

# Impronta, significado y alcances de la arqueología en Michel Foucault

Innovation, significance and reaches of Michel  
Foucault's archaeology

IGNACIO BÁRCENAS MONROY<sup>1</sup>

*No tenemos acceso a lo exterior, pero lo exterior siempre  
nos ha tocado ya la cabeza, siendo lo que se precipita.*

M. Blanchot

**Resumen.** El artículo pretende, en primer término, esclarecer brevemente la apuesta arqueológica de Foucault en sus puntos medulares para, después, medir sus alcances estrictamente filosóficos dentro de una ontología histórica del presente. Para ello, se estudia la irrupción del análisis arqueológico dentro del panorama filosófico, y se exponen los componentes de la arqueología en tanto modo de investigación; finalmente, se estudian las interrogantes a que da lugar tal planteamiento.

**Palabras clave:** filosofía contemporánea, Michel Foucault, arqueología (filosófica), ontología del presente.

**Abstract.** *The purpose of this paper is to, first, briefly clarify Foucault's archaeological position in its medullar points. Secondly, to measure its strictly philosophical achievements within what could be call ontology of the present. In order to do so, the irruption of the archaeological analysis inside the philosophical panorama is studied, as well as the components of Archaeology are exposed as a way of investigation; finally, the questions raised from such insight are studied.*

**Keywords:** *Contemporary Philosophy, Michel Foucault, (Philosophical) Archaeology, Ontology of the present*

## Introducción

Una exposición de la arqueología de Michel Foucault sin atender la idea directriz de su pensamiento sería propio de una mirada estrecha. Antes de explicar lo que la arqueología significa, es necesario enmarcarla dentro de aquello que obedece a la inquietud central de la apuesta foucaultiana, en otras

<sup>1</sup> Centro de Investigación en Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de México. Correo electrónico: [tuvateseris@yahoo.com.mx](mailto:tuvateseris@yahoo.com.mx).

palabras, se trata de conectar la arqueología con el proyecto “global” de Foucault. De otra forma, se caería en el error de entender la arqueología como una simple etapa en el pensamiento de Foucault, que no tendría nada que ver con las otras etapas en las cuales se ha dividido esta obra en los diferentes estudios eruditos que se le han dedicado. El pensamiento de Foucault suele ser dividido, para su estudio, en tres periodos: arqueológico, genealógico y el de la ética. Esta clasificación obedece a propósitos académicos o didácticos, según el caso; sin embargo, deja mucho que desear en cuanto a una comprensión completa de la apuesta del pensador francés. Si bien hay diferencias evidentes entre la arqueología, la genealogía y el periodo de la ética, éstas no son decisivas, pues los periodos no se pueden confrontar uno con otro como si fueran etapas que por orden de evolución se han ido sobreponiendo.<sup>2</sup> El mismo Foucault señala: “Yo no procedo por deducción lineal, sino más bien por círculos concéntricos, y voy tan pronto hacia los más exteriores, tan pronto hacia los más interiores” (Foucault, 1970: 193). En este sentido probablemente Deleuze tenga razón al decir: “Ainsi les trois grandes instances que Foucault distinguera successivement, *Savoir, Pouvoir et Subjectivité*, n’ont nullement des contours une fois pour toutes, mais sont des chaînes de variables qui s’arrachent les unes aux autres” (Deleuze, 2003: 316).

Dichas estas observaciones, cabe preguntar: ¿en qué consiste la tarea principal que Foucault se ha impuesto? Foucault escribe:

Mais qu’est-ce donc que la philosophie aujourd’hui -je veux dire la activité philosophique- si elle n’est pas le travail critique de la pensée sur elle-même? Et si elle ne consiste pas, au lieu de légitimer ce qu’on sait déjà, à entreprendre de savoir comment et jusqu’où il serait possible de penser autrement? (Foucault, 1984: 16).

Aquí se observa cómo la filosofía va a ser retomada no tanto como una forma de legitimar el saber, sino considerada como aquello que marca el límite a partir del cual puede darse lugar a otra cosa, a otro tipo de pensamiento, el pensamiento visto como una empresa política capaz de desembarazarnos de nuestras sujeciones, que se empeñan en arrojarnos a un estado de conformismo. Sabemos que Foucault presentaba sus trabajos como posibilidades, el acento condicional de su manera de escribir es una prueba de ello, llega a decir incluso que su trabajo

<sup>2</sup> Es el caso del ya clásico estudio de Dreyfus y Rabinow (1988); véase también la “Introducción” de Miguel Morey a *Tecnologías del yo...* (1990).

histórico —que no de historiador— debe considerarse como un “protocole d’un exercice”, es decir, aquello que necesita retomarse y corregirse. De otra manera nos encontraríamos con el planteamiento de una teoría que habría que seguir y en ese mismo instante, por esa misma actitud, justificar. La filosofía no es el juego de las repeticiones —sea por medio de la interpretación, o sea a través de la formalización—, la filosofía exige ser algo más, una tarea que implique nuestro propio ser. Foucault se suscribiría a aquello de lo que hablaba Deleuze:

L’histoire de la philosophie a toujours été l’agent de pouvoir dans la philosophie, et même dans la pensée. Elle a joué le rôle de répresseur: comment voulez-vous penser sans avoir lu Platon, Descartes, Kant et Heidegger, et le livre de tel ou tel sur eux? Une formidable école d’intimidation qui fabrique des spécialistes de la pensée, mais qui fait aussi que ceux qui restent en dehors se conforment d’autant mieux à cette spécialité dont ils se moquent. Une image de la pensée, nommée philosophie, s’est constituée historiquement, qui empêche parfaitement le gens de penser (Deleuze y Parnet, 1996: 19-20).

La repetición de lo que ya ha sido dicho, y esto indefinidamente, lo único que promueve es el olvido del pensar. El pensar ya a nadie interesa, sólo a los que se les paga para ello, a los filósofos, esos especialistas que además nos dan una conformidad y una imagen para someternos. La filosofía ha perdido así su dimensión meramente filosófica, ha dejado de ser una actividad del pensamiento para convertirse en una labor de profesor universitario; por ello es necesario dar a la filosofía su verdadero rostro, es decir, vincularla al riesgo del pensar. Hay que subrayar que de lo anterior no debe pensarse que se cae en una disposición de superioridad, de decir: “ellos son los equivocados, nosotros detentamos la verdadera filosofía”; de lo que aquí se trata es de reestablecer la importancia del pensar con miras a hacer de la vida propia una obra de arte, es decir, un acto de creación. Así pues, el ejercicio de Foucault se delinea de la siguiente forma: “C’était un exercice philosophique: son enjeu était de savoir dans quelle mesure le travail de penser sa propre histoire peut affranchir la pensée silencieusement et lui permettre de penser autrement” (Foucault, 1984: 17). Pero, en todo caso, ¿qué significa pensar para Foucault, si de lo que se trata es de pensar de otra manera? La función de la arqueología consiste en un modo de análisis que permite diagnosticar el presente, es decir, eso que nosotros mismos somos. Una vez que se haya hecho tal diagnóstico, entonces sí, se podría vislumbrar alguna forma de planear una línea de fuga mediante la cual podamos escapar a las ataduras de nuestra manera (moderna) de pensar. En la arqueología se manifiestan dos esferas dentro de las

“epistemes”: lo visible y lo enunciable. Lo que se ve no es lo que se dice, y viceversa, entre lo que se ve y se dice se encuentra el pensamiento, pero el pensamiento así concebido proviene del afuera, pensar entonces es llamar al afuera e introducirlo en nuestro “orden”, por lo menos en la medida en que éste pueda soportarlo.

