas disciplinas. Este trabajo permite comprender desde otra perspectiva algunas ideas centrales del pensamiento de Foucault; además, permite descubrir otras facetas de algunos filósofos como Agustín y Descartes a la luz de una arqueología de la estética musical.

Es un estudio indudablemente muy serio y riguroso, cargado de sugerencias y de múltiples caminos de indagación. Se trata de un texto maduro que presenta una filosofía que quiere ser crítica, que quiere, en cierto modo, violentar, mover el piso, sacudir, pero que a la vez no quiere renunciar a la esperanza, a la promesa del encuentro, de los abrazos, de la conversación. Pedro le apuesta a la filosofía como encuentro con los otros y que, como destaca Agustín en el caso de la música, se presenta como algo que convoca y abre la posibilidad de lo común, de la comunidad.

Adolfo León Grisales Vargas

ISBN: 978-958-759-249-8

9 789587 592498

N.º
76

Michel Foucault, la música y la historia.

Michel Foucault, la música y la historia Una lectura arqueológica de la estética musical

| Pedro Antonio Rojas Valencia



LIBROS DE INVESTIGACIÓN

Pedro Antonio
Rojas Valencia

Profesional en Filosofía y Letras, Magíster en Estética y Creación y Candidato a doctor en Diseño y Creación. Profesor del Departamento de Artes Plásticas de la Universidad de Caldas. Ensayista y músico aficionado. Su interés principal es la estética y la crítica de arte. Entre sus publicaciones se encuentran: *Variaciones del paisaje* (2020), *Cedros y Cedros* (2019) y *Levedad: La desnudez de Rosa Sáenz* (2018).



EDITORIAL UNIVERSIDAD DE CALDAS

Segunda parte

Michel Foucault, la arqueología y la historia

CAPÍTULO 1.

La arqueología intempestiva

Cuando la muerte finalmente aporta al anhelado olvido, a su vez usurpa el presente y la existencia, marcando la experiencia con un sello que revela que la existencia no es más que un infinito haber sido, una cosa que vive de su propia negación, del consumo de sí misma y de su contradicción incesante.

Friedrich Nietzsche.

A comienzos de 1950, Michel Foucault avanzaba en sus estudios de psicología y asistía regularmente al hospital mental *Saint Anne* de París; allí observó los tratamientos que se aplicaban a los pacientes. Años más tarde, en una entrevista concedida a Stephen Riggivis, confesaría que estas visitas le provocaron un alto grado de desasosiego. Por esta razón, comenzó a estudiar la historia de la psiquiatría: “esta experiencia personal, tomó la forma de una crítica histórica o de un análisis estructural” (1983, p. 20). En otra entrevista, recuerda que en ese momento de su vida la lectura de la obra nietzscheana fue muy esclarecedora: “Nietzsche fue una revelación para mí. Sentí que había alguien muy distinto de lo que me habían enseñado. Lo leí con gran pasión y rompí con mi vida: dejé mi trabajo en el asilo y abandoné Francia; tenía la sensación de haber sido atrapado” (1989, p. 146).

Jesús Ferro Bayona, en su artículo *Michel Foucault: Genealogía e Historia* (2009), sostiene que, en el verano de 1953, el filósofo francés —después de su trabajo en el hospital mental— mantenía su interés en la obra de Nietzsche, lo evoca “leyendo al sol, en la playa de Civitavecchia [Italia], las *Consideraciones Intempestivas*” (p. 202). Ferro piensa que este interés se debe a que el filósofo francés encuentra en el “surco nietzscheano” una manera de tomar distancia, no solo a la postura irreflexiva con que se trataba la locura, sino a toda una filosofía que dominaba su tiempo. Nietzsche era “una manera de rechazar el mundo en el cual había tenido que vivir” (p. 204). Entre otras cosas, porque desde ese momento (dieciséis años antes de la publicación de *L'archéologie du savoir*) Foucault no se encontraba “satisfecho” con la filosofía que había estudiado, sobre todo con aquella de corte hegeliano.

Más adelante me detendré en *L'archéologie du savoir*; por ahora, debo insistir en que Foucault no arremete solo, en que muchos otros pensadores habían tomado el mismo camino¹¹⁷ y en que se puede incluir *L'archéologie du savoir* en un conjunto amplio de discursos que compartían el mismo propósito. La anécdota atrás mencionada —Nietzsche liberando a Foucault de la psiquiatría y del discurso hegeliano— permite suponer que, por esos años, el filósofo ya estaba al tanto de que no era el único que presentaba objeciones a los procedimientos de los que se servía la historia, prueba de ello son las interpretaciones que había preparado de Karl Marx (1818-1883)¹¹⁸, Martin Heidegger (1889-1976) y Sigmund Freud (1856-1939),

¹¹⁷ En la introducción de *L'archéologie du savoir*, Michel Foucault reconoce la cercanía que tiene con Gastón Bachelard (que describía “actos y umbrales” epistemológicos), con Michel Serres (que trataba la historia de las matemáticas, a partir, de sus “redistribuciones recurrentes”), con G. Canguilhem (que separaba la historia en macro y microscópica) y con Guéroult (por estudiar las unidades arquitectónicas de la historia), entre otros, considerándolos creadores de nuevas formas de historicidad.

¹¹⁸ Muchos seguidores de Karl Marx (1818-1883) defendieron un nexo indisoluble entre la historia global y el materialismo histórico. Los marxistas “blandos” recuerdan que textos como *Zur Kritik der Politischen Ökonomie* (1859) (Contribución a la crítica de la economía política), por

entre otros. No pretendo identificar cuáles son las opiniones, los libros o los pensadores que comparten el proyecto de *L'archéologie du savoir*. Sin embargo, considero que un texto ineludible, que se entrelaza con la propuesta del filósofo francés (aunque no lo mencionara en *L'archéologie du savoir*) es *Unzeitgemäße Betrachtungen (II). Vom Nuzen und Nachteil der Historie für das Leben* (Consideraciones Intempestivas II. Sobre la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida) de Nietzsche¹¹⁹.

A continuación, mencionaré algunas críticas que Nietzsche realizó a la disciplina histórica en la segunda de sus *Unzeitgemäße Betrachtungen*. Cabe mencionar que he decidido comentar este texto por tres razones: (i) primero, porque esta obra nietzscheana fue parte constitutiva en la disputa teórica que permitió proponer la arqueología como una opción para la investigación histórica; (ii) segundo, porque en ella se puede encontrar un número significativo de los procedimientos cercanos a la arqueología, que considero fueron heredados de Nietzsche; (iii) y, finalmente, porque considero que esta obra define el horizonte del proyecto mismo que Foucault sigue en *L'archéologie du savoir*.

ejemplo, defiende la historia como “ciencia armónica de la totalidad”. Esta lectura propone que el historiador debe dar cuenta principalmente de los sistemas de producción y de las condiciones sociales, pero terminan buscando todo tipo de relaciones necesarias con la “conciencia” (Marx, 1971, p. 14). La lectura que Michel Foucault hace de Marx se opone a las lecturas antropológicas. Foucault sostiene que el análisis histórico de las relaciones de producción, el estudio de las determinaciones económicas de la sociedad y de las luchas de clases no se puede entender como la reducción de todas las diferencias de una sociedad a una forma única; mucho menos como el establecimiento de un sistema de valores y de organización social dependiente de una sola visión del mundo: “Se ha llegado, pues, al punto de antropologizar a Marx, a hacer de él un historiador de las totalidades y a volver a hallar en él el designio del humanismo” (Foucault, 1985, p. 21).

¹¹⁹ No es la única vez que Foucault se apropió y actualizó las posturas nietzscheanas respecto a la historia: sus lecturas del filósofo alemán no solo influyeron en sus primeras obras, también se encuentran en un segundo momento de su obra, comúnmente denominado período genealógico (Cfr. Foucault, 2008).

1.1. La infertilidad de la historia anticuario

Nietzsche en su *Unzeitgemäße Betrachtungen (II)* arremete contra ciertos tipos de historicidad, porque considera que se encuentran en estado de corrupción. En las primeras hojas de esta obra escribe: “La siguiente consideración es intempestiva porque consiste en el intento de comprender aquello en que nuestra época deposita un orgullo justificado —la instrucción histórica— como daño, falencia, y defecto de la época” (2006, p. 11). Para poner en evidencia por qué la instrucción histórica es una falencia, Nietzsche parte de la crítica a la “pasividad”, que implica el estudio erudito de la misma. La siguiente cita ilustra este punto con un ejemplo cercano a la música:

Imaginen al virtuoso histórico del presente [...] Las épocas y personas más diversas enseguida emanan de las cuerdas de su lira con las notas adecuadas; de esta forma, nuestro virtuoso histórico se ha convertido en un pasivo resonante que, a la vez, transmite sus vibraciones a otros pasivos semejantes hasta que, finalmente, toda la atmósfera de una época está preñada de dichas resonancias que, delicadas y armónicas entre sí, vuelan libremente por el aire. Sin embargo, me consta que sólo se escuchan los armónicos superiores en cada tono fundamental de la historia. No es posible adivinar lo rudo e imperioso del original en el sutil y agudo tono esférico de estas coplas. Mientras que el tono original suscitaba acciones, apremios, terrores, éste nos arrulla y nos convierte en sibaritas suavizados. Es como si la sinfonía Heroica hubiese sido adaptada para dos flautas y dedicada al deleite de fumadores de opio sumergidos en sus sueños. (Nietzsche, 2006, p. 80)

Este fragmento se encuentra en el centro de las preocupaciones históricas de Nietzsche. El filósofo realiza un ataque a la pasividad, considera que la instrucción histórica se propone crear “hombres virtuosos”, simples “resonancias” de su tiempo. Los intelectuales que se han excedido en su instrucción histórica se encuentran incapacitados para afrontar el presente,

atrapados en las formas de la esterilidad (así como la ciudad de Sibaris que fue destruida, por sus excesivos refinamientos). Para Nietzsche, la vida exige algo más que la simple erudición: la capacidad de transformación y de creación. Esto lo explica de la siguiente manera: “El individuo se torna temeroso e inseguro y ya no logra creer en sí mismo: se hunde en su propio ser, en su interior, lo cual, en este caso, ha de ser comprendido como la acumulación de lo meramente aprendido que no surte un efecto externo, la aglomeración de una erudición que no logra transformarse en algo vivo” (Nietzsche, 2006, p. 67).

Nietzsche señala tres tipos distintos de historiografía y los considera a partir de su relación con la vida: (i) la historia anticuario: que tiene únicamente el propósito de conservar y venerar; (ii) la historia monumental: que pretende ser activa y pujante; (iii) y la historia crítica: que es sufriente y siempre busca la liberación. Quisiera tratar estas formas de la historiografía porque se relacionan estrechamente con la postura foucaltiana.

La historia anticuario es un terreno ocioso, provoca la pasividad y la contemplación; es un trabajo egoísta y —en palabras de Goethe— odioso, porque solo instruye y no vivifica. El erudito se acerca a la historia, sin ningún tipo de preocupación: “sediento de distracción o de sensaciones, deambula en estos lugares como entre los tesoros acumulados en una galería de arte” (Nietzsche, 2006, p. 30). Por esta razón, el filósofo alemán compara a los historiadores con los “eunucos”, porque están condenados a la infertilidad.

Para el eunuco, una mujer es lo mismo que otra y, como simple mujer, como mujer en sí, representa lo eternamente inaccesible: visto así, es indiferente lo que procuráis, siempre y cuando la historia misma sea preservada con bella «objetividad» por aquellos que, por sí mismos, nunca serían capaces de hacer historia. (Nietzsche, 2006, p. 73)

Unas páginas antes, Nietzsche había utilizado la misma imagen del eunuco, allí trae a colación un problema mayor: la historiografía anticuario pretende dominar las nuevas formas de investigación histórica:

¿O es que acaso se necesita una generación de eunucos para custodiar el gran harem de la historia universal? A éstos les sienta bien la objetividad pura. ¡Hasta parecería que la tarea consiste en vigilar la historia para que de ella sólo emerjan siempre más historias, pero jamás un hecho histórico! La intención parece consistir en evitar que la historia ayude a procrear personalidades libres, es decir, sinceras consigo mismas, sinceras con los demás, en cuanto a sus palabras y a sus acciones. Sin embargo, sólo a través de esa sinceridad se tornará sensible la angustia, la íntima miseria del hombre moderno. (Nietzsche, 2006, p. 68)

Considerar, ingenuamente, la historia como el oficio de recordarlo todo, termina por petrificarla. Esta disciplina se convierte en una especie de culto al que solo se unen aquellos que tienen por oficio la “conservación” y se descalifican las formas de historicidad comprometidas con el presente (a la vez que se clausura todo ejercicio crítico que permita la renovación del quehacer histórico). Quizá esta censura se deba a la angustia que el historiador tradicional experimenta al comprender que la historia no puede eludir la tarea de pensar el pasado en relación con los problemas del presente y del futuro.

1.2. Los supuestos de la historia monumental

El segundo tipo de historiografía descrita por Nietzsche en su *Unzeitgemäße Betrachtungen* es relevante para comprender la arqueología foucultiana. La historia monumental es una forma de “aleccionar”, la cual se permite repartir amonestaciones y premios (como quien se dedica a domesticar un animal). Esto provoca, por un lado, que los humanos busquen en ella consejo

y, por otro, que cada uno luche por un “lugar de honor en el templo de la historia”, a la espera de poder “convertirse a su vez, en maestro, consolador y consejero de los que vendrán después” (Nietzsche, 2006, p.30).

La historia monumental en su función aleccionadora de la humanidad presenta una primera caracterización de lo que Foucault llamará, años más tarde, la “sujeción antropológica”¹²⁰. Es gracias a ella que el hombre piensa que al morir “vivirá el monograma de su ser intrínseco, una obra, una hazaña, una iluminación extraordinaria o una creación: vivirá, porque el mundo posterior no podrá prescindir de él” (Nietzsche, 2006, p. 32). En el siguiente fragmento, se puede encontrar la descripción de este tipo de historicidad y el principio de su desmantelamiento:

¹²⁰ En *Les mots et les choses* Michel Foucault describe la sujeción antropológica con las siguientes palabras: “Y he aquí que en este Pliegue se adormece de nuevo la filosofía en un sueño nuevo; no ya el del dogmatismo, sino el de la antropología. Todo conocimiento empírico, siempre y cuando concierne al hombre, vale como posible campo filosófico, en el que debe descubrirse el fundamento del conocimiento, la definición de sus límites y, por último, la verdad de toda verdad” (2007, p. 336). Si bien desde Kant la figura del hombre ha sido esencial en la historia (la ha ordenado y conducido), el antropocentrismo histórico está a punto de desaparecer. Todos los supuestos que le han otorgado privilegios y una importancia desmedida al hombre deben ser revisados (tanto en el plano ético, político y estético, como en el plano epistemológico). No hay razones para pensar como el viejo Protágoras (485-411 a. C.) que el hombre es la medida de todas las cosas, que los intereses humanos prevalecen sobre todo lo demás o que es el único parangón apropiado para desprender un juicio, todos estos son supuestos arduamente debatidos en el siglo XX. Hay que recordar que estos supuestos son foco de crítica, porque han justificado todo tipo de prácticas injustificables (desde el especismo hasta la devastación más despótica de la naturaleza). Para Foucault esta petrificación de la filosofía contemporánea debe ser cuestionada: “A todos aquellos que quieren hablar aún del hombre, de su reino o de su liberación, a todos aquellos que plantean aún preguntas sobre lo que es el hombre en su esencia, a todos aquellos que quieren partir de él para tener acceso a la verdad, a todos aquellos que en cambio conducen de nuevo todo conocimiento a las verdades del hombre mismo, a todos aquellos que no quieren formalizar sin antropologizar, que no quieren mitologizar sin desmitificar, que no quieren pensar sin pensar también, que es el hombre el que piensa, a todas estas formas de reflexión torpes y desviadas no se puede oponer otra cosa que una risa filosófica, es decir, en cierta forma, silenciosa” (Foucault, 2007, p. 336).

Que los grandes momentos en la lucha de los individuos formen una cadena, que en ellos se unan las cumbres milenarias de la humanidad, que para mí, la cima de un momento que hace mucho ha transcurrido siga viva, luminosa e imperiosa, ésta es la idea fundamental de la fe en la humanidad, tal como queda plasmada en la exigencia de una historia monumental. Pero es precisamente esto, la exigencia de que lo grande sea eterno, lo que enardece la lucha más aterradora. Pues todo lo que vive todavía exclama: ¡No! Lo monumental no debe realizarse. He aquí la consigna opuesta. (Nietzsche, 2006, p. 31)

Más adelante me detendré en la crítica a la sujeción antropológica. Por ahora, quisiera centrarme en la manera en que Nietzsche arremete en contra de la historia monumental, señalando cuatro errores que se relacionan con el trabajo de Michel Foucault: los supuestos de repetición, continuidad, relevancia e imparcialidad.

a. El supuesto de repetición

Comúnmente se piensa que es posible volver a llevar a cabo una acción con el mismo nivel de influencia que tuvieron los héroes del pasado. La historia monumental es posible gracias a este supuesto: “el pasado es descrito como algo digno de ser imitado, es decir, como algo imitable y repetible” (Nietzsche, 2006, p. 34). Para Nietzsche, el supuesto de repetición, como condicionante del trabajo del historiador, es extravagante y despierta su ironía:

En el fondo, sólo podría asumirse que aquello que fue posible una vez puede reproducirse una segunda vez si los discípulos de Pitágoras tuviesen razón en que los acontecimientos en la tierra se repetían hasta en lo más diminuto y singular, siempre y cuando se hallasen bajo la misma constelación de los cuerpos celestes. De forma que, si las estrellas se encuentran cierta posición entre

sí, un estoico volvería a unirse con un epicúreo para asesinar a César y bajo otra constelación, Colón siempre volvería a descubrir América. (Nietzsche, 2006, p. 34)

Por esta razón, el filósofo alemán afirma que la repetición solo es posible si “el mundo volviese a reiniciar su obra teatral cada vez de nuevo” (Nietzsche, 2006, p. 34). La repetición, en estos términos, lejos de ser verosímil o autoevidente, es una creencia arbitraria e injustificada; es irrisorio pensar que el presente se puede reproducir “de la misma combinación de motivos, del mismo *deus ex machina*, de la misma catástrofe” (p. 32). Uno de los mayores problemas de este supuesto es que (gracias a una sobrevaloración del individuo) sostiene: “aquello que alguna vez sirvió para ensanchar y llenar del más esbelto sentido el concepto de hombre, debe persistir eternamente para este propósito” (p. 31). La insistencia en el supuesto de repetición se debe a que el hombre desea “reclamar para sí la historia monumental, con toda su veracidad icónica y, con ello, cada *factum* con su perfecta definición de particularidades y singularidades” (p. 34).

Cuando Nietzsche sospecha del supuesto de repetición, pone en evidencia la sujeción antropológica y denuncia los procedimientos obsoletos de los que se sirve la historia monumental¹²¹ (en especial los que se reducen a exaltar la imagen del hombre y los que prometen, gracias a la conciencia histórica, atrapar la universalidad en sus investigaciones bajo la forma de

¹²¹ La idea de repetición se relaciona estrechamente con el llamado culto al héroe. Nietzsche lo describe de la siguiente manera: “Por más que se produzca algo bueno o justo, trátese ya de una acción, una obra poética o musical: sin dilación el hombre culto y vaciado hace caso omiso de tal obra a cambio de interesarse por la historia del autor. Puesto que éste ha creado ya otras obras, debe presentar inmediatamente su anterior trayectoria y dirimirse sobre la probable evolución en el futuro. Su obra es comparada con la de otros, es criticada por la elección del tema, diseccionada en cuanto a la forma en que lo trata, es desgarrada y recomuesta soberbiamente y, en su conjunto, reprendida y recortada. Por más extraordinaria que sea una obra, siempre aparece en el lugar esa bandada de historicistas neutrales, dispuestos a juzgar desde lejos al autor” (2006, p. 74).

la verdad). Foucault retomará la crítica nietzscheana a esta imagen del hombre y pensará en la posibilidad de liberar el quehacer histórico de este marco ideológico.

b. El supuesto de continuidad

La historia monumental, al inspeccionar el pasado, comprende que no puede dar cuenta de todos los acontecimientos dispares, ni de los aspectos heterogéneos de los mismos que deben ser soslayados. Por esta razón, se propone inscribir todos los acontecimientos en una especie de tejido arbitrario, creando un nexo necesario entre los hechos de la historia. Esto se hace evidente en la manera en que se escolariza la historia global: generalmente se ordena en largos períodos, siglos, épocas o edades. Se pueden encontrar libros de texto que se extienden hasta épocas muy remotas, períodos más antiguos que los pueblos greco-romanos y judeocristianos, en los que se hilan todo tipo de acontecimientos, como si cada momento se debiera al anterior y fuera causa del siguiente, en una sucesión lineal: (i) el Paleolítico, (ii) el Mesolítico, (iii) el Neolítico, (iv) la Edad Antigua, (v) la Edad Media, (vi) la Edad Moderna, etcétera.

El principal problema de estas periodizaciones surge cuando (en nombre de la concordancia) la historia monumental decide que: “unificará, generalizará y equivaldrá lo desigual, siempre atenuará la heterogeneidad de los motivos inmóviles para presentar, a costa de la causa, como ejemplar de ser imitado: su *effectus* monumental” (Nietzsche, 2006, p. 32). De allí que dicho “nexo” no procure la presentación de los acontecimientos, sino su ordenamiento, es decir, la creación de un vínculo entre cada uno de ellos. Al tender la cadena (homogénea) de la continuidad entre las “cumbres sublimes” de los hombres se comete un error¹²². Para Nietzsche: “la verdadera conexión

¹²² Para ejemplificar la manera en que la historia crea continuidades, Nietzsche cita un célebre cuestionamiento de Franz Grillparzer: “¿Qué es la historia sino la forma en que el espíritu humano

histórica de causas y consecuencias que, una vez que fuese reconocida, solo pondría en evidencia que nunca se produce dos veces un hecho histórico en el juego de dados que se desenvuelve entre el futuro y el azar” (p. 35).

c. El supuesto de relevancia

El supuesto de “relevancia” o “selección adecuada” considera que existen unos criterios legítimos de selección entre lo que se conserva y lo que se olvida. Tradicionalmente se piensa que aquello que perdura es equivalente a lo grande y por ello sobrepasa a lo pequeño; por lo tanto, en el terreno de la historia, lo importante se impone a la memoria y lo banal desaparece. De allí que, en el torbellino del tiempo y en la inmensidad del espacio terrestre, existan unos acontecimientos que gozan del privilegio de ser considerados importantes —monumentos— y otros que se recuerdan como simples accidentes.

Los procedimientos que desencadena esta creencia y sus principales desatinos se relacionan con los dos supuestos anteriores. La selección llevada a cabo por la historia monumental se ve condicionada por unos intereses puntuales que permanecían desapercibidos: aleccionar y crear una serie de capas históricas coherentes. Nietzsche no solo puso en tela de juicio el supuesto de la repetición y el de la continuidad, sino que rechazó la implementación arbitraria de jerarquías, escalonamientos y gradaciones entre los acontecimientos. Para filósofo alemán: “la exigencia de que lo grande sea eterno”, se ve transfigurada en la máxima: “sólo lo grande perdura” (2006, p.31).

percibe los acontecimientos que le resultan inescudriñables; la manera de relacionar cosas que sólo dios sabe si se corresponden; de sustituir lo incomprendible por algo comprensible y de adjudicar sus propios conceptos de finalidad exterior a un todo que sólo conoce una finalidad interior; y luego, su manera de volver a suponer el azar donde actúan un millar de causas pequeñas?” (como se citó en Nietzsche, 2006, p. 84).

Los eventos que no logran constituirse como monumentos, aquellos a los que se les confiere el estatuto de accidentes son confinados a “los rincones más remotos del mundo”. Para determinar los grandes momentos de la humanidad se crea una marginalidad —lo otro—, que la lógica de esta historiografía califica de bajo y miserable: “ahora no se verá arrojado al olvido sino aquello que anteriormente había sido despreciado” (Nietzsche, 2006, p. 32). Si bien la historia monumental prefiere olvidar lo marginal, en ocasiones, le permite perdurar si se somete a los acontecimientos monumentalizados: “cuán forzosamente ha de ser encajada la individualidad de lo pasado dentro de una forma general, todas sus asperezas y delineaciones precisas a favor de la concordancia” (p. 34). Cada periodización —si se entiende por ella capa sedimentada o una forma de la continuidad— termina por someter todo aquello que no gire en torno a sus monumentos: “[lo marginado] humea alrededor de lo grande como una pesada atmósfera terrestre, se arroja al camino que lo grande ha de recorrer para alcanzar la inmortalidad cual un obstáculo, engañoso, desviador y sofocante” (p. 31).

El mayor problema del supuesto de selección adecuada es que se adjudica arbitrariamente el derecho de determinar lo que perdura y, al interior de lo que perdura, aquello que es relevante y aquello que es insignificante. La sujeción antropológica también se manifiesta en este supuesto; según Nietzsche la historia monumental sucumbe ante una ficción mística: las personas visibles, en sus cumbres, están dotadas de algo innatural: “semejante a aquella anca dorada que los discípulos de Pitágoras creían ver en sus maestros” (p. 36). Estos tres errores de la historiografía monumental (los supuestos de repetición, continuidad y selección adecuada) producen, en definitiva, una sobrevaloración del héroe y del monumento. Por esto me parece necesario abordar las críticas nietzscheanas a la visión hegeliana de la historia, descritas en la segunda de las *Unzeitgemäße Betrachtungen*.

Burlonamente la visión hegeliana de la historia ha sido denominada el deambular de Dios sobre la tierra, alegando, a su vez, un dios que es un mero producto de la historia. Pero ese dios se torna

transparente y comprensible ante sí dentro de las seseras hegelianas y ya ha ascendido, conducido a través de todos los escalones que la dialéctica ofrece para su devenir, hasta derribar a la revelación de sí mismo. De este modo, para Hegel, la cima y el punto final del proceso del mundo halla su culminación en su propia existencia berlinesa. En realidad, Hegel debería haber dicho también que todo lo que viniese después de él habría de ser considerado como una mera coda musical del rondó de la historia universal o, más aún como algo prescindible. No lo ha dicho. En cambio, ha plantado, en las generaciones acidificadas por su filosofía, esa admiración por el “poder de la historia” que transforma prácticamente todo momento en pura admiración del éxito, conduciendo así a la idolatría de los hechos: un culto para el cual se ha establecido universalmente el modismo, por cierto, muy mitológico y por lo demás muy alemán, de “corresponder a los hechos”. Pero quien una vez ha aprendido a doblar el lomo y a bajar la cabeza ante el “poder de la historia” terminará asintiendo mecánicamente, ante todo poder, trátese de un gobierno, una opinión pública o el régimen de la mayoría. (Nietzsche, 2006, p. 114)

Quisiera detenerme en dos aspectos de esta crítica: por un lado, Nietzsche desaprueba la manera en que la filosofía hegeliana condiciona y reduce toda historicidad a simple ejemplo de la historia monumental; en otras palabras, desaprueba que la filosofía de la historia hegeliana conduzca irremediablemente a un ordenamiento de los acontecimientos dentro de una “teleología” caprichosa¹²³. Por otro, desaprueba la afirmación hegeliana de

¹²³ Desde los tiempos de François Marie Arouet Voltaire, la filosofía de la historia se ha encargado de teorizar acerca del ordenamiento de estos períodos, además, se ha preguntado por los procedimientos metodológicos y los fundamentos que debe seguir la historia en tanto disciplina. Dialogando con esta tradición, Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) en la introducción a sus *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* (1795-1796) (Lecciones sobre la historia de

que todos deben “arrodiarse” ante el “poder” de la historia. En definitiva, en *Unzeitgemäße Betrachtungen* acusa de arrogancia a Hegel, porque su filosofía termina por convertirlo en el emperador de la historia y el punto final del proceso dialéctico¹²⁴.

Cuando esta disputa llega a su momento más acalorado, Nietzsche formula el cuarto supuesto de la historia monumental.

d. El supuesto de imparcialidad

El cuarto supuesto sostiene que la instrucción histórica no interviene en la vida de las personas y sus prácticas. Puede creerse que la historia se encarga del simple informe de lo que ha sucedido en las esferas sociales o en las esferas del pensamiento, como si no condicionara las costumbres y potestades de los individuos y, mucho menos, en el dominio que cada uno ejerce sobre sí mismo. Esta creencia en la “neutralidad de la historia” se ha visto rebatida continuamente: la historia no solo está condicionada por corrientes ideológicas, sino que permite que la utilicen para justificar cosas atroces, prueba de ello es que ha servido para manipular a los hombres (los peores dictadores de la modernidad no carecen de instrucción histórica).

la Filosofía) escribe que la historia y la razón tienen un nexo necesario. La historia global —así la llama— al intentar captar la dinámica interna de la evolución histórica se debe a un proceso histórico dialéctico (Cfr. Hegel, 1994).

¹²⁴ En otros apartados de *Unzeitgemäße Betrachtungen*, Nietzsche critica la filosofía hegeliana, especialmente ironizando su teleología: “Imaginemos que estos retoños tardíos de repente truequen su dolorosa e irónica modestia contra la impudicia; imaginémonos proclamando con voz ensordecedora: nuestra especie ha llegado a su apogeo, pues recién ahora ha llegado a conocerse a sí misma y a revelarse en su propia imagen. [...] Es un pensamiento paralizante y fastidioso el creerse retoño de los tiempos; pero debe resultar terrorífico y devastador si, de repente, a causa de una osada inversión de los valores, tal creencia procediera a deificar a este retoño tardío como el verdadero sentido y propósito de todo lo acontecido en el pasado, su sapiente miseria se identificará con la perfección de la historia universal” (2006, p 113).

Por esta razón, la violencia —justificada en las acciones de los “héroes” del pasado— no puede desvincularse de la manera en que se comprende (actualmente) la historia. En palabras de Nietzsche:

La historia monumental engaña por sus analogías: con sus similitudes tentadoras incita al valiente a la osadía y conduce al entusiasmado al fanatismo. Si esta perspectiva histórica se traslada a las manos y mentes de sagaces, egoístas y ambiciosos malhechores, se derrumban imperios, se asesinan príncipes, se enardecen guerras y revoluciones. (2006, p. 37)

El supuesto de imparcialidad no solo interviene en el plano político, también afecta el mundo del arte y, en especial, el campo de la estética musical. La historia del arte monumental no es un oficio neutro, por el contrario, se otorga la función de “juez” al permitirse paralizar y dominar las nuevas manifestaciones artísticas: “cuando se danza alrededor de un monumento malentendido con idolatría y verdadera devoción es como si se quisiera decir «¡Mirad, he aquí el arte verdadero y venerable, qué importan aquellos que todavía están por venir y los que anhelan!»” (Nietzsche, 2006, p. 37). Para el filósofo alemán, el peligro de la historia del arte consiste en que se propone medir y evaluar las prácticas artísticas a partir del “canon monumental”:

Si se pretende trasladar al ámbito del arte el régimen del plebiscito y de la mayoría y arrastrar al artista ante el foro de los inoperantes estéticos para que se defienda, puede uno jurar de antemano que este será condenado, no pese a, sino justamente porque así mismo sus jueces han proclamado solemnemente el canon del arte monumental, es decir, acorde a lo expuesto, el canon de un arte que a lo largo del tiempo ha surtido un efecto, mientras que, a su vez, están despojados de la necesidad, la inclinación pura y la autoridad histórica para calificar el arte contemporáneo que, justamente por ello, todavía no es monumental. (Nietzsche, 2006, p. 38)

En suma, los supuestos de la historia monumental, tienen como peligro la petrificación¹²⁵ y la dominación de lo nuevo: “la creencia en la homogeneidad y continuidad de lo sublime de todos los tiempos, es una protesta contra el cambio de las generaciones, el carácter efímero de las cosas y la inestabilidad” (Nietzsche, 2006, p. 33). Para crear nuevas rutas en el pensamiento hay que liberarse de los cuatro supuestos mencionados anteriormente, sobre todo, de la creencia cándida de que la historia lleva a cabo una selección objetiva, incuestionable y coherente de los acontecimientos y los discursos del pasado¹²⁶.

1.3. El olvido como posibilidad

Después de describir estos cuatro supuestos, cabe preguntarse: ¿Qué camino seguir si la historia universal se encuentra tan poblada de fallos? La crítica nietzscheana a la historia (entendida como anticuario o monumento)

¹²⁵ Nietzsche también denuncia la parálisis del pensamiento que surge gracias a la historia monumental: “La historia monumental es el disfraz con que el odio contra los coetáneos grandes y poderosos se viste de admiración saturada de lo grande y poderoso del pasado, es el medio con el que falazmente invierte el verdadero sentido de su perspectiva histórica. Lo sepan o no, actúan como si su lema fuese: ¡dejad que los muertos entierren a los vivos!” (2006, p. 39).

¹²⁶ Este tema de la esterilidad del historiador está relacionado con la objetividad histórica y será ampliamente discutido por Nietzsche: “Llaman «objetividad» a la medición de las opiniones y actos del pasado en la escala de valores que brindan las opiniones del momento: aquí creen hallar el canon de todas las verdades; su labor consiste en adaptar al pasado a la trivialidad actual. Llaman, en cambio, «subjetivo», a toda la historiografía que no tiene por canon estas opiniones populares. ¿Y no es así que aún la acepción más refinada de la palabra “objetividad” encierra siempre también una ilusión? Con esa palabra se denomina un estado en el que el historiador observa un acontecimiento así como a todos sus móviles y consecuencias con tal pureza que deja de surtir un efecto sobre el sujeto. (...) Sin embargo, no es sino una superstición la creencia de que la imagen surgida de una persona con tal disposición suscite y reproduzca la esencia empírica de las cosas. ¿O es que acaso, en tales momentos, los objetos se retratan, se calcan y se fotografian, por así decirlo, por sí mismos sobre un soporte puramente pasivo?” (2006, p. 67).

permite una transformación de la manera de entenderla. Paradójicamente, Nietzsche propone el olvido como estrategia principal:

Quien no puede asentarse en el umbral del instante olvidando todo lo pasado, quien no puede erguirse cual una diosa de la victoria en un solo punto, sin vértigo ni temor, nunca sabrá qué es la felicidad y, peor aún, nunca hará nada por brindar felicidad a sus prójimos. [...] Toda acción demanda olvido, tal como toda vida orgánica no solo demanda luz sino también oscuridad. (2006, p.16)

Quizá se tendría que pensar con mayor detenimiento si la obra nietzscheana realmente prefigura la arqueología (en especial su crítica a la historia y el desmantelamiento de los supuestos históricos). Sin embargo, una serie de relaciones se hacen ineludibles: ¿Acaso la toma de distancia del culto al héroe no tiene como correlato la crítica foucaltiana a la sujeción antropológica? ¿Qué podría buscar la arqueología, por ejemplo, al suspender el recurso del “sujeto constituyente”, sino el rechazo a la edificación de una historia monumental? ¿Acaso no es un propósito, tanto de Nietzsche como de Foucault, la renuncia a las periodizaciones hegelianas? ¿Ambos pensadores advierten la manera en que la llamada historia global inspecciona el pasado, al buscar una continuidad que someta lo desigual, lo diverso, lo heterogéneas, lo otro? ¿Acaso la renuncia a los comodines de la historiografía monumental no conduce al reconocimiento de los acontecimientos marginados y olvidados?