En este contexto se propone leer la arqueología; ella nos ayuda a plantearnos lo que somos, pero no como un mero saber preparatorio, sino como lo que decididamente busca transformarse, pues “pretender saber lo que somos es lo que nos insta a pensar ya de otra manera” (Gabilondo, 1990: 7).

## 1. Arqueología e historia

La historia en la época clásica era un dato marginal, actuaba como algo exterior al saber. No era un problema propiamente dicho y, si llegaba a serlo, tenía el dato de lo no conveniente, de lo negativo. Esto no quiere decir que nunca se haya reflexionado sobre ella; una mirada a las diferentes filosofías de la historia podría demostrar lo contrario. Lo que se quiere advertir es que la historia no era la condición de posibilidad del saber. El modo de ser del saber en la época clásica era articulado por la relación que se establecía entre la representación de los signos y la *mathesis*, entendida como una ciencia general del orden. En este sentido puede decirse que el orden clásico representaba el Orden (véase Foucault, 1966: 64-91). Por otra parte, el espacio donde se manifestaba este modo de ser del saber era el “cuadro”. El cuadro, a su vez, es un espacio “permanente” donde se distribuyen las identidades y diferencias con arreglo a su complejidad, para formar posteriormente un orden.

En el siglo XIX las cosas eran completamente distintas. El XIX fue el siglo de la historia. De aquí en adelante la historia se incorpora a los órdenes empíricos, prescribiéndoles una profundidad constitutiva. “Tout comme l’Ordre dans la pensée classique n’était pas l’harmonie visible des choses, leur ajustement, leur régularité ou leur symétrie constatés, mais l’espace propre de leur être et ce qui, avant tout connaissance effective, les établissait dans le savoir, de même l’Histoire, à partir de XIX<sup>e</sup> siècle, définit le lieu du naissance de ce qui est empirique, ce en quoi, en deçà de toute chronologie établie, il prend l’être qui lui est propre” (Foucault, 1966: 231). La Historia, entonces, hace posible la historia. Para Foucault, este acontecimiento fundamental dio pábulo a un equívoco, pues, por una parte, se encuentra una “science empirique des événements”, y por otra, “ce mode d’être radical qui prescrit leur destin à tous les êtres empiriques, et à ces êtres singuliers que nous sommes” (Foucault, 1966: 231). Esto tiene varias consecuencias. En

primer lugar la historia, como ciencia empírica de los acontecimientos, va a tener ella misma una historia, puesto que al mismo tiempo es ella el modo de ser de toda ciencia posible. Como dice Foucault, “l’Histoire est ainsi devenue l’incontournable de notre pensée” (Foucault, 1966: 231). Al mismo tiempo que surge esta bipolaridad de la historia, se pone de relieve el problema en el que se debate el historicismo: la posibilidad de una filosofía concluyente, de una verdad vinculante, dentro de un mundo que se entiende como histórico. Y ésta será, precisamente, la tarea que Hegel prescribe a la filosofía: “la meta última y el interés supremo de la filosofía consisten en conciliar el pensamiento, el concepto, con la realidad” (Hegel, 1955: 512). Pero también con estas cuestiones se desliza el fantasma del relativismo, es decir, si la verdad depende completamente del contexto histórico del que nace, ¿acaso no habría entonces tantas verdades como contextos históricos se encuentren? En caso de que la respuesta resultara afirmativa, se llegaría al extremo del nihilismo, en donde todo vale por igual, y ya no hay parámetros para el juicio, pues ¿a partir de qué verdad se puede diferenciar o criticar una forma perversa de vida? Lo que para algunos son verdades comprobadas, para otros serán atrocidades manifiestas. A todas estas preguntas, Hegel responderá apelando a instancias ahistóricas que permitan trascender la historicidad, “La persecución de normas y criterios prueba la posición metafísica inicial del historicismo, que obedece a la lógica de un pensamiento que reprime la dimensión del tiempo” (Grondin, 1999: 34). El historicismo, por paradójico que parezca, niega el tiempo, y con él, a la historia.

En el mismo Hegel podemos observar que, antes de partir de la realidad o de la conciencia común, se parte, al contrario, por establecer una norma de racionalidad que esté ya dada e inscrita desde siempre en esa misma realidad. Así, la conciencia común queda ligada a esta norma superior, y por lo tanto sus peripecias o batallas serán el proceso trazado antes por la norma de un Espíritu Absoluto. En la realidad se traza el dibujo y se despliega el teatro que ha de recorrer el conocimiento a través del tiempo, para llegar a lo ya decidido de antemano, el Progreso, la Razón. Esto pone de manifiesto uno de los componentes de los cuales la historia hará un concepto funcional, la teleología, es decir, la idea de que la esencia de una cosa está dada al comienzo y de una vez, de tal forma que su progreso o desarrollo, por mediación del conocimiento, no será más que un salir a la luz. Pero esta actitud de identificar naturaleza y espíritu ha provocado también el ocultamiento de los procesos de las prácticas constructivas y operativas del saber. A los principios o normas que ordenan el saber moderno se les ha sustraído el origen, y sólo nos quedan verdades eternas.

Gran parte del esfuerzo hegeliano consiste en alcanzar una verdad absoluta en la cual se logre hacer la síntesis de lo empírico con lo trascendental, o mejor dicho, integrar los sucesos temporales a categorías atemporales; lo que Hegel llama “el trabajo sobre lo negativo”. Para Foucault, Hegel representa el máximo bastión de las totalidades, así como el último caso de “elección original” cumplido por la filosofía en tanto que actividad autónoma, si se entiende por elección original “un choix qui délimiterait tout un ensemble constitué par le savoir humain, les activités humaines, la perception et la sensibilité” (Foucault, 2001: 974). La historia —en tanto condición de posibilidad del saber y como contenido descriptivo de los órdenes empíricos— estará dominada por esta elección. Existen dos recursos en sus análisis: el recurso histórico-trascendental y el empírico psicológico. Uno intenta definir, más allá de toda determinación histórica, una unidad que se pierde en los orígenes y que se desarrollaría poco a poco gracias al arduo trabajo de la razón, unidad dada de antemano, en la cual “las revoluciones no serían otra cosa que tomas de conciencia” (Foucault, 1970: 21). El otro de ellos intentaría definir el juego de las influencias, las tradiciones o las interpretaciones de los hombres. Una prueba de esto se halla en la historia de la filosofía, incluso tal como la define Hegel “la historia de la filosofía no es una ciega colección de ocurrencias y sucesos ni es tampoco una sucesión fortuita de hechos. Lejos de ello, hemos intentado poner de manifiesto la necesaria aparición de las filosofías como resultado las unas de las otras, de tal modo que cada una de ellas presupone, sencillamente, la que le precede” (Hegel, 1955: 517). Para Foucault esta actitud es uno de los legados del hegelianismo, pues “L’Histoire pour philosophes, c’est une espèce de grande et vaste continuité où viennent s’enchevêtrer la liberté des individus et les déterminations économiques ou sociales” (Foucault, 2001: 694). Se dice que la filosofía termina con Hegel, en realidad, lo que desaparece es la función y la autonomía de la filosofía. Asimismo se habla de la muerte de la historia, pero lo que ha sucedido es que la historia ha roto los lazos que la emparentaban con los procedimientos de este tipo de filosofía de la cual Hegel es el máximo representante, “en gros, l’essence de la philosophie hégélienne consiste à ne pas opérer de choix, c’est-à-dire à récupérer dans sa propre philosophie, à l’intérieur de son discours, tous les choix qui ont été faits dans l’histoire” (Foucault, 2001: 974). Es la historia, antes bien, la que ha heredado el lugar de las elecciones originales, aunque no solamente la historia:

J’ai l’impression que, dans le monde occidental, depuis le XIX<sup>e</sup> siècle, ou peut-être depuis le XVIII<sup>e</sup> siècle, le choix véritablement philosophique, en d’autres termes le choix originel, s’est fait avec pour points de départ des domaines qui ne

relèvent plus de la philosophie. Par exemple, les analyses effectuées par Marx n'étaient pas philosophiques dans son esprit, et nous ne devons pas les considérer comme telles. Ce sont des analyses purement politiques qui rendent indispensables quelques-uns des choix originels fondamentaux et déterminants pour notre culture. De la même manière, Freud n'était pas philosophe et n'avait aucune intention de l'être. Mais le fait qu'il ait décrit la sexualité comme il l'a fait, qu'il ait ainsi mis au jour les caractéristiques de la névrose et de la folie montre qu'il s'agit bien d'un choix originel (Foucault, 2001: 974).

En el mismo campo metodológico de la historia, se empezó a mostrar cierta incompatibilidad, dentro de sus análisis, entre las historicidades particulares de cada uno de los órdenes empíricos que estudiaba y el principio explicativo de la historia global. Como argumenta Foucault:

Les choses ont reçu d'abord une historicité propre qui les a libérées de cet espace continu qui leur imposait la même chronologie qu'aux hommes. Si bien que l'homme s'est trouvé comme dépossédé de ce qui constituait les contenus les plus manifestes de son Histoire: la nature ne lui parle plus de la création ou de la fin du monde, de sa dépendance ou de son prochain jugement; elle ne parle plus que d'un temps naturel; ses richesses ne lui indiquent plus l'ancienneté ou le retour prochain d'un âge d'or; elles ne parlent plus que des conditions de la production qui se modifient dans l'Histoire; le langage ne porte plus les marques d'avant Babel ou des premiers cris qui ont pu retentir dans la forêt; il porte les armes de sa propre filiation. L'être humain n'a plus d'histoire: ou plutôt, puisqu'il parle, travaille et vit, il se trouve, en son être propre, tout enchevêtré à des histoires qui ne lui sont ni subordonnées ni homogènes (Foucault, 1966: 380).

Así, dentro de la historia se ven aparecer historias de débil declive que, en lugar de preguntar por el principio unificador de acontecimientos dispares, se cuestionarán: “¿en qué cuadro de amplia cronología se pueden determinar continuidades distintas de acontecimientos?” (Foucault, 1970: 4). De ahora en adelante la historia prestará más atención a las discontinuidades, a las irrupciones, que a las sucesiones lineales. Esta inquietud está representada en los autores de la Nueva Historia; entre otros, Marc Bloch y Lucien Febvre. Ellos introducen en sus análisis la noción de “largos periodos” (*longue durée*), que no tiene nada que ver con alguna sucesión lineal. “La aparición de los períodos largos en la historia de hoy no es una vuelta a las filosofías de la historia, a las grandes edades del mundo, o a las fases prescritas por el destino de las civilizaciones; es el efecto de la elaboración, metodológicamente concertada, de las series” (Foucault, 1970: 12).

Por otra parte, dentro de disciplinas tales como la historia de las ideas, de las ciencias o de la filosofía, se ha desplazado el acento de las grandes unidades temporales, como épocas o siglos, por fenómenos de ruptura. Los cambios se explicarán no siguiendo la trama de las influencias, sino por todo un conjunto de nociones como *umbral*, *ruptura*, *mutación*, *transformación*. Esta nueva manera de hacer historia tiene un lugar común: la consideración del valor del documento. A la horizontalidad del documento, propia de los análisis de la historia tradicional, se opondrá la verticalidad del monumento. Las consecuencias de la reconsideración de los documentos, nos dice Foucault, son cuatro: en primer lugar “la elaboración, metodológicamente concertada de las series”, la discontinuidad pasa a ser “un concepto operatorio que se utiliza”, el cambio de una historia global a una historia general y finalmente la aparición de nuevos problemas metodológicos en la nueva historia. Foucault, por su parte, se dedicará a estudiar las ciencias humanas, estas ciencias dudosas por su bajo nivel de formalización, dentro del marco de una historia general.

Ahora bien, representantes de la epistemología francesa, como Canguilhem, Bachelard o Cavaillès toman la historia como campo preferido de sus análisis; sin embargo, esto no quiere decir que sus reflexiones traten sobre la evolución de los conocimientos ni que describan los inventos o las influencias ni que tracen los avatares de una teleología; sus análisis no transcriben el proceso de una edad prehistórica a la luminosa edad de la razón. En lugar de instaurar teleologías o describir el “terco devenir de una ciencia que se encarniza en existir y en rematarse desde su comienzo” (Foucault, 1970: 5), retoman la impronta de los sucesos aleatorios que ponen en entredicho la unidad de la ciencia, subrayan la importancia de ciertas “racionalidades regionales” que muestran más bien huecos, orificios y lagunas que quedan por explicar; vacío que la historia de la ciencia, en su afán de totalización, habría llenado con paja, pero claro, para tranquilizar la conciencia, se usa la mejor paja. La epistemología francesa, dicho esto de una manera muy general y limitándonos a los autores mencionados, revierte dicho afán de totalización instaurando racionalidades regionales, que se establecen gracias al privilegio que se otorga a las transformaciones y distribuciones de los conceptos que se dan al interior de las ciencias, sacando a la luz desgajamientos en profundidad y estableciendo discontinuidades, series independientes que no tienen nada que ver entre sí, pese a los isomorfismos que entre ellas se presenten. El “concepto”, no la “conciencia”, es la divisa de este tipos de análisis. Cavaillès (en Eribon, 1995: 167) afirmaba: “No es una filosofía de la conciencia sino una filosofía del concepto lo que puede proporcionarle una doctrina a la ciencia”.



Por su parte, Foucault se apartará de estas historias continuistas que describen el acendramiento progresivo de la razón, se desprenderá de las cronologías y sucesiones históricas que adoptan la perspectiva del Progreso:

C'est quelque chose que je dois aux historiens des sciences. J'ai cette précaution de méthode, ce scepticisme radical, mais sans agressivité, qui se donne pour principe de ne pas prendre le point où nous sommes comme l'aboutissement d'un progrès qu'on aurait précisément à reconstituer dans l'histoire, c'est-à-dire avoir à l'égard de nous-mêmes, de notre présent, de ce que nous sommes, de l'ici et de l'aujourd'hui, ce scepticisme qui empêche qu'on suppose que c'est mieux, ou que c'est plus. Ce qui ne veut pas dire qu'on n'essaie pas de reconstituer des processus génératifs, mais sans les affecter d'une positivité, d'une valorisation. (Foucault, 2001: 1618).