Tal vez, una de las frases, difíciles de asumir, del pensamiento nietzscheano pueda ser el preámbulo para la arqueología: “Es imposible para los hombres acceder a la concepción más alta de la historia universal; el más grande de los historiadores, tanto como el más grande de los filósofos, no será más que un profeta” (Nietzsche, 1997, p. 5). Esta sentencia del joven Nietzsche, escrita en *Fatum und Geschichte* (1862) (Fatum e Historia), claramente instala la historia universal en un dominio inaccesible y arruina

las esperanzas del historiador de dominarla¹²⁷. Sin embargo, parece que le otorga un nuevo oficio: la tarea de ser una especie de intermediario entre el pasado, el presente y el futuro, aspecto que lo convertiría en una suerte de visionario, por lo menos, le recordaría que su compromiso con la historia es inseparable de su compromiso con las luchas del presente, con su deseo.

La arqueología no quiere fundar un pensamiento que trate de prescribir o condicionar el quehacer del arte o de la música; más que un enjuiciamiento, basado en un canon monumental, la arqueología permite la liberación de aquello que es olvidado o aprisionado por la voz del pasado. Por ello debe, de alguna manera, ser escrita por “profetas”, no solo que sepan lo inaprensible que es la historia global, sino que sean capaces de poner ese pasado en relación con el presente: “La voz del pasado es siempre la voz de un oráculo: solo en cuanto obréis como arquitectos del futuro y conocedores del presente, seréis capaces de comprenderla” (Nietzsche, 2006, p. 16). Para finalizar este apartado debo anunciar que la renuncia nietzscheana (su propuesta de olvidar los supuestos de la historia) permitirá presentar otros procedimientos arqueológicos y el lector podrá evaluar hasta qué punto Nietzsche se transparenta en ellos.

¹²⁷ Aquí me refiero tanto a la temprana edad en que Nietzsche se preocupó por el problema de la historia. Escribió *Fatum und Geschichte* a los 18 años, como una de las posibilidades creativas que comúnmente se le asignan a la juventud y que él defiende: “A su vez, el presente tratado refleja, no pretende ocultármelo, su carácter moderno, es decir, el carácter de una personalidad débil, en su crítica desmedida, en la inmadurez de su humanidad, en las frecuentes alternancias entre la ironía y el cinismo, entre el orgullo y el escepticismo. Y no obstante, tengo fe, más que en el genio, en la fuerza inspiradora que guía mi barca, confío en la juventud y creo que me ha guiado bien al obligarme ahora a protestar contra el historicismo con que se pretende educar a la juventud de la humanidad moderna, y a exigir que el hombre aprenda ante todo a vivir y que recurra a la historia con el único propósito de ponerla al servicio de la vida aprendida” (Nietzsche, 2006, p. 142).

CAPÍTULO 2.

El proyecto de una historia crítica del pensamiento

Pensamos en el interior de un pensamiento anónimo y forzoso que es el pensamiento de una época y de una lengua. Este pensamiento y este lenguaje tienen sus leyes de transformación. La labor de la filosofía actual [...] consiste en nombrar este pensamiento de antes del pensamiento, este sistema anterior a todo sistema... es el fondo sobre el que nuestro pensamiento libre emerge y brilla un instante.

Miguel Morey

En el año de la muerte de Michel Foucault se publicó un artículo firmado por Maurice Florence en el *Dictionnaire des philosophes* (1984) (Diccionario de los filósofos). El texto no pasó inadvertido, no solo por su poder esclarecedor, sino por la sorpresa que se produjo al saber que fue escrito por el mismo Michel Foucault, siguiendo el encargo de Dennis Huisman. Me parece que este texto es notable por tres razones: (i) presenta en una sola línea el “proyecto” de su filosofía, (ii) describe su “itinerario”

intelectual, que dista significativamente del ordenamiento tradicional de la obra fouciana¹²⁸ y (iii) expone los “principios metodológicos generales” que se aplicaron en todas sus investigaciones. A continuación, realizaré una serie de comentarios a este texto y a distintas entrevistas para introducir el estudio histórico que el filósofo llama arqueología.

Me pareció sugerente que Foucault firmara con seudónimo. El filósofo, hasta el momento de su muerte, sostuvo su deseo de confundirse —silencioso— entre los discursos de su tiempo (escribía para perder el rostro). Los efectos que este tipo de decisión produce en aquellos que realizan un análisis interpretativo son bien conocidos por el filósofo francés. En *L'archéologie du savoir* señala que este tipo de textos producen una serie de preguntas ineludibles: ¿Por qué se mantuvo el autor del texto en el anonimato?, ¿se puede referir por entero esas formulaciones al autor del texto?, ¿el texto realmente corresponde a lo quería decir? Esta decisión de abandonar sus palabras (de dejarlas huérfanas en los laberintos de los discursos) es testimonio de una de las mayores apuestas del procedimiento arqueológico: la pretensión de tomar distancia de las interpretaciones que reducen los discursos al estudio de quien los firma.

2.1. Historia crítica y crítica a la historia

Maurice Florence comprende la obra fouciana como un trabajo crítico, por esta razón lo emparenta con Immanuel Kant (1724-1804)¹²⁹. Según Flo-

¹²⁸ A partir de este texto, Miguel Morey defiende que, a pesar de los distintos temas y métodos abordados por Michel Foucault, se puede identificar una unidad en su obra. Para encontrar información sobre Miguel Morey y sobre esta problemática específica refiérase al texto *La cuestión del método*, publicado a manera de introducción por Morey en *Tecnologías del yo y otros textos afines* (1989).

¹²⁹ La obra de Michel Foucault se relaciona estrechamente con la filosofía kantiana. Recordará el lector la traducción fouciana de la *Antropología desde un punto de vista pragmático* (Die

rence, el proyecto de Foucault se puede resumir en una línea: la formulación de una historia crítica del pensamiento, un trabajo que es posible gracias a una labor detenida del filósofo francés en el análisis de la historia global¹³⁰. Para ahondar en este punto quisiera recordar la entrevista concedida a Roger-Pol Droit (1949) titulada *Les confessions de Michel Foucault* (Las confesiones de Michel Foucault), allí se trae a colación la famosa —y mal intencionada— frase de Jean-Paul Sartre según la cual, su coterráneo “no tiene sentido de la historia”¹³¹. A lo que, con cierta gracia, Foucault contesta:

Anthropologie in Pragmatischer Hinsicht) (1961) de Kant, a la cual le añadió un estudio preliminar y la presentó como tesis complementaria de doctorado. Así mismo, debe recordarse que al final de su vida escribió *¿Qué es la Ilustración? (Qu'est-ce que les Lumières?)* (1984), que guarda una estrecha relación con el texto con el mismo nombre del filósofo alemán. En un plano más cercano a la presente investigación, habría que reconocer que la arqueología es un procedimiento que hasta cierto punto es deudor de la filosofía kantiana, prueba de ello es el interés por encontrar las condiciones de posibilidad y el recurrir a conceptos como *a priori*.

¹³⁰ La llamada historia global se caracteriza por la capacidad de realizar vínculos entre los acontecimientos de un mismo tiempo, cada uno de los cuales debe obedecer al ordenamiento interno de dicho período. No se trata exclusivamente de llevar a cabo una descripción (la invención de las armas de piedra, la caída del imperio romano, el supuesto descubrimiento de América, y la revolución francesa entre otros), sino de fundar un sentido de conjunto, un principio, una ley, una significación común. Cada una de esas “capas sedimentadas” reduce todos los acontecimientos de una época a su cohesión interna. Me pregunto si ¿acaso todo lo que experimentó el hombre en el paleolítico tendrá que guardar una relación con el descubrimiento de las armas de piedra? Según Foucault la historia global pretendía otorgar a la civilización una forma de conjunto, fundar un principio material o espiritual que determinara la sociedad: encontrar la significación común a todos los fenómenos de un período. En *L'archéologie du savoir*, Foucault señala tres supuestos que sostienen la historia global y que deben ser revisados: (i) la historia global “supone que entre los acontecimientos de un área temporal bien definida, entre todos los fenómenos cuyo rastro se han encontrado, se debe poder establecer: un sistema de relaciones homogéneas” (1985, p. 45); (ii) la historia global supone que “una misma y única forma de historicidad” condiciona y somete diferentes manifestaciones en un mismo tipo de transformación; (iii) la historia global supone que la historia “puede articularse en grandes unidades —estadios o fases— que guarden en sí mismas su principio de cohesión” (p. 45)

¹³¹ En octubre de 1976, Sartre ataca tanto a Foucault como a Althusser (1918-1990) porque sostiene

¡Ésta es una frase que me encanta! Quisiera que sirviera de prolegómeno a todo lo que hago, pues creo que es profundamente verdadera. Si tener sentido de la historia, es leer con atención respetuosa las obras de los grandes historiadores, pasarlos por la derecha con una pizca de fenomenología existencial, y por la izquierda con un poco de materialismo histórico, si tener sentido de la historia, es tomar la historia acabada, aceptada en la Universidad, añadiendo sólo que se trata de una historia burguesa que no tiene en cuenta la aportación marxista, entonces, ¡es cierto que carezco totalmente de sentido de la historia! (Droid, 2006, p. 101)

Tanto la oposición a la historia global, como a la teoría marxista se encuentran en numerosas publicaciones¹³². Esta discusión también se puede rastrear en una de las entrevistas concedidas a Raymond Bellour, donde Foucault advierte que muchos de los trabajos que aseguran una aventura nueva al saber (aquellos que evidencian una mutación en el saber histórico) son desconocidos. Posteriormente, cuando le preguntan, ¿a qué cree que se debe ese olvido? Contesta de la siguiente manera:

que se han olvidado de la lucha de clases. El filósofo existencialista rechaza tajantemente la tendencia de ambos a privilegiar las estructuras, entre otras cosas, porque sustituyen las transformaciones por las estratificaciones. Por esta razón, en *L'Arc*, sostiene —con una frase lapidaria— que Foucault es el último parapeto (*rempart*) de la burguesía.

¹³² En una entrevista concedida a Hasumi, llamada *De la Arqueología a la dinástica* (1973), Foucault arremete contra los marxistas “blandos”. Quisiera recordar dos críticas que me parecen contundentes: por un lado, sostiene que los marxistas representan grandes dificultades para formular los problemas que se plantean a partir de los datos históricos, porque se dedican exclusivamente a realizar análisis históricos a partir de los textos de Marx (de las reglas que piensan que se pueden extraer de ellos); por otro, asegura que sufren de academicismo y de falta de inventiva. Para Foucault una ciencia es estéril si solo hace referencia a un individuo, así se trate de Marx (Foucault, 1999, p. 148).

Creo que la historia ha sido objeto de una curiosa sacralización. Para muchos intelectuales, el respeto distante, no informado y tradicionalista hacia la historia, era la manera más sencilla de poner de acuerdo su conciencia política y su actividad de investigación o de escritura; bajo el signo de la cruz de la historia, todo discurso se convertía en plegaria al dios de las causas justas. Hay también una razón de carácter técnico. (...) La historia como disciplina constituía el último refugio del orden dialéctico: en ella se podía salvar el reino de la contradicción racional. (Bellour, 1973, p. 62)

Esta crítica a la sacralización de la historia permite entrever otro de los procedimientos de la arqueología: la oposición a todo constructo histórico que suponga un “orden dialéctico” (como se imaginará el lector la arqueología no toma distancia del materialismo histórico para encontrar amparo en los jardines del idealismo). Tal vez la mayor provocación de esta decisión metodológica consiste en la crítica a la *Filosofía de la Historia* de Hegel. Quisiera continuar con la entrevista de Roger-Pol Droit: después de la mención de Sartre y la inesperada respuesta de Foucault, el filósofo francés manifiesta que su obra no pretende aceptar los procedimientos que se han establecido y fijado en el oficio del historiador, sino someterlos a una revisión y ponerlos en discusión.

A pesar de todo creo que él [Sartre] quería decir otra cosa. Quería decir que yo no respeto este significado de historia admitido por una filosofía post-hegeliana, en la que están implicados procesos que deben ser siempre los mismos como, por ejemplo, la lucha de clases. En segundo lugar, tener sentido de la historia, con esa forma de la historia, significa ser capaz de efectuar siempre una totalización, al nivel de la sociedad o de una cultura, o de una conciencia: poco importa. (Droid, 2006, p. 102)

Al cuestionar las totalizaciones, el orden dialéctico, los armazones de la conciencia y las apelaciones a la identidad, Foucault busca, en última

instancia, rastrear los viejos errores de la historia global. El filósofo recuerda que las “verdades” (incluso las que parecen incuestionables) están sujetas a una serie de cambios históricos, que permitieron la aparición de dichas certezas y anuncian, irremediablemente, su posible caída:

Hay que atravesar toda la masa de discursos acumulados a nuestros pies. Con un pequeño movimiento se pueden descubrir las viejas configuraciones latentes; pero tan pronto como se trata de determinar el sistema de discurso sobre el que aún vivimos, en el momento en que nos vemos obligados a poner en duda las palabras que resuenan aun en nuestros oídos, que se confunden con las que queremos pronunciar, entonces el arqueólogo, como el filósofo nietzscheano, debe avanzar a martillazos. (Foucault en Bellour, 1973, p. 78.)

Me parece que la arqueología funciona en dos sentidos: por un lado, cumple con una labor demoledora: “Fabrico algo que sirve, en definitiva, para un cerco, una guerra, una destrucción” (Foucault en Droid, 2006, p. 74); y, por otro, cumple una labor renovadora, en la que pretende inaugurar otras maneras de pensar el presente: “No estoy a favor de la destrucción, sino de que se pueda seguir adelante y avanzar, de que los muros se puedan derribar” (p. 74). Cuando señalo que Foucault busca otras maneras de pensar el presente, no debe suponerse que se trata de la instauración de un sistema de pensamiento hegemónico, sino la creación de una herramienta, de una “posibilidad descriptiva” de la cual se pueda partir en la investigación histórica¹³³. La arqueología no se reduce a la simple conservación del

¹³³ Foucault, en *Los intelectuales y el poder*, sostiene que los libros deben ser pensados como una “caja de herramientas” (1999, p. 89). Miguel Morey, en su *Lectura de Foucault*, permite pensar la obra foucaltiana como una caja de herramientas que posibilita un trabajo crítico sobre el campo de la historia: “[La Arqueología trata de] Deconstruir el andamiaje de reglas y conceptos que instituyen lo real a nuestro alrededor; desandar el camino de esa parte de pensamiento que vincula

pasado, sino que se sirve de la historia para pensar el presente. La disciplina histórica es un asidero, un pretexto para expandir los juegos de lo posible y lo imposible. De allí que valga la pena arriesgarse a crear nuevos procedimientos. Cuando Roger-Pol Droid —en la misma entrevista— le pregunta por la manera en que utiliza la historia, Foucault contesta:

Hago de ella un uso rigurosamente instrumental. A partir de una cuestión concreta, que encuentro en la actualidad, se perfila para mí la posibilidad de una historia. Pero la utilización académica de la historia es fundamentalmente conservadora: la función esencial de encontrar el pasado de algo es permitir su supervivencia. [...] Las historias que hago no son explicativas, nunca muestran la necesidad de algo, sino más bien de una serie de engranajes mediante los cuales se produce lo imposible, y reconduce su propio escándalo, su propia paradoja hasta ahora. Me interesa particularmente todo lo irregular, lo arriesgado y lo imprevisible que pueda haber en un proceso histórico. (Droid, 2006, p. 102).

Me parece que la obra del filósofo tiene sentido crítico porque toma distancia de los procedimientos y fundamentos de la historia sacrilizada. En el apartado siguiente trataré detalladamente la manera cómo Foucault se propone llevar a cabo su historia crítica (al tiempo que su crítica a la historia), aclarando que sus investigaciones teóricas, decisiones metodológicas y luchas políticas se oponen a la historia global.

lo real para los hombres, mostrando —producido— los intersticios que cruzan su superficie, y haciendo que en cada uno de ellos brille el problema” (1983, p.17).

2.2. Las redes del saber: los sistemas de pensamiento

Para comprender el proyecto de una historia crítica del pensamiento, me parece ineludible la pregunta: ¿Qué entendía Michel Foucault por pensamiento? Cabe recordar un fragmento del texto *Teatrum Philosophicum*, en el que (comentando los textos de Gilles Deleuze) define el pensamiento de la siguiente manera:

Pensar ni consuela ni hace feliz. Pensar se arrastra lánguidamente como una perversión; pensar se repite con aplicación sobre un teatro; pensar se echa de golpe fuera del cubilete de los dados. Y cuando el azar, el teatro y la perversión entran en resonancia, cuando el azar quiere que entre los tres haya una resonancia, entonces, el pensamiento es un trance; y entonces vale la pena pensar. (Foucault, 1972, p.17)

Me parece sugerente que el “pensamiento” sea comprendido como una “resonancia” (un encuentro azaroso en el que se estremecen mínimo dos cuerpos). El pensar es caracterizado con una noción propia de la música y de la acústica. Aquí se puede tomar distancia de quienes lo consideran una actividad individual (exclusiva de la mente o el intelecto de una persona); mucho más si lo comprenden (siguiendo el dualismo cartesiano) como una operación por medio de la cual —ante la amenaza de la duda— se puede suponer que la existencia humana se debe a una interioridad definida (la certidumbre indubitable del yo). Para Foucault, el pensamiento acontece, justamente, cuando esa interioridad entra en relación con el “afuera”, es decir, con aquello que lo deslocaliza; se trata de un encuentro, del despliegue de una exterioridad, en definitiva, de una resonancia (Foucault, 1999).

La arqueología se propone describir las condiciones históricas de aparición de un sistema de pensamiento (como si se tratara de una red de encuentros y resonancias). Según Michel Foucault: “Es necesario reconstituir el

sistema general del pensamiento, cuya red, en su positividad, hace posible un juego de opiniones simultáneas y aparentemente contradictorias. Es esta red la que define las condiciones de posibilidad de un debate o de un problema, y es ella la que porta la historicidad del saber” (1985, p. 306). El pensamiento es indisociable del saber (sin rendir tributo a la separación platónica entre opiniones y conocimiento). Las obras históricas de Foucault obedecen a un oficio descriptivo que busca transparentar los fundamentos y los límites del saber. En 1970, en respuesta a los cuestionamientos del comité de *Cahiers pour l'anayse* (Cuadernos de análisis) sobre *Les mots et les choses*, el filósofo publica una versión preliminar de *L'archéologie du savoir* en la cual señala que: “El saber debe reclamar para sí un dominio autónomo —debe separarse tanto del tema del conocimiento como del de la ciencia—, definiéndose como: lugar y ley de formación de opciones teóricas” (Morey, 1983, p. 185).

De esta forma, Michel Foucault comprende el saber como un campo más amplio que el del conocimiento científico. De allí que la práctica artística tenga tanta relación con sus indagaciones; con esto no quiero decir que la producción artística “debería” dejar de estar emparentada con la ciencia, en tanto *episteme*¹³⁴, sino que se puede abordar sin caer en la esterilidad que caracteriza sus pretensiones de científicidad. En palabras de Foucault: “la arqueología si se ocupa del saber en su relación con las figuras epistemológicas y las ciencias, puede igualmente interrogar el saber en una dirección diferente y describirlo en otro haz de relaciones” (1985, p. 330). Para Foucault, el saber no es un territorio determinado exclusivamente por

¹³⁴ *Episteme*, es un concepto que Foucault utilizó sin una caracterización precisa, cuyo empleo abandona después de la publicación de *L'archéologie du savoir*. En general se refiere a un conjunto de configuraciones que hacen posible los conocimientos con pretensiones de científicidad, es un recurso conceptual del filósofo francés para señalar la “positividad” de un saber sin apelar a los criterios que se reducen a identificar un proceso de acumulación de racionalidad.

los libros científicos: “cruza todo lo social” (p. 330)¹³⁵. Llama la atención la manera en que señala la relación entre ciencia y saber: “el análisis arqueológico, en lugar de definir entre ellos una relación de exclusión o de sustracción, debe mostrar positivamente cómo una ciencia se inscribe y funciona en el elemento del saber” (1985, p. 311). Unos años más tarde, en una de las entrevistas concedidas a Raymond Bellour, Foucault define el saber como todo aquello que hace posible la aparición de un enunciado, una teoría o un discurso (las costumbres, las opiniones, los pensamientos filosóficos y religiosos).

Por arqueología quisiera entender, no exactamente una disciplina, sino un campo de investigaciones que sería el siguiente: en una sociedad, los conocimientos, las ideas filosóficas, las opiniones cotidianas, así como las instituciones, las prácticas comerciales y policíacas, las costumbres, todo se refiere a un saber implícito propio de esta sociedad. Este saber es profundamente distinto de los conocimientos que se pueden encontrar en los libros científicos, las teorías filosóficas, las justificaciones religiosas, pero es el que hace posible, en un momento dado, la aparición de una teoría, de una opinión, de una práctica. (Bellour, 1973, p. 9)

La arqueología considera el pensamiento como una resonancia, entre otras cosas, porque comprende que el saber es un campo mucho más amplio que

¹³⁵ En *L'archéologie du savoir*, Foucault describe el saber de una manera más elaborada: “Un saber es aquello de lo que se puede hablar en una práctica discursiva que así se encuentra especificada: el dominio constituido por diferentes objetos que adquirirán o no un estatuto científico; un saber es también el espacio en el que el sujeto puede tomar posición para hablar de los objetos de que trata en su discurso; un saber es también el campo de coordinación y subordinación de los enunciados en que los conceptos aparecen, se definen, se aplican y se transforman; en fin, un saber se define por posibilidades de utilización y apropiación ofrecidas por el discurso. Existen saberes que son independientes de las ciencias, pero no existe saber sino una práctica discursiva definida; y toda práctica discursiva puede definirse por el saber que forma” (1985, p. 306).

el del conocimiento científico. En palabras de Michel Foucault: “No puede dejar de sorprender la imposibilidad en que nuestra cultura se encuentra de proponer el problema de la historia de su propio pensamiento. Por esto he intentado, con un estilo algo particular, la historia no del pensamiento en general, sino de lo que hay de pensamiento en una cultura, de todo aquello en lo que hay pensamiento” (Bellour, 1973, p. 16). Se produce, entonces, una expansión del concepto de saber que actúa y va de la mano de la desindividualización del pensamiento.

2.3. Historia de la relación sujeto y objeto

Para Michel Foucault, la arqueología permite describir —en perspectiva histórica— la relación sujeto/objeto, aspecto que se puede notar en las obras arqueológicas del filósofo (especialmente en *Histoire de la folie*, *Naissance de la clinique* y *Les mots et les choses*). En ellas se ocupa de explicitar la relación entre un posicionamiento del sujeto, un campo de investigación y sus respectivos objetos. Tal vez, el ejemplo más llamativo de un análisis que parte de la relación sujeto/objeto se encuentra en *Les mots et les choses*, cuando manifiesta que el sujeto (encargado de objetivizar) se convierte en objeto de estudio, y describe cuáles son las implicaciones de ese posicionamiento. Me parece, entonces, que esta doble preocupación es el punto de partida de cualquier investigación arqueológica. En este apartado señalaré algunas de las principales precauciones que tuvo el filósofo al ocuparse del campo del saber y de la historia que lo determina.

a. Estudio de los modos de subjetivación y objetivación

Michel Foucault describe aquello que hace posible la positividad de un saber, el sistema de pensamiento que lo sostiene y lo convierte en un conocimiento con pretensiones de científicidad. Por esta razón, se propone estudiar la historia de la relación sujeto/objeto. Frente a ello, Maurice Florence expresa: “Si entendemos por pensamiento aquello que introduce

un sujeto y un objeto en todas las relaciones posibles, entonces, una historia crítica del pensamiento sería un análisis de las condiciones, a partir de las cuales ciertas relaciones del sujeto con el objeto se forman o se modifican, hasta tal punto que estas últimas son constitutivas de un saber posible” (1999, p. 85). Como mencioné anteriormente, la arqueología es un procedimiento crítico que tiene como punto de partida la pregunta por las condiciones que han hecho posible un tipo de saber. En este sentido, una de las primeras tareas es preguntarse por lo que Michel Foucault llamaba los modos de objetivación y subjetivación. Por un lado, no se puede pasar por alto el estudio de aquello que permite que algo llegue a ser considerado un “objeto” de estudio y, por otro, el estudio de aquello que hace posible que un individuo pueda posicionarse como un sujeto cognoscente, alguien que tiene derecho de estudiar algo con legitimidad.

Respecto al estudio de los “modos de objetivación” señala:

Se trata de determinar en qué condiciones algo puede volverse un objeto para un posible conocimiento, cómo ha sido problematizado como objeto a conocer, a qué métodos de análisis ha sido susceptible y qué parte del mismo ha sido considerado pertinente. Se trata, por lo tanto, de determinar el modo de objetivación, que también varía de acuerdo con el tipo de conocimiento que se persiga. (Foucault, 1999a, p.147)

Además de mencionar la importancia de comprender las problematizaciones y los métodos de análisis que han determinado un objeto; es importante estudiar el “posicionamiento del sujeto”:

Se trata de determinar lo que debe ser el sujeto, cuáles deben ser sus condiciones, qué estatus debe tener, qué posición debe ocupar en lo real o en lo imaginario para poder convertirse en un sujeto legítimo de cualquier entendimiento dado. En suma, se trata de determinar su modo de subjetivación. (Foucault, 1999a, p.85)

Debe advertirse que los procesos de objetivación y subjetivación no son independientes, ambos poseen un “desarrollo mutuo y de sus lazos recíprocos nacen los juegos de verdad” (Foucault, 1999a, p. 84). Estos juegos de verdad determinan y son determinados por la relación sujeto/objeto. Así es que la arqueología, al emprender su análisis, debe tomar una serie de precauciones metodológicas. Florence, amparado en lo que llama el “escepticismo sistemático” del filósofo francés, presenta otras tres precauciones que quisiera mencionar.

b. Renuncia de los “universales antropológicos”

Según el filósofo es necesario prescindir de los universales antropológicos¹³⁶, sospechar del saber que se ha naturalizado, del cual se piensa que abarca a todos los hombres y mujeres de cualquier cultura y época. Para comprender esta precaución me permito citar en extenso las palabras de Florence:

Esto no significa que debamos rechazarlos a todos desde el comienzo, una vez y para siempre, sino que no debemos aceptar nada de este orden que no sea estrictamente indispensable. Cada aspecto de nuestro conocimiento que se nos presenta con un carácter de validez universal, con respecto a la naturaleza humana o a las categorías que debemos aplicar al sujeto, debe ser evaluado y analizado, rechazar los universales de “enfermedad”, “delincuencia”, o “sexualidad”,

¹³⁶ Debe recordarse que la pretensión de poner en entredicho los “universales” es recurrente en la obra de Foucault, y que se conservó hasta el final de sus investigaciones. En una de las últimas entrevistas concedidas manifestó su inconformidad con ellos. La filosofía foucaultiana logra diagnosticar hasta qué punto se pueden lograr otras maneras de libertad: “Uno de mis objetivos es mostrar que muchas de las cosas de las que forman parte de su paisaje —la gente piensa que son universales— no son sino el resultado de algunos cambios históricos muy precisos. Todos mis análisis van en contra de la idea de necesidades universales en la existencia humana. Muestran la arbitrariedad de las instituciones y muestran cuál es el espacio de libertad del que todavía podemos disfrutar, y qué cambios pueden todavía realizarse” (Foucault, 1989, p. 148).

no significa que estas opciones estén vacías, o que sean quimeras inventadas para apoyar una causa dudosa. Sin embargo, sí significa mucho más que simplemente observar que su contenido varíe con el tiempo y las circunstancias. Implica preguntarnos a nosotros mismos acerca de las condiciones que nos permiten, de acuerdo con las reglas para enunciar verdades o falsedades, reconocer al sujeto [...]. La primera regla metodológica para este tipo de trabajo es, por lo tanto, la siguiente: evitar lo más posible los universales de la antropología (y por supuesto aquellos de un humanismo que valorizaría los derechos, privilegios y naturaleza de un ser humano, como la verdad inmediata y eterna de un sujeto), para poder investigar su constitución histórica. (1999a, p. 86)

c. Renuncia al sujeto constituyente

En segundo lugar, Foucault menciona que se debe prescindir del recurso al “sujeto constituyente”¹³⁷, al considerar que, en general, se le pide dar cuenta de todos los posibles objetos de conocimiento. Además, este tipo de estudios se centran excesivamente en la vida de un autor y pueden caer fácilmente en el “psicologismo” o —siguiendo a Nietzsche— en la idolatría del héroe. En palabras de Florence:

Rechazar el recurso filosófico a un sujeto constituyente no equivale a actuar como si el sujeto no existiera o transformarlo en una abstracción en pos de la objetividad pura. El objetivo

¹³⁷ La pretensión de liberarse de la noción de “sujeto constituyente” se verá en toda su obra. Foucault en *L'archéologie du savoir* propone que no se tiene que hacer, necesariamente, una referencia “a operadores de síntesis que sean puramente psicológicos (la intención del autor, la forma de su intelecto, el rigor de su pensamiento, lo que lo obsesionan, el proyecto que atraviesa su existencia y le da significación)” se trata de “poder captar otras formas de regularidad, otros tipos de conexiones” (Foucault, 1985, p.47).

de este rechazo es hacer visibles los procesos específicos de una experiencia en la que el sujeto y el objeto se “forman y se transforman” recíprocamente, cada uno en relación con el otro, y como una función de otro. Los discursos de la enfermedad mental, la delincuencia o los de la sexualidad, no nos dicen qué es el sujeto excepto en el contexto de un juego de verdad muy particular. Pero estos juegos no se imponen al sujeto desde afuera, de acuerdo con una causalidad necesaria, o de acuerdo con determinantes estructurales: abren un campo de experiencias en el que el sujeto y el objeto se constituyen solo en ciertas condiciones simultáneas. Sin embargo, el sujeto y el objeto se modifican constantemente en su relación mutua y, por lo tanto, modifican el campo de la experiencia misma. (1999a, p. 86)

d. Tomar las prácticas como campo de análisis

Finalmente, la cuarta precaución de la arqueología es el compromiso con tomar las “prácticas” como “campo de análisis”¹³⁸ y emprender los estudios a partir de las vivencias. Florence presenta esta precaución así:

¿Qué hicimos con el loco, el enfermo o el delincuente? Por supuesto, podríamos tratar de deducir, a partir de las representaciones que tenemos de ellos o del conocimiento que creíamos tener acerca de ellos, la institución en las cuales fueron puestos o los tratamientos a los que se los sometió. También

¹³⁸ En la misma entrevista en que manifestó su rechazo a los universales antropológicos, también se puede encontrar, su rechazo a la división entre la historia social y de las ideas. Allí él recuerda lo cercano que está el pensamiento a las prácticas, cómo esas dos esferas, aparentemente distintas, son indissociables: “Lo que hago es reaccionar contra el hecho de que existe una brecha entre la historia social y la historia de las ideas. Se supone que los historiadores sociales deben de escribir cómo actúa la gente sin pensar, y los historiadores de las ideas cómo piensa la gente sin actuar. Todo el mundo actúa y piensa a la vez. La forma que tiene la gente de actuar o de reaccionar está ligada a su forma de pensar, y como es lógico, el pensamiento está ligado a la tradición” (Foucault, 1989, p. 148).

podríamos investigar cuáles eran las formas de “verdadera” enfermedad mental, o las cualidades de la delincuencia real en un período particular, para poder explicar lo que se pensaba al respecto en ese momento. Michel Foucault aborda estos temas de manera muy distinta: comienza estudiando el conjunto de modos de hacer las cosas —cuáles son más o menos metódicos, más o menos elaborados, más o menos terminados— a través de los cuales aquellos que aspiraban a pensar y a manejar lo real le dieron forma y simultáneamente se constituyeron en sujetos capaces de conocer, analizar, y finalmente modificar lo real. Estas son las “prácticas” entendidas simultáneamente como un modo de actuar y de pensar que proporcionan la clave de la inteligibilidad de la constitución correlativa del sujeto y del objeto. Debemos descender al estudio de las prácticas concretas a través de las cuales el sujeto se constituye dentro de un campo de saber. (1999a, p. 88)

CAPÍTULO 3.

Hacia una teoría general de la discontinuidad

Considero que mi tarea es dar las máximas oportunidades a la multiplicidad y a la ocasión, a lo imposible, a lo imprevisible. Esta manera de interrogar la historia a partir de esos juegos de posibilidad y de imposibilidad es a mis ojos la más fecunda [...] En el límite se puede pensar que, al final, lo que ha devenido necesario es definitivamente más imposible.

Michel Foucault

Afinales del siglo XX, numerosos intelectuales se dedicaron a cuestionar los métodos y los supuestos teóricos de la disciplina histórica (muchos de ellos siguiendo las estrategias que Nietzsche utilizó para desmantelar la llamada historia monumental). Michel Foucault se suma al pensamiento crítico de pensadores de diferentes campos disciplinares y al proceso de desmantelamiento generalizado que se estaba llevando a cabo al interior de la historia misma (los historiadores lucharon por liberarse de ciertas

limitaciones que hasta entonces parecían incuestionables). En la introducción de *L'archéologie du savoir*, confiesa que su filosofía comparte este propósito porque se propone llevar a cabo —antes que nada— una deconstrucción de la historia¹³⁹: “hay que realizar ante todo un trabajo negativo: liberarse de todo un juego de nociones que diversifican, cada una a su modo, el tema de la continuidad” (Foucault, 1985, p. 33). Este proceso de desmantelamiento tuvo como primer objetivo examinar el papel de los historiadores, puso en tela de juicio un número de nociones, de supuestos y de procedimientos sobre los que descansaba su actividad.

3.1. De la coherencia a la discontinuidad

Para Foucault, el oficio del historiador no puede reducirse a la creación de documentos a partir de los monumentos del pasado¹⁴⁰. Su tarea consiste en elaborar esa “memoria milenaria y colectiva que se ayuda de documentos materiales para recobrar la lozanía de los recuerdos” (Foucault, 1985, p. 10). A pesar de esto, los historiadores (tal vez sin percatarse) se habían ocupado de otra tarea: la de transformar los documentos en “monumentos”.

¹³⁹ Michel Foucault no utiliza el concepto de “deconstrucción” en la *L'archéologie du savoir*. Aquí recurro a esta palabra de una manera sencilla (quizá inocente), porque los cambios que se estaban efectuando en ese momento obedecían a un examen particular de los procedimientos de la historia que tendría como resultado la creación de otras alternativas. Más que la destrucción de la disciplina, pienso que la arqueología es un acto creativo, por eso la relaciono con la deconstrucción de Jacques Derrida (1930-2004). Siguiendo la acepción que describe Cristina Peretti: “Deconstruir consiste, en efecto, en deshacer, en desmontar algo que se ha edificado, construido, elaborado pero no con vistas a destruirlo, sino a fin de comprobar cómo está hecho ese algo, cómo se ensamblan y se articulan sus piezas, cuáles son los estratos ocultos que lo constituyen, pero también cuáles son las fuerzas no controladas que ahí obran” (1998, p.66).

¹⁴⁰ Para Foucault un “documento” no es solo un registro de algo en soporte (papel, fotografías) con sus seriaciones tradicionales (actas, libros de contabilidad etc.); para él los documentos son los libros, los textos, los registros, las actas, pero también los edificios, las instituciones, los reglamentos, las técnicas, los objetos y las costumbres. (1985, p. 10).

Este tipo de historicidad no se preocupa tanto por la reconstrucción de lo “hecho” o lo “dicho” por los humanos —los documentos—, como por la elaboración de un “tejido documental coherente”: toma el documento, “lo organiza, lo recorta, lo reparte en niveles, establece series, distingue lo que es pertinente de lo que no lo es, fija elementos, define unidades, describe relaciones” (p. 10). Esto quiere decir que “se atribuye como tarea primordial, no el interpretarlo, ni tampoco determinar si es veraz y cuál sea su valor expresivo, sino trabajarla desde el interior y elaborarlo” (p. 10).