Es necesario, por tanto, “etnologizar” la mirada que dirigimos sobre nuestros conocimientos. Aquí etnologizar hace referencia a las aportaciones de Lévi-Strauss en el campo de la etnología. Éste impugna principalmente la idea de etnocentrismo, es decir, todos aquellos análisis de tipo colonialista según los cuales se estudia una cultura ajena de acuerdo con las categorías a las que pertenece la mirada del etnólogo; lo que quiere decir que éste soslaya de antemano la importancia de la singularidad que una cultura pueda tener, pues ésta queda suprimida al ser asimilada, ordenada u objetivada con base en códigos ajenos, códigos supuestamente superiores, totalmente diferentes a la cultura analizada. Así, las manifestaciones humanas “otras” quedan prendidas en una distancia infranqueable, son asimismo neutralizadas y simultáneamente reducidas al silencio. Existe aquí, como puede apreciarse, una voluntad de dominio muy bien ataviada con el disfraz de una voluntad de verdad pretendidamente desinteresada. Sin embargo hay que recurrir a la sospecha de que en la medida que esta voluntad muestre y grite a los cuatro vientos su desinterés estará motivada por intereses más profundos, o mejor dicho, pueriles. Ya sea por el prejuicio de que si en algún orden se desarrolla la voluntad de conocer lo “otro” —por la razón de que esa voluntad sólo puede tener cabida en una cultura más evolucionada, más libre y más abierta que aquella que es objeto de indagación—, o bien, con el pretexto de la inocencia de un conocer por conocer, de una voluntad de verdad inagotable, de todas maneras estas investigaciones son cómplices de la figura de lo Mismo, que abriga en el fondo a cierta clase de Sujeto. Lo Mismo es el correlato de un instinto básico de conservación, la búsqueda inaplazable de lo que es igual y en lo cual podemos reconocernos sin contrariedad, justificando a la vez lo que ya nos ha sido dado:

Es esta misma aversión la que se eleva a violencia exterminadora, a delito, cuando una forma de vida cerrada en su soledad opaca destruye a todas las otras porque siente la existencia como si fuese una condición que existe sólo para ella. Lo que es diferente y desigual aparece como un complot. [...] La imagen de las presuntas leyes eternas de la razón humana, basadas en la naturaleza de las cosas y del pensamiento, es la transfiguración ideal —en términos de un enfoque destructivo y de una implacable exclusión de lo que no es igual, de lo que no es repetitivo, sino nuevo y poliforme— del instinto mediante el cual hombres y animales se lanzan furiosamente sobre su presa, sobre todo lo que se mueve y no les ésta inmediatamente *subordinado* (Gargani, 1983: 16).

Con esta actitud se revela que, más que querer comprender una cultura, se intenta aniquilarla o dominarla estableciendo una distancia primordial. Esta suerte de condescendencia provoca nociones como la de “culturas primitivas”, cuando se tiene la idea de que la cultura a la cual pertenece el etnólogo es la que tiene un orden racional mayor en comparación con la cultura que se ha escogido como objeto de estudio, y por ende es la mejor. Para Lévi-Strauss, si en verdad se quiere comprender lo otro, se debe empezar primero por suspender las categorías propias y adoptar las categorías inherentes del sistema cultural que se vaya a estudiar, en lugar de afrontar el análisis, con el supuesto de justificar, por medio de otras culturas, el orden propio, para lo cual es necesario un análisis *in situ*. Si al sociólogo o al historiador se les escapa lo esencial de una cultura debido a que trabajan con documentos, al etnógrafo el carácter íntimo de un orden cultural no se le puede ocultar, pues éste trabaja *sur le terrain*; sus análisis se basan en observaciones directas. Estas exigencias impuestas a las investigaciones etnológicas “no son derivadas de la condición peculiar de ciertas sociedades, cuanto por la particular condición *en que nosotros nos encontramos*, enfrentados a sociedades sobre las cuales no pesa ninguna fatalidad especial. En este sentido, la etnología podría definirse como una técnica del desarraigo” (Lévi-Strauss, 1987: 152).

Lo que Foucault pone entre paréntesis es la amalgama entre la ley del progreso de la razón y el sujeto como su depositario, pues este tipo de complicidad no hace otra cosa que justificar el orden presente —reforzándolo incluso— mediante la adopción de descripciones teleológicas de la historia de la ciencia. Por su parte, Foucault recoge estas críticas de Lévi-Strauss al “principio etnocéntrico”, con el fin de mostrar, no un estudio comparativo de culturas, aunque contemporáneas, alejadas en el tiempo con respecto a su racionalidad, sino para reflejarlas al interior de nuestra propia cultura, que, de alguna manera trata de *colonializar* su pasado inscribiéndolo como una etapa prerracional. Con este gesto puede decirse

que, si la historia de la ciencia temporaliza el espacio, la arqueología espacializa el tiempo.

Vemos cómo se opone esta crítica a toda razón retrospectiva a los procedimientos habituales de algunos historiadores de la ciencia, aquellos que reifican tanto la idea de progreso como de sujeto, “historiadores de pantalones cortos”. Foucault distingue dos tipos de historia. Una lineal, aquella que aglutina en un solo punto todo el sentido de los acontecimientos singulares y que procede de acuerdo con los recursos histórico-trascendental y empírico-psicológico y que será llamada “historia global”. La otra vertical, que, en lugar de relegar los acontecimientos u ordenarlos según cierto ideal trascendente, introduce como concepto operatorio en sus análisis la noción de discontinuidad; se trata de una “historia general”, que es donde se encuadra el trabajo arqueológico. Proceder por discontinuidad es tratar de reestablecer la verticalidad del análisis histórico, privilegiar la irrupción de los acontecimientos en tanto que son acontecimientos, describir el lugar singular que ocupan, compararlos con otros semejantes y, a partir de su diferencia, constituer series heterogéneas entre sí.

Se puede decir —Sartre lo ha dicho en primer lugar— que proceder por discontinuidad congelaría la historia, desplegaría series de mónadas intemporales, en suma, se anularía la historia. Lo que aquí es llevado a discusión es el debate sobre el estructuralismo y, más concretamente, el de la confrontación entre la historia y la estructura. Sin embargo, a Foucault no le interesa establecer los requisitos formales para la aparición del sentido, sino establecer “des conditions de modification ou d’interruption du sens, des conditions dans lesquelles le sens disparaît pour faire apparaître quelque chose d’autre” (Foucault, 2001: 631), prescindiendo sobre todo de cualquier sujeción antropológica, es decir, de figuras como la de conciencia, origen y sujeto. En fin “la búsqueda de discontinuidades es, ante todo, el recurso metodológico encaminado a entender mejor las modificaciones” (Jalón, 1994: 55). Foucault mismo subraya su postura en una entrevista con M. Fontana:

Mon problème n’a pas été du tout dire: eh voilà, vive la discontinuité, on est dans la discontinuité et restons-y, mais de poser la question: comment peut-il se faire qu’on ait à certains moments et dans certains ordres de savoir ces brusques décrochages, ces précipitations d’évolution, ces transformations qui ne répondent pas à l’image tranquille et continuiste qu’on s’en fait d’ordinaire? (Foucault, 1994: 143).

De lo que se trata es de saber qué es lo que de “nuestra historia” no nos permite pensar contra ella. Ponderar a Foucault como crítico del concepto de

Sujeto significa, pues, seguir su análisis, que siempre mantuvo un esfuerzo sostenido para liberarse de aquello que, sin saberlo y como en sordina, nos acecha para devolvernos a un suelo del que ya nos sentíamos desembarazados.<sup>3</sup>

Hay que tener, pues, la mirada alerta en dos sentidos: frente a la tentación de un reapropiamiento retrospectivo y, en seguida, frente a cualquier intromisión del continuismo en alguna de sus facetas, ya que a estas dos intenciones las sobrevuela el concepto de sujeto.

Ahora sí se pueden mencionar las dos cuestiones que van a definir el trabajo arqueológico, y que pueden quedar expresadas en una pregunta: ¿cómo se podrá individualizar los discursos y explicar los cambios fuera de toda sujeción antropológica, al margen de una subjetividad trascendental? Foucault comienza por apartarse de nociones que parecen tan evidentes como la de *libro*, *autor* y *obra*, dejándolos por el momento en suspenso, pues sospecha que son portadores de significaciones antropológicas. Pero se plantea la pregunta: ¿cómo se van a considerar discursos como la economía, la literatura, la biología, que pueden considerarse ya individualizados? Pero también estas singularidades son puestas en duda, aunque no rechazadas totalmente, pues ¿qué no son acaso el resultado de un ordenamiento, de una mirada retrospectiva que les da su aparente unidad? Foucault, por ejemplo, dice con respecto a la locura:

La folie, dans le devenir de sa réalité historique, rend possible, à un moment donné, une connaissance de l'aliénation en un style de positivité qui la cerne comme maladie mentale; mais ce n'est pas cette connaissance qui forme la vérité de cette histoire, et l'anime secrètement dès son origine (Foucault, 1972: 158).

¿Había enfermos mentales en la época clásica? No. Dicho esto sólo para demostrar hasta qué punto tenemos arraigados estos esquemas que devienen evidencias incuestionables. Pero si observamos bien que tal sistema de clasificación es frágil, no quiere decir que toda clasificación sea arbitraria. Puede darse el caso de hallar *La Ciudad de Dios* en la sección de Planeación Urbana, y seguramente su sistema clasificatorio dará sus razones para justificar dicho emplazamiento y que en un determinado momento resultarán válidas. Por lo pronto, estas unidades

<sup>3</sup> Cfr. Foucault, quien, con la misma idea pero con respecto a Hegel, dice lo siguiente: "Pero escapar realmente a Hegel supone apreciar exactamente lo que cuesta separarse de él; esto supone saber hasta qué punto Hegel, insidiosamente quizás, se ha aproximado a nosotros; esto supone saber lo que es todavía hegeliano en aquello que nos permite pensar contra Hegel; y medir hasta qué punto nuestro recurso contra él es quizá todavía una astucia que nos opone y al término de la cual nos espera, inmóvil y en otra parte" (Foucault, 2002: 58ss).

discursivas (literatura, filosofía, economía, sólo por mencionar algunas) no son capaces de brindar las condiciones de su posibilidad histórica. La totalidad que pretenden abarcar esas unidades discursivas es la que congela la historia; por el contrario, al establecer las discontinuidades que las atraviesan, se restituyen las condiciones de su propia historia. La tarea de la arqueología individualizará unos discursos, pero siempre tomando en cuenta la caución metodológica que invalida la acción del Sujeto Constituyente en el devenir del desarrollo de la razón: “Liberar la historia del pensamiento trascendental [...] dejarla desplegarse en un anonimato al que ninguna constitución trascendental supondría la forma del sujeto”, en suma “despejar a la historia de todo narcisismo trascendental” (Foucault, 1970: 340s). Una vez realizada esta especie de “epojé” Foucault propone instaurar un dominio de descripción hacia una dispersión, no aquel de los cambios que derivarían hacia una unidad.

Una descripción pura de los acontecimientos discursivos renunciaría, por una parte, a la infinita tarea del comentario, a la interpretación; y por otra al encadenamiento de las proposiciones. Lo que Foucault describirá y analizará no son las frases ni las proposiciones, sino un corpus de enunciados. Foucault solamente considera *enunciados*, porque el enunciado es un nivel del azar de los acontecimientos.

Liberar el discurso de aquellas unidades discursivas que parecen evidentes y constituir un *corpus* de enunciados para describir así las relaciones que se dan entre ellos, sin establecer un punto de referencia, llevaría al comienzo de una tarea imposible, en el sentido de que las individualizaciones a las que daría lugar tal procedimiento serían infinitas; hace falta, por tanto, elegir un criterio que limite y nivele “una región inicial que el análisis alterará y reorganizará de ser necesario” (Foucault, 1970: 48), que diga qué tipo de enunciados son los que considerará. Sin embargo, sólo contamos con aquellas unidades que mencionamos al principio: literatura, filosofía, biología, etc. Éstas serán retomadas provisionalmente, con la condición de que, una vez analizadas a partir de sus enunciados, se compruebe si es verdad que se pueden integrar en una unidad del tipo literatura, biología o filosofía, etc. Se tomará como punto de partida aquellas unidades discursivas que “han elegido por ‘objeto’ el sujeto de los discursos (su propio sujeto) y han acometido la tarea de desplegarlos como campo de conocimientos” (Foucault, 1970: 49).

Se ha discutido mucho sobre si Foucault era estructuralista. A Foucault particularmente, como se sabe, le irritaba que lo encasillaran bajo esa denominación. Y no era para menos, pues qué unidad o coherencia podían tener pensadores tan dispares como Lévi-Strauss, Althusser, Dumézil, Lacan y Foucault, que sin más

eran nombrados en bloque como estructuralistas. Ser tildado de estructuralista representaba poco más que un simple insulto académico. Tal aversión a esta tendencia, principalmente representada por la izquierda francesa —léase Sartre—, surgía de la interpretación del concepto de estructura o sistema confundido con el sistema opresor capitalista. Si lo importante era el sistema y no la acción concreta de individuos concretos en una política progresista, entonces cualquier política revolucionaria era impensable. Quizá pueda resumirse esta actitud con una consigna muy en boga en los movimientos estudiantiles de mayo de 1968: “las estructuras no bajan a la calle”. Para Sartre, textos como *Les mots et les choses* representaban la parálisis de la historia o, más bien, un símbolo del capitalismo burgués; incluso calificaba este libro de Foucault como el último obstáculo que la burguesía había puesto contra Marx.

Tal vez se debería empezar por intentar una definición del estructuralismo, o mejor, de lo que se entiende por estructura. Dentro de los mismos estructuralistas hay definiciones diferentes e incluso radicalmente opuestas, de tal forma que, dadas estas diferencias, sería mejor hablar de estructuralismos. Pero hay otro problema de mayor peso para definir esta categoría: en el preciso momento que se intentara dilucidarla, estaría ya mediatizada por una estructura que antecede al concepto de estructura que se quiere definir, razón por la cual la definición, sea la que fuere, resultaría incompleta, a menos que se piense que se puede cargar una canasta estando dentro de ella.