Este problema —a primera vista— no parece ser tan grave, se trata de crear un número de monumentos, hacerlos coherentes, ordenarlos según una periodización y, finalmente, utilizarlos para fundar un sentido de conjunto a un grupo de individuos. Sin embargo, la arqueología se opone a esta manera de elaborar la historia: la construcción de monumentos (con todo su poder aleccionador, con sus grandes periodizaciones, totalizaciones culturales y con su búsqueda de un tejido que fundamentalmente una “continuidad histórica absoluta) es un problema que se encargó de convertir la disciplina histórica en blanco de los cuestionamientos más severos.

Nietzsche sostiene que la historia ha fallado su cometido. Al intentar justificar su existencia en los jardines de la ciencia¹⁴¹, termina por incumplir su promesa de no suscribirse a ninguna ideología (el deseo de ser un tabernáculo de todas las ideologías humanas —y exhibirlas en el museo del pensamiento— no es más que otra ideología). La historia ha estado notoriamente condicionada: sus principios, métodos y función social rindieron tributo a una filosofía implícita durante mucho tiempo (que, como un fantasma, se escondía en las palabras del historiador). La recolección de datos,

¹⁴¹ La disputa por la científicidad de la historia es una disputa que continúa en el presente. Existen muchos partidarios de la científicidad histórica, ellos argumentan que la historia tiene una “metodología” y una “justificación” tan precisas que la alejan de las ciencias humanas y del arte, a tal punto que la emparentan con las ciencias exactas.

la creación de un tejido documental y, en especial, el establecimiento de una continuidad histórica, obedecían a principios de selección fijados por una necesidad filosófica determinada: “el proyecto de una historia global está abocado a restituir la forma de conjunto de una civilización, el principio —material o espiritual— de una sociedad, la significación común a todos los fenómenos de un período, la ley que da cuenta de su cohesión, eso que suele llamarse metafóricamente el «rostro» de una época” (Foucault, 1985, p. 15).

Michel Foucault no se satisface con el simple desarme de la historia: se propone crear lo que llama una nueva “posibilidad descriptiva”, cuyos procedimientos le permitan llevar a cabo su proyecto de una “historia crítica del pensamiento”. Se enfrentó a los prejuicios de la disciplina histórica, especialmente al supuesto de que la historia estaba determinada por un sujeto fundante (teológicamente) y una continuidad (teleológicamente)¹⁴². Años antes en *Les mots et les choses* describe la dificultad de pensar la historia en términos de discontinuidad:

¹⁴² En una entrevista realizada a Miguel Morey para la presente investigación, le pregunté por las formas de la continuidad contra las que arremete Michel Foucault. Específicamente, en el caso de la arqueología, ¿qué le permite a Foucault trazar cronologías y aun así escapar de las “formas de la continuidad”? A lo que me respondió: “La historia se construye tradicionalmente sometiendo los hechos bajo dos grandes presupuestos que son los que le brindan su inteligibilidad: un principio teológico (la unicidad de su sujeto fundador, el hombre) y un principio teleológico (la evolución continuada de estos hechos en la dirección de un progreso). Sentado esto, lo que la historia explica entonces, son los modos en los que el hombre (sea el espíritu o el género humano) progresá. Foucault decide “suspender” estos presupuestos y observar los hechos sin la necesidad de que sean reflejo del progreso del género humano. Bajo esta luz, la enfermedad mental no es un objeto que justifica su existencia por su progreso respecto de otros objetos que presuntamente le precederían (por ejemplo, la posesión o la brujería), sino que debe justificar su aparición a partir de un esclarecimiento de sus condiciones de posibilidad discursivas (en el orden de lo decible) e institucionales (en el orden de lo visible). El gesto mayor será entonces establecer que la enfermedad mental y la posesión (o la lujuria y la sexualidad) son objetos, en principio, incommensurables; esto es: analizarlos según sus discontinuidades y no en lo que pueden tener en común” (Morey, 2012, p. 2).

No resulta fácil establecer el estatuto de las discontinuidades con respecto a la historia en general. Menos aún sin duda con respecto a la historia del pensamiento. ¿Se quiere trazar una partición? Todo límite no es quizá sino un corte arbitrario en un conjunto indefinidamente móvil. ¿Se quiere recortar un período? Pero, ¿se tiene acaso el derecho de establecer, en dos puntos del tiempo, rupturas simétricas a fin de hacer aparecer entre ellas un sistema continuo y unitario? ¿De qué provendría entonces su constitución y después su anulación y oscilación? ¿A qué régimen podrían obedecer a la vez su existencia y su desaparición? Si lleva en sí su principio de coherencia, ¿de dónde puede venir el elemento extraño que puede recusarlo? ¿Cómo puede un pensamiento eludirse ante algo que no sea él mismo? ¿Qué quiere decir, en general, no poder pensar un pensamiento? ¿E inaugurar un pensamiento nuevo? (Foucault, 2007, p. 62)

La arqueología busca asegurar ese terreno en el que sea posible describir las discontinuidades¹⁴³. Emprende el estudio de la manera en que el pensamiento escapa de sí mismo, generando otros caminos, campos y sistemas. Además, se propone encontrar la singularidad del pensamiento, sus movimientos y transformaciones:

¹⁴³ Según Foucault el papel que jugaba la noción de “discontinuidad” dentro de la disciplina histórica se encontraba en plena transformación. En contraste con la Historia Global que buscaba hacer desaparecer esta noción (por considerarla un simple accidente y ocultarla dentro de los esquemas de la continuidad), la historia contemporánea pretende encargarse de analizar sus acontecimientos. El historiador ya no piensa la discontinuidad como un resultado desdoblado, busca crear niveles de análisis, métodos y una periodización que la tome como referencia. La discontinuidad se convierte, entonces, en un concepto paradójico, es a su vez instrumento y objeto de investigación (esto porque individualiza la continuidad al tiempo que abre el espacio para su estudio). En *L'archéologie du savoir* Foucault describe este cambio de la siguiente manera: “Uno de los rasgos más esenciales de la historia nueva es sin duda ese desplazamiento de lo discontinuo: su paso del obstáculo a la práctica; su integración al discurso del historiador” (1985, p. 14).

La discontinuidad —el hecho de que en unos cuantos años quizá una cultura deje de pensar como lo había hecho hasta entonces y se ponga a pensar en otra cosa y de manera diferente— se abre sin duda sobre una erosión del exterior, sobre este espacio que, para el pensamiento, está del otro lado, pero sobre el cual no ha dejado de pensar desde su origen. Llevado al límite, el problema que se plantea es el de las relaciones entre el pensamiento y la cultura: ¿cómo es posible que el pensamiento tenga un lugar en el espacio del mundo, que tenga algo así como un origen y que no deje, aquí y allá, de empezar siempre de nuevo? (Foucault, 2007, p. 62)

En las primeras líneas de *L'archéologie du savoir*, el filósofo sostiene que la imposibilidad de pensar la historia en términos de discontinuidad se debe a que los historiadores han sido encadenados a una serie de procedimientos fijos: “sacar a la luz los equilibrios estables y difíciles de alterar, los procesos irreversibles, las regulaciones constantes, los fenómenos tendenciales que culminan y se invierten tras de las continuidades seculares, los movimientos de acumulación y las saturaciones lentas” (1985, p.3). En parte, este prejuicio se mantiene debido a que parece difícil utilizar nuevos procedimientos. En palabras de Foucault:

Como si después de haberse habituado a buscar orígenes, a remontar indefinidamente las líneas de las antecedencias, a reconstruir tradiciones, a seguir curvas evolutivas, a proyectar teleologías, y a recurrir sin cesar a las metáforas de la vida, se experimentara una repugnancia singular en pensar la diferencia, en describir desviaciones y dispersiones, en distorsionar la forma tranquilizante de lo idéntico. (1985, p. 20)

Esta mirada crítica llevó a Foucault a implementar —en el fragmento anterior— el concepto de *différence*¹⁴⁴. Se puede apreciar cómo el filósofo francés, cuando describe el condicionamiento de la historia, prepara, de alguna manera, el terreno para un nuevo tipo de historicidad, una que se deba por entero al pensamiento que pretende situarse en su límite; un pensamiento que quiere poner en escena sus juegos de verdad, su teatro; un pensamiento que, en este caso, tome la historia, exhiba sus cartas y se pregunte hasta qué punto esta se puede pensar de otra manera. Si Foucault apeló a la palabra *discontinuidad* es porque la historia (al verse incapaz de renovar sus procedimientos) no podía dar cuenta de los fallos que se cometían en su propio “teatro”; debido a esa imposibilidad se ocupaba de otorgarle coherencia a la historia y tejer continuidades. Sin embargo, la discontinuidad vislumbra que el pensamiento está poblado de interrupciones y que la historia (lejos de ser un conjunto ordenado

¹⁴⁴ Muchos otros pensadores han utilizado el concepto de “diferencia”. Tal vez, el caso más relevante es el de Jacques Derrida, quien utilizó la palabra *différance* (con a) después de realizar una intervención a la palabra francesa *différence* (con e). Este neografitismo en el francés genera un contraste gráfico entre las dos palabras: se escriben distinto, a pesar de que ambas se pronuncian igual. Por un lado, la palabra *différence* señala que no existe una escritura pura y rigurosamente fonética —así pone en tela de juicio los análisis clásicos de los signos—, por otro, la palabra puede relacionarse con el verbo *différer* que significa posponer; así pone en evidencia esa red infinita de significación, ya que siempre que se quiere dar significado a una palabra, este significado se “difiere” a otras palabras y en esa cadena el “sentido” se ve pospuesto indefinidamente. Michel Foucault en *Les mots et les choses* también hace referencia a este problema de la representación. Derrida dirá que ese permanecer silencioso de la “a” se relaciona con el abandono de lo “idéntico”, de allí que comúnmente se piense que da cuenta de lo irrepresentable de ciertas experiencias (las pasiones, lo sagrado, la locura, el crimen, lo desechado). Muchos pensadores utilizan este concepto para referirse a aquello que busca escapar de lo que han llamado las formas de lo “mismo” y de lo “idéntico”. Este carácter negativo suele entenderse como una opción teórica para argumentar en contra de todo proceso de “homogenización” de las prácticas, los discursos, el pensamiento y, en fin, de la vida misma. En este caso, Foucault se refiere a lo heterogéneo en el plano de la historia, que se pueda llevar a cabo a partir de las discontinuidades y no de las continuidades arbitrarias que Nietzsche mucho tiempo atrás ya había puesto en tela de juicio.

de documentos) está siempre en transformación y no puede eludir la tarea de dar cuenta de esos movimientos.

3.2. Crítica a la sujeción antropológica de la historia

Foucault llegó aún más lejos. No se encargó, únicamente, de poner en evidencia esa parálisis reflexiva de la historia monumental, sino que sostuvo que la razón de ser de ese anquilosamiento obedecía (como lo propusiera Nietzsche) a una sujeción antropológica:

Se gritará, pues, que se asesina la historia cada vez que en un análisis histórico —y sobre todo si se trata del pensamiento, de las ideas, o de los conocimientos— se vea utilizar de manera demasiado manifiesta las categorías de la discontinuidad y de la diferencia, las nociones de umbral, de ruptura y de transformación, la descripción de series y de límites. Se enunciará en ello un atentado contra los derechos imprescriptibles de la historia y contra el fundamento de toda historicidad posible. Pero no hay que engañarse: lo que tanto se llora no es la desaparición de la historia, sino la de esa forma de historia que está referida en secreto, pero por entero, a la actividad sintética del sujeto; lo que se llora es ese devenir que debía proporcionar a la soberanía de la conciencia un abrigo más seguro, menos expuesto, que los mitos, los sistemas de parentesco, las lenguas, la sexualidad o el deseo; lo que se llora es la posibilidad de reanimar por el proyecto, el trabajo del sentido o el movimiento de la totalización [...] lo que se llora es ese uso ideológico de la historia por el cual se trata de restituir al hombre todo cuanto, desde hace más de un siglo, no ha cesado de escaparle. (Foucault, 1985, p.24)

La imagen del hombre —en su forma antropocéntrica— es problemática en el campo del pensamiento: no solo sobrevalora la conciencia (creyendo que ha llegado a la manifestación más alta del espíritu europeo y que ha logrado la realización de la verdad absoluta durante la modernidad) sino que tiende unas cadenas invisibles sobre la disciplina histórica¹⁴⁵. La sujeción antropológica convierte a la historia en un relato donde prima la acumulación de racionalidad, le impone un destino: ser la representación del espíritu y la conciencia humana y poner al hombre en el centro de todo devenir. Sin embargo, al renovar los procedimientos de la historia y abandonar las “formas de la continuidad”, los privilegios que solía tener la figura humana durante la modernidad comienzan, irremediablemente, a ser cuestionados:

La historia continua es el correlato indispensable de la función fundadora del sujeto: la garantía de que todo cuanto se le ha escapado podrá serle devuelto; la certidumbre de que el tiempo no dispersará nada sin restituirlo en una unidad recomuesta; la promesa de que el sujeto podrá un día —bajo la forma de la conciencia histórica— apropiarse nuevamente todas esas cosas mantenidas lejanas por la diferencia, restaurará su poderío sobre

¹⁴⁵ En la entrevista realizada a Miguel Morey para esta investigación, le pregunté: ¿por qué Foucault decide romper con el pensamiento humanista?, ¿en qué consiste la llamada sujeción antropológica? Me respondió: “En *Las palabras y las cosas*, precisamente en el capítulo dedicado al giro antropológico, Foucault da una caracterización sumaria pero inmediatamente eficaz de la “sujeción antropológica”: caen presos en ella todos aquellos que piensan que no se puede pensar sin pensar también y a la vez que es el hombre quien piensa. En estas condiciones, ¿cabe pensar algo que no sea mera repetición de lo ya pensado? Foucault cree que no, de ahí su impugnación del paradigma humanista. En la medida en que el humanismo parece ser, cuando menos desde la Segunda Guerra Mundial, el presupuesto retórico compartido por todas las líneas de reflexión dominantes (es decir, por todos los “-ismos” activos por entonces, como por ejemplo el cristianismo, el marxismo o el existencialismo), su impugnación equivale a una deslegitimación de todas las corrientes de pensamiento en activo, y la exigencia de volver a pensar todos los problemas que consensuadamente se daban ya por pensados de otra manera” (Morey, 2012, p.1).

ellas y en ellas encontrará lo que se puede muy bien llamar su morada. (Foucault, 1985, p. 21)

Michel Foucault tuvo que sostener numerosas discusiones con los defensores del humanismo¹⁴⁶ de la llamada Escuela de los *Annales*¹⁴⁷ y del Estructuralismo antropológico¹⁴⁸. Consideraba que estos intelectuales eran herederos de algunos de los condicionamientos atrás mencionados, especialmente, de la llamada sujeción antropológica. Sin embargo, en general, compartía el impulso de realizar un análisis crítico, incluso, un desmantelamiento de los fundamentos de la disciplina histórica, todo esto trajo consigo una proliferación de nuevos procedimientos, de los cuales quisiera mencionar brevemente cuatro:

¹⁴⁶ Tanto Foucault como Althusser pensaban que el humanismo escondía una “forma ideológica” basada en la noción de “causalidad”, es decir, que reducía todo a la expresión de un principio único de tres cabezas: “el hombre, la conciencia y la libertad”. En una entrevista Foucault expresa sus inconformidades con el aspecto político del humanismo de la siguiente manera: “Lo que llamamos humanismo ha sido utilizado por marxistas, liberales, nazis, católicos. Esto no significa que tengamos que eliminar lo que llamamos derechos humanos o libertad, sino que no podemos decir que la libertad o los derechos humanos han de limitarse a ciertas fronteras [...] Lo que me asusta del humanismo es que presenta en cierta forma nuestra ética como modelo universal para cualquier tipo de libertad. Me parece que hay más secretos, más libertades posibles y más invenciones en nuestro futuro de lo que podamos imaginar en el humanismo, tal como está representado dogmáticamente de cada lado del abanico político: la izquierda, el centro, la derecha” (1989, p. 150).

¹⁴⁷ La publicación de la revista francesa *Annales d'histoire économique et sociale* (Annales de historia económica y Social), fundada por Marc Bloch y Lucien Febvre en 1929, dio como resultado la creación de la llamada “Escuela de los *Annales*”. Esta escuela historiográfica también se relacionó con la revista *L'Année Sociologique*, creada por Émile Durkheim. Según Ian Hacking en su texto *La Arqueología de Foucault* (1986) el método arqueológico se debe entender en oposición a dicha escuela porque esta se centra en el análisis de las “continuidades” (p. 38).

¹⁴⁸ Foucault señala que el procedimiento arqueológico toma distancia de los métodos estructuralistas porque tiene un campo de análisis distinto. La arqueología no pretende determinar las estructuras que conforman el conocimiento humano, sino la descripción de los problemas que plantea la transformación de un campo del saber y los instrumentos que se utilizan. Así es que, en pocas palabras, suspende el uso de categorías que den la idea de “totalidades culturales” (1985, p. 96).

1. El posicionamiento de la historia de las ideas¹⁴⁹, con sus rupturas y reactualización de períodos largos siguiendo otros criterios.
2. La nueva valoración de la noción de discontinuidad.
3. La crítica a la pretensión de lograr una historia global o universal.
4. La creación de soluciones para nuevos problemas metodológicos¹⁵⁰.

Foucault se empeñó en crear sus maneras particulares de llevar a cabo tanto la crítica a la historia monumental, como la creación de otros tipos de historicidad. En pocas palabras, la arqueología se propone configurar otra manera de hacer historia, la cual se distancia definitivamente de todo aquello que se aferre a estas sujeciones ideológicas. Mientras la historia siga siendo considerada un privilegio y se reduzca a justificar la soberanía de la conciencia humana, la arqueología será un estremecimiento que

¹⁴⁹ La historia de las ideas es una disciplina que surgió gracias a historiadores como Arthur O. Lovejoy, René Wellek, Leo Spitzer y Karl Mannheim. Pretende estudiar los cambios, transformaciones, renovaciones y desarrollos que tienen ciertas ideas o pensamientos. Los campos de estudio más confluentes son la sociología, la antropología, la historia de la filosofía, de la ciencia, del arte, de la literatura y de las religiones. Foucault la menciona porque considera que la historia de las ideas —que en su tiempo apenas comenzaba a visibilizarse— se oponía a la historia monumental. En *L'archéologie du savoir* describe esta oposición de la siguiente manera: “La historia del pensamiento, de los conocimientos, de la filosofía, de la literatura parece multiplicar las rupturas y buscar todos los erizamientos de la discontinuidad; mientras que la historia propiamente dicha, la historia a secas, parece borrar, en provecho de las estructuras más firmes la irrupción de los acontecimientos” (1985 p. 8).

¹⁵⁰ Foucault enumera cinco de estos problemas metodológicos: (i) la construcción de cuerpos coherentes y homogéneos de documentos. (ii) El establecimiento de un principio de elección (fijar los elementos más representativos). (iii) La definición del nivel de análisis y de los elementos que son para ella pertinentes (referencias a acontecimientos, instituciones y prácticas, campo semántico, estructuras formales y lógicas). (iv) La especificación del método de análisis. (v) La delimitación de relaciones que permiten caracterizar un conjunto (relaciones funcionales, causales, analógicas).

recordará que la creencia desmedida en la continuidad no es otra cosa que un correlato de la imagen desgastada del hombre, una necesidad narcisista de sostener la idolatría a su propia imagen.

3.3. El abandono de las nociones históricas

Además de las precauciones metodológicas que toma la arqueología, nombradas anteriormente, esta precisa el abandono de algunas nociones implementadas por la historia, especialmente, aquellas que se han convertido en nociones familiares. A continuación, presentaré nueve de ellas, las cuales según *L'archéologie du savoir*; deben “suspenderse” a la hora de llevar a cabo una arqueología:

- a. La noción de “tradición”, porque encadena todo discurso a un “fondo de permanencia”, reducido a simple ejemplo de la forma de la historia.
- b. La noción de “influencia”, porque encadena todo discurso a un proceso de índole causal, ligado a una especie de “soporte mágico” mal analizado.
- c. La noción de “desarrollo” y de “evolución”, porque encadena todo discurso a un “proceso de acumulación” y pretende “referirlo a un mismo y único principio organizador” (Foucault, 1985, p. 34).
- d. La noción de “mentalidad” o de “espíritu”, porque encadena todo discurso a una comunidad de sentido dada por lazos simbólicos, juegos de semejanza y un principio de unidad y de explicación, es decir, a “la soberanía de la conciencia colectiva”. Ambas nociones ligan los discursos a un número de síntesis, agrupamientos y vínculos, que, a pesar de que se admiten con facilidad, no logran incorporar los acontecimientos dispersos:

Es preciso desalojar esas formas y esas fuerzas oscuras por las que se tiene costumbre de ligar entre sí los discursos de los hombres; hay que arrojarlas de la sombra en la que reinan. Y más que dejarlas valer espontáneamente, aceptar el no tener que ver, por un cuidado de método y en primera instancia, sino una población de acontecimientos dispersos. (Foucault, 1985, p.35)

- e. La noción de “género”, porque encadena todo discurso a unos agrupamientos, según “cortes”, “categorías reflexivas, principios de clasificación, reglas normativas, tipos institucionalizados” (Foucault, 1985, p. 36); por ejemplo, los discursos sobre filosofía, religión, literatura o música. En este sentido, los discursos obedecen a supuestas individualidades históricas, a pesar de que al momento de su formulación se encontraban distribuidos en campos distintos del saber (los diálogos de Platón, por ejemplo, en los que trata la música, lejos de conformar una unidad temática, se pueden considerar discursos sobre educación, política o metafísica).
- f. La noción de “libro”, porque encadena todo discurso a una “unidad material”, presuponiendo que allí se encuentra individualizado un sentido, sin tener en cuenta que todo libro, si bien parece tener una unidad interna, obedece a un campo complejo de discursos:

Las márgenes de un libro no están jamás neta ni rigurosamente cortadas: más allá del título, las primeras líneas y el punto final, más allá de su configuración interna y la forma que lo autonomiza, está envuelto en un sistema de citas de otros libros, de otros textos, de otras frases, como un nudo en una red. (Foucault, 1985, p. 35)

- g. La noción de “obra”, porque encadena todo discurso a la referencia de un “autor”, presuponiendo que se puede distinguir, entre los fragmentos de un mismo autor, cuáles pertenecen a un discurso relevante y cuáles son insustanciales. Esta unidad no es tan inmediata, está constituida —en última instancia— por una operación interpretativa.

- h. La noción de “origen”, porque encadena todo discurso a un comienzo “secreto” que no se puede captar del todo, así “se nos volvería a conducir, a través de la ingenuidad de las cronologías, hacia un punto que retrocedería de manera indefinida, jamás presente en ninguna historia” (Foucault, 1985, p. 40).

El discurso manifiesto no sería a fin de cuentas más que la presencia represiva de lo que no se dice, y ese “no dicho” sería un vaciado que mina desde el interior todo lo que se dice [...] hace que el análisis histórico del discurso sea búsqueda y repetición de un origen que escapa a toda determinación histórica. (1985, p. 40)

- i. Por último, la noción de “interpretación”, porque supone un sentido y encadena todo discurso a un “silencio” que le es previo:

Todo discurso manifiesto reposaría secretamente sobre un «ya dicho», y ese «ya dicho» no sería simplemente una frase ya pronunciada, un texto ya escrito, sino un «jamás dicho», un discurso sin cuerpo, una voz tan silenciosa como un soplo, una escritura que no es más el hueco de sus propios trazos. (Foucault, 1985, p. 40)

Ahora bien, el hecho de que todo procedimiento arqueológico deba “suspender” el uso de estas nociones no quiere decir que sean obsoletas, o que haya que olvidarlas. De allí que Foucault, en *L'archéologie du savoir*, las describa desde un nuevo espacio y distinga la manera en que operan, priorizando el estudio de la forma en que en ellas se manifiesta el prejuicio de pensar que es imposible una teoría general de la discontinuidad. Si prefiere la renuncia —antes que la reelaboración— es por una “precaución metodológica” se trata de obedecer a una sospecha: el empleo tradicional de estas nociones puede conducir de nuevo a la “sujeción antropológica”, de la que ha tratado de escapar. Si se prefiere la renuncia, repito, es por el placer de crear un nuevo espacio, de escapar de las andaduras de los juegos anteriores y evitar a toda costa que, por un uso despreocupado de las

noción del pasado, se esté obligado a aceptar las mismas consecuencias indeseables: “No aceptaré los conjuntos que la historia me propone más que para examinarlos al punto; para desenlazarlos si es posible recomponerlos legítimamente; para saber si no hay que reconstruir otros con ellos; para llevarlos a un espacio más general que, disipando su aparente familiaridad, permita elaborar su teoría” (Foucault, 1985, p. 43). En conclusión, si la arqueología se despoja de las nociones mencionadas se debe a la necesidad de poner a prueba sus procedimientos, su terminología y sus nuevas decisiones teóricas.

CAPÍTULO 4.

Una posibilidad descriptiva: el análisis discursivo

Describir nuestro actual archivo no es posible ya que es en el interior de sus reglas donde hablamos. Pero nos desune a nuestras continuidades: disipa esa identidad temporal en que nos gusta contemplarnos a nosotros mismos para conjurar las rupturas de la historia; rompe el hilo de las teologías trascendentales, y allí donde el pensamiento antropológico interrogaba el ser del hombre o su subjetividad, hace que se manifieste el otro, y el exterior. El diagnóstico así entendido no establece la comprobación de nuestra identidad por el juego de las distinciones. Establece que somos diferencia, que nuestra razón es la diferencia de los discursos, nuestra historia la diferencia de los tiempos, nuestro yo la diferencia de las máscaras. Que la diferencia, lejos de ser origen olvidado y recubierto, es esa dispersión que somos y que hacemos.

Michel Foucault

Michel Foucault, en las últimas páginas de *L'archéologie du savoir*, se pregunta: “¿De qué he hablado hasta aquí? ¿Cuál ha sido el objeto

de mi investigación? y, ¿qué era lo que me proponía describir?” (1985, p. 132). Por esta razón sostiene que su empeño investigativo no tiene otro propósito que crear una nueva posibilidad de descripción de los enunciados¹⁵¹. Después de permitirse el trabajo negativo —el desmantelamiento de la historia— la arqueología inaugura un campo nuevo de investigación: “aparece el proyecto de una descripción pura de los acontecimientos discursivos como horizonte para la búsqueda de las unidades que en ellos se forman” (1985, p. 43). Teniendo en cuenta que la propuesta foucaltiana consiste en realizar un trabajo descriptivo, quisiera comenzar este apartado recordando una de las entrevistas que Michel Foucault le concede a Raymond Bellour, en la que le pregunta: ¿Qué opina de la dificultad que tienen los historiadores en pensar en términos de “descripción”? A lo cual el filósofo francés contesta:

Ya hace más de cincuenta años que nos hemos dado cuenta de que las tareas de descripción eran esenciales en ámbitos como los de la historia, la etnología y la lengua. Al fin y al cabo, la lengua matemática después de Galileo y de Newton ya no funciona como una explicación de la naturaleza, sino como la descripción de un proceso. No veo por qué se ha de discutir a disciplinas no formalizadas como la historia, el derecho a efectuar también las tareas preliminares de la descripción. (1985, p. 66)

L'archéologie du savoir no debe ser entendida como una simple reflexión acerca de la manera en que Foucault realizó sus obras anteriores (si este trabajo se articula con las obras anteriores, no es a la manera de las reseñas, las glosas o los comentarios). El filósofo se plantea un problema concreto: ¿Cómo abrir el camino hacia una nueva posibilidad descriptiva de los

¹⁵¹ En esta misma línea Michel Foucault añade que deseaba describirlos a partir de “esa discontinuidad que los libera de todas las formas en que, tan fácilmente, se aceptaba que fuesen tomados, y en el campo general, ilimitado, aparentemente sin forma, del discurso” (1985, p. 44).

enunciados? Debe tenerse en cuenta que si se trata de una “posibilidad” es porque no obedece al acabamiento lógico que solicita una teoría tradicional: no se trata de “la deducción, a partir de cierto número de axiomas, de un modelo abstracto aplicable a un número indefinido de descripciones empíricas. De tal edificio, si es que alguna vez sea posible, no ha llegado ciertamente el tiempo” (1985, p. 193). Más que proponer un modelo, se trata de liberar un análisis del enunciado, de establecer una posibilidad¹⁵².

4.1.Descripción de las relaciones entre enunciados: discursos, formaciones y prácticas discursivas

La arqueología es un trabajo descriptivo y se ocupa de campos del saber concretos, sin embargo, pienso que no solo se reduce a las áreas de análisis trabajadas por el filósofo francés (ya fuera la enfermedad, la locura o la experiencia del orden) sino que se puede aplicar a otras esferas de investigación. Esto es posible porque en lugar de preguntarse por los discursos (entendiéndolos como unidades aisladas, lo hace por todo aquello que los determina, sus inscripciones en campos más amplios de enunciación y por los intereses a que sirven en tanto saber¹⁵³. Los enunciados se relacionan

¹⁵² Michel Foucault sostiene que se trata de una apertura: “Consideraré, no que haya construido un modelo teórico riguroso, sino que he liberado un dominio coherente de descripción, que, si no he establecido el modelo, al menos he abierto y dispuesto la posibilidad, si he podido «cerrar el círculo» y mostrar que el análisis de las formaciones discursivas se centran realmente sobre una descripción del enunciado en su especificidad [...] Más que fundar en derecho a una teoría —y antes de poder hacerlo eventualmente—, se trata, de momento, de establecer una posibilidad” (1985, p. 194).

¹⁵³ Los enunciados no son pensados como unidades. En palabras de Michel Foucault: “No hay enunciado en general, enunciado libre, neutro e independiente, sino siempre un enunciado que forma parte de una serie o de un conjunto, que desempeña un papel en medio de los demás, que se apoya de ellos y se distingue de ellos: se incorpora siempre a un juego enunciativo en el que tiene su parte, por ligera e íntima que sea” (1985, p. 166).

con otros y, en ocasiones, generan grandes agrupaciones históricas.

Trato de mostrar cómo puede organizarse, sin falla, sin contradicción, sin arbitrariedad interna, un dominio en el cual se encuentran sometidos a discusión los enunciados, su principio de agrupamiento, las grandes unidades históricas que pueden constituir, y los métodos que permiten describirlos. (Foucault, 1985, p. 193)

Michel Foucault sostiene que los enunciados no se pueden pensar de forma aislada cada uno se debe a una serie de relaciones determinadas históricamente y permiten dos lecturas: una micro (molecular) y una macro (molar)¹⁵⁴. Por esta razón, el filósofo toma distancia de las formas de análisis que los asumen como una unidad: no los entiende como una frase gramatical, tampoco como una proposición lógica, ni como un *speech act* (acto de habla). La arqueología, por ejemplo, no realiza un examen de los elementos que conforman el enunciado para enmarcarlo en un sistema

¹⁵⁴ En la entrevista realizada a Miguel Morey para esta investigación, le pregunté: ¿Qué entiende Foucault por nivel molar y molecular del enunciado? A lo que me contestó: “Molar y molecular son dos metáforas cuyo origen está en la Física, pero que han sido trasplantadas a otros campos por la psicología (a los efectos, sería casi lo mismo aquí hablar de “macro” o “micro”). Con su ayuda intentan sentarse dos puntos de vista en el análisis sobre el enunciado. Considerado en sí mismo, en sus elementos, el enunciado sería objeto de una mirada molecular, si lo consideráramos en el conjunto de las relaciones con otros enunciados la perspectiva sería molar. Desde este punto de vista, los diferentes niveles se establecerían así: según una mirada descendente, las “formaciones discursivas” serían la colección de condiciones de posibilidad que permiten la formación de determinados “discursos”, y los “Discursos” la colección de condiciones de posibilidad que permiten determinadas “Prácticas discursivas”; pero para una mirada ascendente, las prácticas discursivas son aquellos acontecimientos enunciativos (que han quedado depositados en el archivo) a partir de los cuales se haría posible extraer unas regularidades discursivas que nos permitirían suponer unas reglas de formación para dichos discursos, dentro de un ámbito histórico restringido. Cómo se relacionan estos niveles entre sí es lo que en cada caso está por determinar, si recordamos que los enunciados son acontecimientos y no situaciones que respondan a un código de circulación pre establecido, como los semáforos” (2012, p. 2).

gramatical prefabricado¹⁵⁵, porque toma el enunciado y lo interroga “sobre las reglas de su formación” (Foucault, 1985, p. 135). Si bien, da cuenta de estas posibilidades de descripción, no se adhiere a una de estas en particular. Michel Foucault —tomando distancia de los análisis con pretensiones de atemporalidad— afirma que “esta posibilidad descriptiva se articula sobre otras, pero no deriva de ellas” (p. 181).

La arqueología abre un espectro amplio de preguntas: por ejemplo, ¿De qué manera aparece un enunciado?, ¿cómo es formulado y distribuido?, ¿de qué forma emergen los conceptos, las teorías y los objetos que refiere?, ¿cómo se ha posicionado?, ¿cuál es la manera en que se dispersa o es olvidado? Tres de estas preguntas son ineludibles para la realización de un análisis descriptivo de los discursos.

1. “¿Cuál es pues esa singular existencia, que sale a la luz en lo que se dice, y en ninguna otra parte?” (Foucault, 1985, p. 45). Esta pregunta propone la descripción del enunciado en tanto que acontecimiento, es decir, la descripción de aquello que se dice, a partir de la manera en que es irrepetible y se inscribe en un contexto al momento de su formulación.
2. “¿Cuáles fueron las condiciones de este surgimiento?; ¿qué tipo de precio tuvo que pagarse?; ¿cuáles han sido los efectos de lo real?; ¿y de qué manera, al relacionar un cierto tipo de objeto con modalidades específicas del sujeto, se ha constituido el *«a priori histórico»* de una experiencia para un tiempo, un clima e individuos específicos?” (Foucault, 1985, p. 45). Este bloque de preguntas propone la descripción de los enunciados a partir de los sistemas de pensamiento, desde un interés particular en el estudio de los modos de objetivación y en las

maneras en que los sujetos se posicionan al interior de un campo del saber, incluidos los regímenes de materialidad que los condicionan. En otras palabras, la descripción de lo que se dice a partir de todo aquello que lo hizo posible.

3. “¿Cómo es que ha aparecido tal enunciado y ningún otro en su lugar?” (Foucault, 1985, p. 44). Esta pregunta sintetiza las dos anteriores.