Peut-être s'est-il produit dans l'histoire du concept de structure quelque chose qu'on pourrait appeler un “événement” si ce mot n'importait avec lui une charge de sens que l'exigence structurale —ou structuraliste— a justement pour fonction de réduire ou de suspecter. [...] On a donc toujours pensé que le centre, qui par définition est unique, constituait, dans une structure, cela même qui, commandant la structure, échappe à la structuralité. C'est pourquoi, pour une pensée classique de la structure, le centre peut être dit, paradoxalement, *dans* la structure et *hors de* la structure. Il est au centre de la totalité et pourtant, puisque le centre ne lui appartient pas la totalité a *son centre ailleurs* (Derrida, 1967: 409-410).

Entonces, si el concepto mismo de estructura conlleva tales dificultades, muchas más llevará el intento de calificar a tal o cual pensador o grupo de pensadores bajo ese rubro. Sin embargo, Foucault llegará a decir que “Le structuralisme n'est pas une méthode nouvelle; il est la consciente éveillée et inquiète du savoir moderne” (Foucault, 1966: 221). También se sabe que en *Les mots et les choses*, el subtítulo —antes de ser *une archéologie des sciences humaines*— estaba pro-

yectado como *une archéologie de le structuralisme*. ¿Cómo entender, entonces, la posición de Foucault con respecto al estructuralismo?

Para Foucault, la empresa arqueológica tiene como tarea hacer un diagnóstico del presente, “diagnostiquer le présent, dire ce que c’est que le présent, dire en quoi notre présent est différent et absolument différent de tout ce qui n’est pas lui, c’est-à-dire de notre passé. C’est peut-être à cela, à cette tâche-là qu’est assigné maintenant la philosophie” (Foucault, 2001: 693). El estructuralismo, entonces, es un problema del presente, y es él el que da qué pensar; la arqueología se plantea una cuestión tal y como ella se plantea en el presente. Pero esto, a su vez, plantea dos tipos de dificultades. En primer lugar, dada una problematización —en este caso el estructuralismo—, la arqueología plantea la pregunta: ¿cuándo comenzó?, pues el problema en cuestión no ha caído del cielo, y no se trata en definitiva de un problema eterno, de ahí que

le recours à l’histoire est non seulement utile, comme une sorte de contexte, mais surtout essentiel pour comprendre le présent. Le présent, ce n’est pas seulement le contemporain, c’est un effet d’héritage et le résultat d’une série de transformations qu’il faut reconstruire pour saisir ce qui se passe d’inédit aujourd’hui (Castel, 1997: 161).

En lo que al estructuralismo se refiere, los problemas que pone en circulación se remontan no solamente al tan vilipendiado estructuralismo francés, sino al Círculo de Praga, a Jakobson y Propp, a los análisis de Louis Hjelmslev y Nicolai Trubetzkoy, además de Ferdinand de Saussure, entre otros. En suma, es toda una tradición de formalistas los que empiezan a dismantelar el sentido en provecho del sistema. Foucault dirá al respecto: “Hace aproximadamente unos tres cuartos de siglo, ha comenzado este desmontaje de la gran maquinaria del sentido que es una de las grandes empresas del saber contemporáneo, y de la que la semiología, como teoría general de los signos, sería el análisis más abarcador” (en Eribon, 1995: 213).

La segunda dificultad que se plantea la arqueología, entendida como diagnóstico del presente, es el riesgo de reconstruir este pasado a la luz del presente y, por consiguiente, reescribir la historia a partir de preocupaciones actuales. Recurrir a la historia, en este caso, resultaría en un revisionismo, en considerar la historia como memoria. En suma, se trata de pensar el cambio fuera de todos los temas continuistas que se desarrollan en la historia tradicional. “Au contraire, l’histoire selon Michel Foucault est faite de discontinuité et de ruptures, mais dont le présent porte la trace et la blessure” (Castel, 1997: 163).

Ahora podemos decir, a propósito de toda la polémica desatada por saber si Foucault era o no estructuralista, que se trata de un falso problema, o en todo caso de un problema miope y estéril del cual sería difícil sacar algún provecho. “Le structuralisme, c’est une catégorie qui existe pour les autres, pour ceux qui ne le sont pas. C’est de l’extérieur qu’on peut dire untel, untel et untel sont des structuralistes” (Foucault, 2001: 693). En todo caso, importa poco la cuestión de saber si Foucault fue estructuralista, cosa que daría lugar a malentendidos por la densidad histórica que este término conlleva, pues, sin duda, es una noción mal definida, un objeto teórico difícilmente identificable. Lo fundamental es recorrer el camino que ha permitido a Foucault decir lo que ha dicho, y no intentar calificarlo de antemano —trabajo de entomología filosófica—, pues, finalmente, el método es el camino después de haberlo recorrido.

Ya en el prefacio a *Naissance de la clinique*, Foucault apuntaba:

Traditionnellement, parler sur la pensée des autres, chercher à dire ce qu’ils ont dit, c’est faire une analyse du signifié. Mais est-il nécessaire que les choses dites, ailleurs et par d’autres, soient exclusivement traitées selon le jeu du signifiant et du signifié? N’est-il pas possible de faire une analyse des discours qui échapperait à la fatalité du commentaire en ne supposant nul reste, nul excès en ce qui a été dit, mais le seul fait de son apparition historique (Foucault, 1963: XIII).

La arqueología, en efecto, no se detiene en los contenidos del lenguaje, sino que apunta, más bien, a la forma sistémica-histórica del significado, es decir, aquello que lo ha hecho posible, sus condiciones de posibilidad. De ahí que para Foucault “ce qui compte dans les choses dites par les hommes, ce n’est pas tellement ce qu’ils auraient pensé en deça ou au-delà d’elles, mais ce qui d’entrée de jeu les systématisent, les rendant pour le reste du temps, indéfiniment accessibles à de nouveaux discours et ouvertes à la tâche de les transformer” (Foucault, 1963: xv). Dentro de lo que se piensa queda, entonces, un resto que es más importante de lo que explícitamente se observa en el discurso, puesto que es lo que posibilita que se pueda pensar de ésa o de esta otra manera. A este resto lo podríamos denominar lo *no-pensado*. Esto no-pensado es lo que en *Les mots et les choses* se designa como el “orden en su ser desnudo”, es decir, un orden virtual universal que cambiaría según el tiempo y las sociedades, pero que siempre se encontraría presente. Este orden jamás se da completamente a la conciencia, pues en tanto ser desnudo, no tiene modos de ser. De hecho, no existe, pues siempre nos remite a una virtualidad, que llega a actualizarse en una conciencia constituida, y es a través de esta conciencia que podemos intuirlo. Es una especie de inconsciente del pensamiento



que ordena secretamente los códigos fundamentales de una cultura. Se ve bien que no es un inconsciente tipo freudiano, más bien podría decirse que es un inconsciente del inconsciente freudiano, pues éste pertenece por entero a una conciencia ya constituida. Este orden virtual es un conjunto de relaciones que se mantienen, se transforman independientemente de lo que conectan, además es susceptible de una descripción.