¹⁵⁵ Una de las diferencias que Michel Foucault establece entre la arqueología y los análisis de la lengua, corresponde a que no busca el establecimiento de un sistema lingüístico, principalmente porque el *corpus* de enunciados de los que se sirve dicho análisis, también es susceptible de una descripción arqueológica. Otra de las diferencias estriba en que el análisis de un sistema lingüístico pretende, a partir de un conjunto finito de reglas, dar cuenta de un número eventualmente infinito de enunciados. En este sentido su pregunta de investigación sería: “¿Según qué reglas ha sido constituido tal enunciado y, por consiguiente, según qué reglas podrían construirse otros enunciados semejantes?”; en contraste, la arqueología pretende describir un conjunto finito de enunciados: los ya formulados. Otra de las diferencias consiste en que para la arqueología un enunciado no tiene que ser necesariamente una frase gramatical, es decir, para que algo sea considerado enunciado no es condición necesaria el que se tenga una estructura lingüística (de allí que, por ejemplo, asdf-ñlkj-asdf-ñlkj a pesar de no ser una frase gramatical, forme parte de los enunciados que aparecen en los manuales de mecanografía). Así mismo, Foucault establece una serie de diferencias entre la arqueología y los análisis lógicos, tal vez, la diferencia más llamativa consiste en que para la arqueología no es equivalente el enunciado a la proposición lógica, porque no es condición necesaria que tenga una estructura lógica (más si un enunciado no es necesariamente una frase gramatical). Por último, se ocupa de presentar las diferencias entre la arqueología y los análisis de los *speech act*. Una de ellas radica en que estos análisis dependen de la formulación (describen generalmente operaciones efectuadas por fórmulas como promesas, decretos, órdenes, contratos) y la arqueología estudia el enunciado según otros criterios que exceden el análisis de la formulación; otra diferencia radica en que la arqueología no considera que los enunciados sean equivalentes a los *speech act*, ya que con frecuencia hace falta más de un enunciado para efectuar un acto de habla. Foucault pensaba que: “Para el análisis lógico el enunciado es lo que queda, cuando se ha extraído y definido la estructura de la proposición; para el análisis gramatical, es la serie de elementos lingüísticos en la que se puede reconocer o no la forma de una frase; para el análisis de los actos del lenguaje, aparece como el cuerpo visible en que estos se manifiestan” (1985, pp. 140-145). En contraste, para la arqueología cada enunciado es un “acontecimiento” y su tarea consiste en preguntarse por la singularidad que lo hizo posible.

Propone la descripción del enunciado que se detenga en los campos enunciativos, en modos de objetivación y subjetivación; pero también, en lo que no se dijo, lo ausente en el discurso, lo olvidado.

La arqueología es una descripción de las relaciones de un conjunto de enunciados, comprende a cada enunciado como una “función” (siempre en relación con otros). Según Foucault: “no hay que asombrarse si no se ha podido encontrar criterios estructurados de unidad; porque no es en sí mismo una unidad sino una función que cruza un dominio de estructuras y unidades posibles, y que las hace aparecer, con contenidos concretos, en el tiempo y en el espacio” (1985, p. 145).

Para estudiar las relaciones entre enunciados, Michel Foucault propone tres niveles: primero, los “discursos”, comprendidos como un conjunto de enunciados; segundo, las “formaciones discursivas”, concebidas como un conjunto compuesto por un número limitado de discursos, que conforman un sistema de pensamiento; y tercero, las “prácticas discursivas”, entendidas como un conjunto de reglas anónimas (fijadas históricamente) que determinan la vida de los discursos (sus hábitos y costumbres) al interior de las formaciones discursivas.

El enunciado, pensado como función, es determinado por una agrupación de discursos (formación discursiva), que a su vez sigue unas reglas (prácticas discursivas). La descripción de estos conjuntos de discursos y de su coexistencia no se reduce a las relaciones internas tradicionales (relación significante/significado, nombre/cosa, proposición/referente, frase/sentido). En conclusión, se espera que la descripción de las formaciones y las prácticas discursivas permitan caracterizar la manera en que los enunciados se transforman históricamente (siguiendo una serie de leyes comunes) y rastrear las condiciones de surgimiento de cada acontecimiento discursivo singular, su campo de referencia. En este sentido, la arqueología se puede

comprender como la descripción del tablero de juego en el que se encuentran los enunciados, pretende: “hacer aparecer en su pureza el espacio en el que se despliegan los acontecimientos discursivos no es tratar de restablecerlo en un aislamiento que no se pueda superar; no es encerrarlo sobre sí mismo; es hacerse libre para describir en él y fuera de él juegos de relaciones” (Foucault, 1985, p. 47).

4.2.Descripción de las funciones de los enunciados: modalidad subjetiva, campos asociados y régimen de materialidad

Michel Foucault no hace uso de las formas tradicionales en que se analizan comparativamente los discursos: no emparenta, necesariamente, enunciados

que traten un mismo objeto¹⁵⁶ o una temática¹⁵⁷ similar; tampoco trata

¹⁵⁶ Foucault toma la precaución metodológica de evitar recurrir a cualquier agrupación de enunciados que generen la ilusión de un pasado progresivo (en especial a los que se les considera como referentes de un mismo objeto). En una entrevista sobre la prisión le preguntaron por qué conviene desprender las cronologías y las asociaciones históricas de toda perspectiva de progreso, a lo que contestó de la siguiente manera: “Es algo que debo a los historiadores de las ciencias. Adopto esta preocupación metodológica, ese escepticismo radical, pero sin agresividad, que tiene por principio no considerar el punto en que nos encontramos como el resultado de un progreso que tendría que reconstruirse en la historia. Adoptar respecto a nosotros mismos, en relación con nuestro presente, con lo que somos, aquí y ahora, ese escepticismo impide que se suponga que el presente es mejor, o que es más valioso que otros momentos históricos. Lo cual no excluye que se intenten reconstruir procesos causales, sino que se haga sin cargarlos de positividad, de valoración [...] yo no digo que la humanidad no progrese, lo que digo es que es un mal método plantearse cómo fue posible este progreso. El problema es más bien, ¿cómo sucedió esto? Lo que acontece ahora no es necesariamente mejor, ni más elaborado, o más lúcido, de lo que pasó otras veces” (Foucault, 1999, p. 309). Otro problema de agrupar dos o más enunciados según su referencia a un mismo “objeto” radica en que estos no están formados de una vez y para siempre. Es imposible que los enunciados se refieran a lo mismo si los objetos no han permanecido idénticos en el tiempo: se han modificado. En *Les mots et les choses*, Michel Foucault describe este problema de la valoración del progreso en las investigaciones históricas de la siguiente manera: “Nos imaginamos de buen grado que si estos nuevos dominios fueron definidos en el siglo pasado es porque un poco más de objetividad en el conocimiento, de exactitud en la observación, de rigor en el razonamiento, de organización en la investigación y en la información científica —todo esto ayudado, con un poco de suerte o de genio, por algunos descubrimientos felices— nos hicieron salir de una edad prehistórica [...] Pero si bien es posible hablar, desde el punto de vista de la racionalidad de los conocimientos, de prehistoria, con respecto a las positividades no puede hablarse más que de historia sin más” (2007, p. 219).

¹⁵⁷ Foucault también toma la precaución metodológica de no proponer agrupamientos de enunciados determinados exclusivamente a partir de una temática. En *L'archéologie du savoir* lo explica de la siguiente manera: “Sería un error, pues, sin duda, buscar en la existencia de estos temas, los principios de individualización del discurso [...] más que buscar la permanencia de los temas, de las imágenes y de las opiniones a través del tiempo, más que retrasar la dialéctica de sus conflictos para individualizar unos conjuntos enunciativos, ¿no se podría marcar más bien la dispersión de los puntos de elección y definir más allá de toda opción, de toda referencia temática, un campo de *posibilidades estratégicas*?” (Foucault, 1985, p. 60).

de relacionarlos según un criterio de forma o estilo¹⁵⁸ y (mucho menos) pretende aparentarlos porque pertenezcan a una misma arquitectura conceptual¹⁵⁹. Tampoco describe las relaciones que se establecen entre estos y sus respectivos agrupamientos utilizando conceptos “mágicos” como influencia, crisis, toma de conciencia, mentalidad o visión de mundo: “He intentado, como juego metódico [sostiene Foucault], privarme de estos recursos y, en consecuencia, me he esforzado por describir los enunciados, los grupos enteros de enunciados, revelando las relaciones de implicación, de exposición, de exclusión que podrían ligarlos” (Bellour, 1973, p. 65). Al pensar el enunciado como un campo de relaciones, en el que se agrupa en una serie de formaciones, determinadas por unas prácticas discursivas concretas, la arqueología se propone, entonces, describirlo como una función. Para llevar a cabo esta tarea estudia las funciones que cumple¹⁶⁰, tres de ellas son de suma importancia: la relación con el sujeto, la relación con el campo asociado y la relación con la materialidad¹⁶¹. Me detendré

¹⁵⁸ Foucault evita proponer agrupamientos de enunciados determinados exclusivamente por el estilo, según el mismo tipo de análisis, la misma mirada, el mismo sistema de transcripción de lo que se percibe, el mismo vocabulario o el mismo juego de metáforas. Para él, no se puede establecer una “unidad discursiva” según la “forma” del enunciado, ya que esta no da cuenta del conjunto de reglas que lo hacen posible.

¹⁵⁹ Por último, Foucault toma la precaución metodológica de evitar proponer agrupamientos de enunciados según una arquitectura conceptual, como si dependieran de la coherencia de un sistema, en la cual se deben encontrar unos conceptos ordenados permanentemente. Según Foucault, estos agrupamientos no pueden dar cuenta de la aparición de nuevos conceptos, incluso pueden ser incompatibles con la arquitectura de conceptos generales y abstractos que pretenden determinar todos los demás.

¹⁶⁰ Foucault presenta el estudio de los enunciados con las siguientes palabras: “Se trata de captar el enunciado en la estrechez y singularidad de su acontecer; de determinar las condiciones de su existencia, de fijar sus límites de una manera más exacta, de establecer sus correlaciones con los otros enunciados que pueden tener vínculos con él, de mostrar qué otras formas de enunciación excluye” (1985, p. 45).

¹⁶¹ Foucault resume este procedimiento descriptivo de la siguiente manera: “Al examinar el enunciado, lo que se ha descubierto es una función que se apoya sobre conjuntos de signos, que

brevemente en cada una:

a. Modalidad subjetiva

Para la arqueología todo enunciado se relaciona con una posición subjetiva. La descripción de la relación enunciado/sujeto se llama modalidad enunciativa. Se debe tener en cuenta que no se trata de un análisis del sujeto grammatical, tampoco, del sujeto entendido como intención o conciencia parlante (no hay que concebir el sujeto del enunciado como idéntico al autor de la formulación). La descripción de la modalidad enunciativa trata de evitar el recurso al “sujeto trascendental” y a la “subjetividad psicológica”. A la hora de estudiar la modalidad enunciativa, la arqueología propone realizar una descripción que se detenga en tres aspectos: (i) el *estatuto del hablante*, un estudio de las características de los individuos que tienen el derecho reglamentario y tradicional para pronunciar un discurso; (ii) las *instituciones* que determinan al hablante, es decir, los sistemas sociales que normalizan y le permiten circular el discurso; y (iii) la *posición del sujeto*, la situación del sujeto respecto a un dominio de objetos (si es parte de los objetos de estudio o si es destinado a ser sujeto cognosciente, es decir, a aproximarse a algo y tratarlo como objeto).

Debe tenerse en cuenta que Foucault se propone caracterizar el sujeto del enunciado como una “función vacía”, se trata de una “posición” que se puede ocupar por individuos diferentes; por esta razón, más que interesarse

no se identifica ni con la “aceptabilidad” grammatical ni con la corrección lógica, y que requiere, para ejercerse: un referencial (que no es exactamente un hecho, un estado de cosas, ni aún siquiera un objeto, sino un principio de diferenciación); un sujeto (no la conciencia parlante, no el autor de la formulación, sino una posición que puede ser ocupada, en ciertas condiciones, por individuos diferentes); un campo asociado (que no es el contexto real de la formulación, la situación en que ha sido articulada, sino un dominio de coexistencia para otros enunciados); una materialidad (que no es únicamente la sustancia ni el soporte de la articulación, sino un estatuto, unas reglas de transcripción, unas posibilidades de uso y de reutilización)”. (1985, p. 194).

en el estudio del sujeto como algo inmutable, se preocupa por caracterizar el espacio (el modo o modalidad) desde el que habla: “En el análisis propuesto de las diversas modalidades de enunciación, en lugar de remitir a la síntesis o función especificadora de un sujeto, manifiesta su dispersión” (Foucault, 1985, p. 89).

b. Campo asociado

Para la arqueología todo enunciado se relaciona con un campo asociado. No se trata de un análisis del contexto (real o verbal) de la formulación y tampoco de las situaciones en las que ha sido posteriormente articulado, sino de la propuesta de realizar una descripción que se detenga en: (i) las formulaciones en las que se “inscribe” el enunciado: el juego de réplicas que forman una conversación; (ii) las formulaciones a las que se “refiere” el enunciado (implícitamente o explícitamente); (iii) las formulaciones que “prepara” el enunciado para que puedan tener una formulación posterior; y (iv) las formulaciones entre las que se ordena, se “eclipsa” o se sacrifica el enunciado.

Cuando se identifica un dominio de “coexistencia” entre enunciados se puede describir ese campo asociado como una “trama compleja” en tres niveles: (i) las “sucesiones” de enunciados: para describirlas se debe estudiar la manera en que los enunciados se hallan repartidos en “series” lineales (la forma en que se ordenan las inferencias, implicaciones, razonamientos, descripciones y esquemas); (ii) la “coexistencia” de enunciados: para su descripción se estudia el tipo de dependencia existente entre ellos (hipótesis/verificación, aserción/crítica, ley general/aplicación particular, etcétera.); (iii) los “procedimientos de intervención” de enunciados: para ello se considera caracterizar el “esquema retórico” al que pertenecen, es decir, la arquitectura del texto, el encadenamiento de las descripciones, deducciones y definiciones. Estos procedimientos determinan los campos asociados de un enunciado que Foucault comprende como un dominio más amplio que el contexto del autor, se trata de una red discursiva (donde es

indiferente que el enunciado se refiera a un elemento ficticio o material).

c. Régimen de materialidad

Para la arqueología todo enunciado se relaciona con una “materialidad” determinada, propone la descripción detallada de dos aspectos: por un lado, el “estatuto de cosas y objetos”, conformado por las reglas de “transcripción”, las posibilidades de utilización y reutilización del enunciado (este estatuto no es definitivo y, por lo tanto, es modificable, relativo y siempre susceptible a revisión); por otro, el campo de “estabilización de instituciones materiales”, comprendida como la reinscripción y transmisión del enunciado (este campo define esquemas de utilización y reglas de empleo, la constelación en que el enunciado desempeña un papel).

Estos procedimientos, entre otros, determinan la materialidad de un enunciado. Si bien es preciso describir el soporte, la sustancia, el lugar y la fecha, el posicionamiento espacio-temporal individual del enunciado (debido a que el enunciado es un acontecimiento que no se repite en lo referente a su formulación), también lo es describir su existencia material: los campos en que ha circulado, en que se ha utilizado, modificado, integrado a otros enunciados, inscrito en luchas sociales y, en general, los campos en que se ha repetido su enunciación.

4.3. Descripción de archivos: prácticas discursivas y positividad

Una vez expuestos los procedimientos utilizados para pensar las funciones de los enunciados, me puedo detener en sus agrupaciones. Michel Foucault, en una de las entrevistas concedidas a Bellour, al comentar las conclusiones que extrajo de la publicación de *Les mots et les choses*, declara que su trabajo (en especial la descripción de enunciados y sus relaciones) lo llevó a descubrir una serie de campos discursivos determinados históricamente.

Las cosas eran mucho más complicadas de lo que había creído en las dos primeras obras, que los ámbitos discursivos no obedecían siempre a estructuras que fueran comunes a sus ámbitos prácticos e institucionales asociados, y que, al contrario, obedecían a estructuras comunes a otros ámbitos epistemológicos, que había como una especie de isomorfismo de una época determinada. De suerte que nos hallábamos ante dos ejes de descripción perpendiculares: el de los modelos teóricos comunes a varios discursos, el de las relaciones entre el ámbito discursivo y el ámbito no discursivo. (Bellour, 1978, p. 80)

Hasta ahora he presentado la manera en que la arqueología analiza los enunciados desde dos perspectivas: por un lado, se estudia la relación con los modelos teóricos cercanos (enunciado/campo asociado); por otro, su relación con ámbitos no discursivos (enunciado/materialidad). Ahora quisiera detenerme en el interés que manifiesta Foucault por la manera en que un campo discursivo se relaciona, estrechamente, con otros campos discursivos. Estos campos siguen una serie de leyes formales, que determinan un modelo teórico común para ámbitos discursivos diferentes (isomorfismos); leyes que pueden estudiarse a partir de la positividad de los discursos, sus prácticas discursivas y la manera en que conforman un archivo histórico.

a. Positividad (a priori histórico)

La arqueología describe la relación entre un campo discursivo y aquellos que le son familiares a pesar de que los supongamos distantes en un primer momento. Tal vez, el ejemplo más llamativo de la manera en que ámbitos discursivos aparentemente disímiles se entrelazan, lo presente el filósofo francés en *Les mots et les choses*; allí encuentra “isomorfismos” entre los discursos en torno al lenguaje, la naturaleza y las riquezas (cada uno de estos campos, como recordará el lector, preparan el terreno de las ciencias humanas). Foucault llama a ese suelo

común —a esos isomorfismos en el que se relacionan los discursos— un *a priori histórico*, una positividad¹⁶²:

Las obras diferentes, los libros dispersos, toda esa masa de textos que pertenecen a una misma formación discursiva —y tantos autores que se conocen y se ignoran, se critican, se invalidan los unos a los otros, se despojan, coinciden, sin saberlo y entrecruzan obstinadamente sus discursos singulares en una trama de la que no son dueños, cuya totalidad no perciben y cuya amplitud miden mal—, todas esas figuras y esas individualidades diversas no se comunican únicamente por el encadenamiento lógico de las proposiciones que aventuran, ni por la recurrencia de los temas, ni por la terquedad de una significación transmitida, olvidada, redescubierta; se comunican por la forma de positividad de su discurso. (Foucault, 1985, p. 215)

Este hallazgo (una positividad que relaciona los discursos aparentemente disímiles de una época) no solo permite identificar un modelo teórico común a discursos comunes, sino que se establece como una masa documental que antecede su estudio. Este campo es llamado por el filósofo *a priori historique* y tiene dos elementos aparentemente incompatibles: por un lado, *a priori*, que hace referencia a aquello que determina las modalidades de existencia de los discursos (no se entiende con un conocimiento que no

¹⁶² En *L'archéologie du savoir*, Foucault propone describir la positividad de los discursos a partir de tres leyes que no trataré con detenimiento, pero que quisiera esbozar: (i) “La ley de rareza”, determina cómo un enunciado obedece ya sea a una pléthora de significados o a un significante único. (ii) “La ley de exterioridad”, que se ocupa de regular las regiones de exterioridad del enunciado, que no se reducen a las opiniones comunes, ni a las representaciones colectivas (se trata de la descripción del conjunto de las cosas dichas en sus relaciones, singularidades, transformaciones, entrecruzamientos). (iii) “La ley de acumulación”, que se ocupa del modo de existencia de los enunciados, la manera en que subsisten, en que se conservan, en que se utilizan, en que son olvidados y en que son destruidos.

necesita de la experiencia para ser aprendido); y, por otro, “histórico”, que pone de manifiesto el hecho de que los discursos no obedecen a un dominio estático e intemporal: “el *a priori* de las positividades no es solamente el sistema de una dispersión temporal; él mismo es un conjunto transformable” (Foucault, 1985, p. 215)¹⁶³. De allí que este concepto no pretenda constituirse como una función “trascendente”, sino como una figura puramente “empírica”¹⁶⁴. Se trata de dar cuenta “del hecho de que el discurso no tiene únicamente un sentido y una verdad, sino una historia” (1985, p. 256). La arqueología estudia la manera en que un discurso se acoge o excluye (utiliza u olvida) una estructura formal particular.