On pense à l'intérieur d'une pensée anonyme et contraignante qui est celle d'une époque et d'un langage. Cette pensée et ce langage ont leurs lois de transformation. La tâche de la philosophie actuelle [...] c'est de mettre au tour cette pensée d'avant la pensée, ce système d'avant tout système... Il est le fond sur lequel notre pensée "libre" émerge et scintille pendant un instant (Foucault, 2001: 543).

Ahora bien, no hay que pensar este orden virtual como un algo que pueda encontrarse más allá de la historia concreta o como algo que no pueda ser situado temporalmente; a Foucault no le interesa extraer las leyes de un "fundamento"; lo que le interesa, o de lo que parte es de los órdenes ya constituidos históricamente, pues este orden se da como relación diferencial. El quehacer foucaultiano quedaría definido de la siguiente manera:

Essayer de retrouver dans l'histoire de la science, des connaissances et du savoir humain quelque chose qui en serait comme l'inconscient. [...] L'histoire de la science, l'histoire des connaissances, n'obéit pas simplement à la loi générale du progrès de la raison, ce n'est pas la conscience humaine, ce n'est pas la raison humaine qui est en quelque sorte détentrice des lois de son histoire. Il y a au-dessous de ce que la science connaît d'elle-même quelque chose qu'elle ne connaît pas; et son histoire, son devenir, ses épisodes, ses accidents obéissent à un certain nombre de lois et de déterminations. Ces lois et ces déterminations, c'est celles-là que j'ai essayé de mettre au jour. J'ai essayé de dégager un domaine autonome qui serait celui de l'inconscient du savoir, qui aurait ses propres règles, comme l'inconscient de l'individu humain a lui aussi ses règles et ses déterminations (Foucault, 2001: 693-694).

Así, la tarea de Foucault en esta arqueología consistirá en sacar a la luz ciertas determinaciones que pueden rastrearse no en el fondo, sino en la superficie de los discursos. Para ello se describirá la posición de unos "enunciados" en relación con su exterioridad, no su contenido —teoría del significante-significado—, es decir, sus condiciones de posibilidad y no su verdad o falsedad. Además,

se analizarán estos entes discursivos en su no-relación con formas no discursivas,<sup>4</sup> todo esto tomando el discurso como una práctica históricamente determinada.

## 2. Descripción arqueológica

Hemos definido anteriormente el objetivo de la arqueología: individualizar unos discursos y sustituir las formas continuistas del cambio por el concepto de discontinuidad. Foucault parte de la descripción del enunciado como elemento diferencial. El enunciado se refiere tanto a una especificidad lingüística —es decir, como discurso—, como a un carácter histórico, conforme su singularidad establece la diferencia del acontecimiento temporal.

Así, la arqueología intenta despejar un espacio para la descripción de los enunciados, pero ¿qué es un enunciado?, ¿cómo se puede definir? Si Foucault no quiere ni formalizar ni interpretar, ¿cuál es el estatuto del enunciado, y cuáles son las relaciones que establece con las proposiciones y con las frases que son las unidades operativas de la formalización y la interpretación? Tomemos un ejemplo del propio Foucault de lo que es un enunciado:

Este puñado de caracteres de imprenta que puedo tener en la mano, o las letras que figuran en el teclado de una máquina de escribir, no constituyen enunciados. En cambio, estas letras que trazo al azar sobre una hoja de papel, tal como me viene a la imaginación y para demostrar que no pueden, en su desorden, constituir un enunciado, ¿qué son, qué figura forman, como no sea un cuadro de letras elegidas de manera contingente, el enunciado de una serie alfabética sin más leyes que la casualidad?

En el mismo sentido nos retiene otro ejemplo:

El teclado de una máquina de escribir no es un enunciado; pero esa misma serie de letras Q, W, E, R, T, enumeradas en un manual de mecanografía, es el enunciado del orden alfabético adoptado en las máquinas (Foucault, 1970: 142).

En primer lugar, podemos observar que el enunciado no se reduce ni a una frase —QWERT sobrepasa las propiedades sintácticas que definirían una frase— ni a una proposición —QWERT es más que la abstracción inscrita simbólicamente que

<sup>4</sup> Es decir, que lo que se dice es irreductible a lo que se ve, de ahí que se hable de una “no-relación”.

permita hacer inteligible una frase— ni a un acto de habla un acto elocutorio a menudo necesita de más de un enunciado—; sin embargo, se ve que el enunciado está involucrado en estas tres figuras, incluso se ve que es el soporte, y lo que hace posible su conexión, pero no lo hace adoptando una materia visible, digamos que se manifiesta sobrevolándolas. Puede ser que cuando haya una frase o una proposición exista un enunciado, pero no necesariamente; en cambio, es indispensable que existan enunciados para decidir si hay una frase o una proposición. El enunciado no sería, pues, una entidad aislable sujeta a una definición, no sería un “grano que aparece en la superficie de un tejido del cual es el elemento constituyente. Átomo del discurso” (Foucault, 1970: 133).

El enunciado es como un instante, es, a decir de Blanchot, una resonancia que lo acerca al *sistema de discontinuidades* propio de la música serial. Deleuze dice a propósito de la arqueología que Foucault instaura una lógica atonal, que es la única lógica que el enunciado reconoce. La arqueología es, en este sentido, musical. El enunciado abre un espacio relacional porque es una función que puede definir los modos de existencia, no ya de los contenidos, de las frases y las proposiciones, sino las condiciones de su aparición por el simple hecho de su existencia. El enunciado es, entonces, una función relacional que despliega un espacio que a su vez adopta tres formas distintas pero indisociables una de la otra.

a) Debe considerarse, ciertamente, que un enunciado siempre supone otros, está en relación con otros enunciados por derecho propio; en tanto que función implica ya una puesta en juego con otros elementos semejantes a él.

Todo enunciado se encuentra así especificado: 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 en ellos y se distingue de ellos: se incorpora siempre a un juego enunciativo, en el que tiene su parte, por ligera e infinita que sea (Foucault, 1970: 165).

Así, un enunciado se relaciona con otros, pero no forma homogeneidades como las frases o las proposiciones. Lo que hace que unos enunciados se relacionen es su carácter heterogéneo, lo que puede decirnos por qué aparece éste y no otro en su lugar, ubicar el enunciado por el sesgo de su “acontecer” y esto a su vez produce un espacio de dispersión. “Según una paradoja constante en Foucault, el lenguaje sólo se agrupa en un *corpus* para ser un medio de distribución o de dispersión de los enunciados, la regla de una ‘familia’ naturalmente dispersada” (Deleuze, 1987: 44).

Recordemos también que en el prefacio a *Les mots et les choses*, Foucault habla de este espacio como de un “non lieu du langage”, a propósito de la enumeración que hace Borges de los animales en una enciclopedia China, “l’espace commun des rencontres s’y trouve lui même ruiné” (Foucault, 1966: 8), y después hace mención de la dimensión de lo heteróclito que remite a un espacio que agrupa cosas sin relación aparente. Consideremos una tienda de antigüedades, allí, sin lugar a dudas, pueden yuxtaponerse un sinnúmero de objetos heterogéneos, un vestigio azteca al lado de un jarrón chino, “comme sur la table d’opération le parapluie et la machine à coudre”, y sin embargo las cosas están ahí puestas, dispuestas, son por lo menos susceptibles de una descripción de su condición de existencia. Desde el principio, Foucault quiere distanciarse de todo principio unificador, “soy pluralista” dirá frecuentemente, y el enunciado supone un haz de multiplicidades.