Un *a priori* que sería no condición de validez para unos juicios, sino condición de realidad para unos enunciados. No se trata de descubrir lo que podría legitimar una aserción, sino de liberar las condiciones de emergencia de los enunciados, la ley de su coexistencia con otros, la forma específica de su modo de ser, los principios según los cuales subsisten, se transforman y desaparecen. 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. (Foucault, 1985, p. 217)

¹⁶³ En la entrevista realizada a Miguel Morey para esta investigación, le pregunté: ¿Qué entiende Foucault por *a priori histórico*? A lo que me respondió: “Foucault usa el término “a priori” remitiéndose a Kant, y entendiendo por tal las condiciones trascendentales de toda experiencia. Pero al añadirle el adjetivo “histórico” abre una paradoja grave al respecto, ya que se trata entonces de condiciones trascendentales que no son “previas” a toda experiencia, sino que se desprenden de ella, se dan en ella y se modifican como tales en tanto que acontecimientos” (Morey, 2012, p.1).

¹⁶⁴ En otro apartado de *L'archéologie du savoir*, Foucault señala que: “Este *a priori* no escapa a la historicidad: no constituye, por encima de los acontecimientos, y en un cielo que estuviese inmóvil, una estructura intemporal; se define como el conjunto de las reglas que caracterizan una práctica discursiva: ahora bien, estas reglas no se imponen desde el exterior a los elementos que relacionan; están comprometidas en aquello mismo que ligan; y si no se modifica con el menor de ellos, los modifican, y se transforma con ellos en ciertos umbrales decisivos” (1985, p. 217).

b. Prácticas discursivas

El estudio del conjunto de enunciados —en su positividad o *a priori* histórico— se centra en el análisis de las prácticas discursivas, las cuales se pueden comprender como una serie de reglas que determinan los discursos y sus agrupamientos. La arqueología estudia las leyes que determinan el comportamiento de los enunciados en tres registros: por un lado, se ocupa de la historia de los “objetos de estudio” de los discursos, su régimen de existencia (sus delimitaciones y singularidades, sus instancias de surgimiento y desaparición)¹⁶⁵; por otro lado, se ocupa de estudiar los “conceptos” que se abordan en los discursos, prestando especial atención a la arquitectura conceptual a la que pertenecen (se trata de describir un juego de relaciones, sin describir concepto por concepto de manera individual o inscribirlo en un “horizonte de idealidad”); y finalmente, estudia las “estrategias” de los discursos según su coherencia, su rigor y su estabilidad (tanto sus contradicciones, incompatibilidades, equivalencias y analogías, como sus dominios de aplicación)¹⁶⁶.

¹⁶⁵ A la hora de tratar la relación enunciado/objeto, la arqueología se propone llevar a cabo una descripción que se detenga en tres aspectos: (i) las “instancias de emergencia”: en la cual los objetos se describen teniendo en cuenta las experiencias (por ejemplo, la locura) y las emergencias teóricas que los determinan (el surgimiento de los códigos conceptuales, los tipos de teorías y los estatutos) (ii) las “instancias de delimitación”: comprende la descripción de las instituciones, las ciencias y las disciplinas que los determinan; (iii) las “instancias de especificación”: donde se describe el sistema que ordena y clasifica el discurso que trata un determinado objeto . Estos procedimientos abordan “el objeto” de un enunciado. Debe tenerse en cuenta que esta manera de caracterizar el “objeto” no se reduce a la descripción de las relaciones primarias: “las cosas”, ni a las relaciones secundarias o reflexivas: “las palabras”. El análisis no se reduce a la parcialización que puede surgir de esa dualidad, ni a los simples hechos de uso de un determinado léxico.

c. Archivo

Después de caracterizar el concepto de positividad, en tanto *a priori* histórico y de prácticas discursivas, Michel Foucault acuña el concepto de “archivo”, el cual ha tenido mayor perdurabilidad en el campo de las artes. En una entrevista con Bellour, el filósofo francés confiesa: “mi objeto no es el lenguaje sino el archivo, es decir, la existencia acumulada de discursos” (Foucault, 1973, p. 80). Ahora bien, ¿qué se entiende por la existencia acumulada de los discursos? No se refiere a la simple aglomeración de documentos —como lo quisiera una historiografía anticuaria—, sino a la manera en que estos “existen”, es decir, a la forma en que se relacionan, en que ese cúmulo de discursos hacen surgir un “sistema de discursividad” (es decir, un sistema del cual depende la enunciabilidad, el funcionamiento, la formación y la transformación de los enunciados). Foucault lo caracteriza en extenso con las siguientes palabras:

Por ese término, no entiendo la suma de todos los textos que una cultura ha guardado en su poder como documentos de su propio pasado, o como testimonio de su identidad mantenida; no entiendo tampoco por él las instituciones que, en una sociedad determinada, permiten registrar y conservar los discursos cuya memoria se quiere

¹⁶⁶ A la hora de tratar la relación Enunciado/estrategia la arqueología propone realizar una descripción que se detenga en tres aspectos: (i) la “difracción”, que en un discurso está determinada por los “puntos de incompatibilidad” en tanto contradicciones e inconsecuencias que se pueden encontrar entre dos enunciados pertenecientes a la misma formación discursiva; los “puntos de equivalencia”, cuando dos enunciados han sido formados de la misma manera y los “puntos de enganche”, cuando un enunciado deriva otro en una nueva sistematización. (ii) Las “instancias” específicas de decisión, las cuales dependen del sistema formal, el modelo concreto, la relación del discurso con otros discursos —analogía, oposición, complemento y la delimitación recíproca— singularidades, o señales distintivas en los dominios, métodos, instrumentos, dominios de aplicación. (iii) Finalmente, las “relaciones del discurso con lo no discursivo”. Para describir las relaciones del discurso con lo no discursivo, se debe tener en cuenta la función del discurso en las prácticas no discursivas, el régimen que determina la apropiación del discurso y el posicionamiento del deseo en el discurso.

guardar y cuya libre disposición se quiere mantener. Más bien, es por el contrario lo que hace que tantas cosas dichas, por tantos hombres desde hace tantos milenios, no haya surgido solamente según las leyes del pensamiento, o por el solo juego de las circunstancias, por lo que no son simplemente el señalamiento, al nivel de las actuaciones verbales de lo que ha podido desarrollarse en el orden del espíritu o en el orden de las cosas; pero que han aparecido gracias a todo un juego de relaciones que caracterizan propiamente el nivel discursivo; que en lugar de ser figuras adventicias y como injertadas un tanto al azar sobre procesos mudos, nacen según regularidades específicas: en suma, que si hay cosas dichas, no se debe preguntar su razón inmediata a las cosas que se encuentran dichas o a los hombres que las han dicho, sino al sistema de la discursividad, a las posibilidades y a las imposibilidades enunciativas que este dispone. El archivo es en primer lugar la ley de lo que puede ser dicho, el sistema que rige la aparición de los enunciados como acontecimiento singular.

(Foucault, 1985, p. 219)

Foucault propone el estudio del archivo en tres registros: por un lado, como aquello que permite que los discursos se amontonen indefinidamente en una “multitud amorfa”; por otro, como lo que evita que se inscriban en una “linealidad sin ruptura” (y que en pro de la coherencia desaparezcan como si se trataran de “accidentes externos”); y, en última instancia, como lo que permite que los discursos “se agrupen en figuras distintas, se compongan las unas con las otras según relaciones múltiples, se mantengan o se esfumen según regularidades específicas” (Foucault, 1985, p. 220). Todo ello haciendo evidente que sufren distintos tipos de actualización, hasta el punto de confundirse en una especie de red anacrónica: “unas que brillan con gran intensidad como estrellas cercanas, nos vienen de hecho de muy lejos, en tanto que otras, contemporáneas, son ya de una extrema palidez” (1985, p. 220). El estudio de estos agrupamientos y relaciones permiten identificar la manera en que se comportan los enunciados (cómo se integran, mezclan o excluyen entre sí).

CAPÍTULO 5.

Clasificar y desclasificar

Antes de utilizar las nociones, precauciones y análisis propuestos por Michel Foucault, surge la pregunta: ¿por qué tantas molestias teóricas?, ¿por qué seguir procedimientos tan elaborados?, ¿por qué tomar el riesgo de utilizar una herramienta que no pretende su acabamiento?, ¿por qué renunciar al uso de las nociones y metodologías, en apariencia, más seguras? Parte de estas preguntas ya fueron formuladas; incluso, en una ocasión le preguntaron a Foucault directamente: ¿Cuáles son las novedades que se pueden encontrar en sus trabajos históricos? ¿Qué es aquello que solo se podría lograr gracias a sus experimentaciones teóricas? Para sorpresa de muchos, Foucault contesta de una manera esquemática:

1. Los historiadores que se plantean el difícil problema de la periodicidad, se han dado cuenta de que la periodicidad manifiesta, proclamada por las revoluciones políticas, no siempre era la mejor forma metodológica de división posible.

2. Cada periodicidad divide en la historia cierto nivel de acontecimientos, y a la inversa, cada grupo de acontecimientos invoca su propia periodicidad. Éste es un conjunto de problemas delicados, ya que según el nivel que se escoja, se han de delimitar periodicidades distintas, y según la periodicidad que se escoja, se alcanzarán niveles diferentes. Se llega así a la metodología compleja de la discontinuidad.
3. La vieja oposición tradicional entre las ciencias humanas y la historia (las primeras estudiaban lo sincrónico o evolutivo, la segunda analizaba la dimensión del gran cambio incesante) desaparece; el cambio puede ser objeto de análisis, el discurso histórico se llena de análisis tomados de la etnología y de la sociología, de las ciencias humanas.
4. Se introducen en el análisis histórico tipos de relaciones y de modos de vinculación más numerosos que la relación causal universal con la que se quería definir el método histórico. (Droid, 2006, p. 63)

Estas rutas se abrieron después de “desmantelar” la vieja imagen de la historia monumental. La arqueología consiste, precisamente, en la creación de nuevas periodizaciones que describen formaciones y prácticas discursivas concretas (tomando distancia de criterios ideológicos); no pretende abarcar la totalidad de lo humano, formula nuevas periodizaciones gracias a descripciones detenidas, localizadas y enriquecidas por otras disciplinas; no solo se opone a ese prejuicio según el cual una teoría general de la “discontinuidad” no es posible, sino que permite que se formulen historias olvidadas, micro-historias, contra-historias y anti-historias. En otras palabras, no se trata solo de la oposición a un prejuicio, sino de crear opciones para describir una serie de discursos que se pasaban por alto. Foucault pensaba que: “de esta manera, quizás por primera vez, existe la posibilidad de analizar como objeto un conjunto de materiales que han ido depositándose en el curso del tiempo en forma de signos, de rastros, de instituciones, de prácticas, de obras, etc.” (2006, p. 67).

Se puede añadir otro aliciente en esta búsqueda: Michel Foucault, en *Les mots et les choses*, sostiene una hipótesis que ha sido sumamente polémica: ¿Y qué tal que el pensamiento en el cual nos movemos (ese suelo mudo, ese teatro) obedezca a una “experiencia del orden” determinada por los códigos de cada cultura, y qué tal que dicha experiencia (por más que desee permanecer invisible) se encuentre implícita en todas nuestras maneras de elaborar conocimientos, y si de hecho, no existiera (ni aun para la más ingenua de las experiencias), ninguna semejanza, ninguna distinción, que no fuera resultado de una operación precisa y de la aplicación de un criterio previo?¹⁶⁷ De ser así la arqueología no solo es posible, sino necesaria. Tanto para los ámbitos tratados por el filósofo francés (del lenguaje, la naturaleza y la riqueza) como para cualquier otro, un procedimiento arqueológico permite describir esas luchas perpetuas entre las teorías generales del orden (de cada época) y sus límites. Para llevar a cabo una arqueología no se puede pasar por alto (una vez fundada la sospecha) la posibilidad de dar cuenta de ese enfrentamiento, entre el orden y caos, porque es allí donde surgen las discontinuidades.

¹⁶⁷ En otro apartado de *Les mots et les choses*, Michel Foucault se pregunta, apuntando en la misma dirección: “Cuando levantamos una clasificación reflexionada, cuando decimos que el gato y el perro se asemejan menos que dos galgos, aun si uno y otro están en cautiverio o embalsamados, aun si ambos corren como locos y aun si acaban de romper el jarrón, ¿cuál es la base a partir de la cual podemos establecerlo con certeza? ¿A partir de qué «tabla», según qué espacio de identidades, de semejanzas, de analogías, hemos tomado la costumbre de distribuir tantas cosas diferentes y parecidas? ¿Cuál es esta coherencia —que de inmediato sabemos no determinada por un encadenamiento *a priori* y necesario, y no impuesta por contenidos inmediatamente sensibles? Porque no se trata de ligar las consecuencias, sino de relacionar y aislar, de analizar, de ajustar y de empalmar contenidos concretos; nada hay más vacilante, nada más empírico (cuando menos en apariencia) que la instauración de un orden de las cosas; nada exige una mirada más alerta, un lenguaje más fiel y mejor modulado; nada exige con mayor insistencia que no nos dejemos llevar por la proliferación de cualidades y de formas” (2007, p. 5).

Tal vez existe un último aliciente para emprender una arqueología. Al recordar las primeras líneas de *Les mots et les choses*, en las cuales Foucault cita un texto de Jorge Luis Borges (1899-1986) se puede observar cómo la arqueología, al describir esas teorías generales del orden, de alguna manera toma distancia de ellas y anuncia cómo emerge un nuevo pensamiento. El texto de Borges consiste en una enumeración, en la cual, las series, las categorías e incluso, las preposiciones “en” y “sobre” no obedecen a su uso familiar, no es posible encontrar en esa clasificación un “sentido preciso” o “un contenido assignable”. Lo significativo de *Les mots et les choses* es que encuentra en la célebre enciclopedia china borgeana el rastro de un pensamiento extraño, y, por lo tanto, no se reduce a enjuiciar un texto literario a partir de la confusión que provoca (de su ilegibilidad u oscuridad):

Lo imposible no es la vecindad de las cosas, es el sitio mismo en el que podrían ser vecinas. Los animales i) que se agitan como locos, j) innumerables, k) dibujados con un pincel finísimo de pelo de camello ¿en qué lugar podrían encontrarse, a no ser en la voz inmaterial que pronuncia su enumeración, a no ser en la página que la transcribe? ¿Dónde podrían yuxtaponerse a no ser en el no-lugar del lenguaje? Pero éste, al desplegarlos, no abre nunca sino un espacio impensable. (Foucault, 2007, p. 5)

El hallazgo de este espacio impensable, debe conducir al límite de la “angustia” a quienes suponen que la historia tiene una forma única e imperecedera (que obedece a un cúmulo de racionalidad, al juego de la repetición y la continuidad, a la arbitrariedad de la historia global que condiciona lo que perdura y lo que se olvida, la teoría y la práctica), porque, en definitiva, se trata de un estremecimiento: “la risa que sacude, al leerlo, todo lo familiar al pensamiento, al nuestro: al que tiene nuestra edad y nuestra geografía” (Foucault, 2007, p. 1). Ante el filósofo aparece una clasificación imposible que le recuerda, a pesar de todo, que las formas tradicionales de ordenar, clasificar y conocer son mutables, orgánicas y finitas como todo lo humano. En este sentido, las formas de conocer del individuo están sufriendo una

mutación: “lo que se ve de golpe, lo que, por medio del apólogo [del texto de Borges], se nos muestra como encanto exótico de otro pensamiento, es el límite del nuestro: la imposibilidad de pensar esto” (Foucault, 2007, p. 6). Michel Foucault concluye que la arqueología, al describir los órdenes establecidos, los desmantela:

Instaura una primera distancia con relación a ellos, les hace perder su transparencia inicial, cesa de dejarse atravesar pasivamente por ellos, se desprende de sus poderes inmediatos e invisibles, se libera lo suficiente para darse cuenta de que estos órdenes no son los únicos posibles ni los mejores; de tal suerte que se encuentra ante el hecho en bruto de que hay, por debajo de sus órdenes espontáneos, cosas que en sí mismas son ordenables, que pertenecen a cierto orden mudo, en suma, que hay un orden. [...] En el fondo de este orden, considerado como suelo positivo, lucharán las teorías generales del ordenamiento de las cosas y las interpretaciones que sugieren. (2007, p. 6)

La crítica a la historia y el análisis del discurso no solo abre el camino de la arqueología, sino que invita a trasegar una nueva ruta que había permanecido intransitada en el campo de la historia. La descripción de los enunciados, discursos, formaciones y prácticas discursivas se presenta como una estrategia que posibilita el estudio de los archivos históricos y permite desmantelar los prejuicios del presente, sin evadir las transformaciones del pensamiento y su inexorable discontinuidad.

*** *fin* ***