Así pues, lo que ‘forma’ un grupo o una familia de enunciados son reglas de transformación o de variación del mismo nivel, que convierten a la ‘familia’ como tal en un medio de dispersión y de heterogeneidad, justo lo contrario de una homogeneidad. Tal es el espacio asociado o adyacente: cada enunciado es inseparable de los enunciados heterogéneos a los que está ligado por reglas de transformación (Deleuze, 1987: 32).

b) Podemos establecer un espacio que corresponda no a la relación de unos enunciados con otros, sino del enunciado con sus objetos, sus sujetos y sus conceptos. Se trata de un espacio correlativo.

b.1) Primero es necesario determinar el sistema de formación de los objetos. Sabemos que en *L’histoire de la folie*, Foucault realiza la arqueología de un silencio, ya que se da cuenta de que la locura siempre ha sido introducida, para desarmarla y conjurar sus peligros, dentro de los esquemas de la razón, ésta, al objetivarla, la ha hecho callar, y si habla lo hace ya con su lenguaje. La locura no ha hecho escuchar su voz a menos que sea por medio del relámpago poético de algunos seres que retoman el tema trágico que muestra este desgarramiento entre una conciencia cósmica de la locura y una conciencia crítica de la misma en la constitución propia del ser del hombre. Observamos que la psicopatología hace, en cierta forma, algo que pudiéramos llamar un secuestro del objeto locura para justificar su historia. El objeto locura estaría ya dado de antemano, y preexistiría antes de cualquier intento de su aprehensión, lo que se haya dicho en épocas precedentes tendría la desventaja de la incomprensión. Por otro lado, instalándonos del lado de la psicopatología, podríamos sentirnos orgullosos de haber desvelado por fin sus secretos.

En fait, pareille analyse supposerait la persistance immuable d'une folie tout armée déjà de son éternel équipement psychologique, mais qu'on aurait mis longtemps à dégager dans sa vérité. Ignorée depuis des siècles, ou du moins mal conçue, l'âge classique aurait commencé à l'appréhender obscurément comme désorganisation de la famille, désordre social, danger pour l'État. Et peu à peu, cette première perception se serait organisée, et perfectionnée finalement en une consciente médicale, qui aurait formulé comme maladie de la nature ce qui n'était reconnu encore que dans la malaise de la société. Il faudrait ainsi supposer une sorte d'orthogenèse allant de l'expérience sociale à la connaissance scientifique, et progressant sourdement depuis la consciente de groupe jusqu'à la science positive (Foucault, 1972: 111).

Por el contrario, un enunciado tiene un objeto, pero esto no significa un estado de cosas, sino que éste es derivado del enunciado. Cada enunciado tiene un objeto. Un conjunto de enunciados no hacen referencia a un solo objeto. Así, un conjunto enunciativo tiene diferentes objetos sujetos a transformaciones diferentes. Establecer una formación discursiva con base en el objeto se convierte así en analizar cuáles son los diferentes objetos que se dispersan en un campo enunciativo. “Los enunciados de Foucault son como sueños: cada uno tiene un objeto propio, o se rodea de un mundo” (Deleuze, 1987: 34).

La profusión así descrita de los objetos discursivos no se convierte en un relativismo, ya que “un relativista estima que los hombres, a lo largo de los siglos han pensado cosas distintas del *mismo objeto*” (Veyne, 1984: 231). Al contrario, los objetos son distintos dependiendo de las coordenadas históricas en que se sitúen, no hay objetos naturales e inmutables. Si definimos nuestras conductas con base en los objetos que aparecen ante nuestros ojos, esos objetos se constituyen gracias a prácticas de las cuales no somos conscientes. El objeto no define la práctica, antes bien, la práctica define a los objetos de los que se podrá hablar en una época determinada. Hay que empezar, pues, por tratar de sacar a la luz las prácticas que nos permiten objetivar las cosas.

b.2) Determinar luego el sistema de formación de los sujetos. Aquí también el sujeto es una función derivada del enunciado. No hace falta un sujeto para producir enunciados; del enunciado, más bien, se derivan emplazamientos para posibles sujetos.

Si una proposición, una frase, un conjunto de signos pueden ser llamados “enunciados”, no es en la medida en que ha habido, un día, alguien que los profiriera o que dejara en alguna parte su rastro provisorio; es en la medida en que puede ser asignada la posición del sujeto. Describir una formulación en tanto que enuncia-

do no consiste en analizar las relaciones entre el autor y lo que ha dicho (o querido decir o dicho sin quererlo), sino en determinar cuál es la posición que puede y debe ocupar todo individuo para ser su sujeto (Foucault, 1970: 159).

Así es como pueden existir diferentes sujetos que en un determinado momento actualizan esa función vacía del enunciado. Recordemos también la lección inaugural de Foucault en el Collège de France en la cual comienza expresando qué lugar y emplazamiento quisiera ocupar en el discurso, “en lugar de ser aquel de quien procede el discurso, yo sería más bien una pequeña laguna en el azar de su desarrollo, el punto de su posible desaparición” (Foucault, 2002: 11).

El sujeto trascendental, aquella figura que garantiza todo saber y por ello se convierte en principio dador de sentido, proveedor de significado y protagonista principal de la Historia, va a ser reubicado como un subproducto episódico del discurso, atravesado en su constitución por unas prácticas, entre tantas otras, que lo generan y difuminan constantemente. Ni con referencia a un “cogito” ni a un sujeto trascendental, es como aparece el enunciado; si alguna vez hubo un “cogito” o un sujeto trascendental es gracias a la relación de unos enunciados con otros, gracias a las formaciones discursivas coexistentes que los antecedieron. Analizar el discurso no tomando en cuenta los contenidos de los enunciados, sino más superficialmente, las condiciones de existencia de estos enunciados, no prepara para el hombre otra cosa sino establecer aquel acontecimiento que inaugura nuestra modernidad: su ser mismo en sus exactas proporciones. En palabras de Foucault:

Ce qui ne va pas tarder à mourir, ce qui meurt déjà en nous (et dont la mort justement porte notre actuel langage), c'est l'*homo dialecticus*- l'être du départ, du retour et du temps, l'animal qui perd sa vérité et la retrouve illuminée, l'étranger à soi qui redevient familier. Cet homme fut le sujet souverain et le serf objet de tous les discours sur l'homme qui ont été tenus depuis bien longtemps, et singulièrement sur l'homme aliéné. Et, par bonheur, il meurt sous leurs bavardages (Foucault, 2001: 442).

b.3) Por último, y dentro de la función enunciativa que abre el espacio que podemos llamar correlativo para definir una formación discursiva, será necesario analizar cuál es la relación de los enunciados con los conceptos; determinar el sistema de formación de los conceptos.<sup>5</sup>

<sup>5</sup> Un análisis riguroso del concepto en atención a colocarse en la pregunta por el ser de la filosofía en la forma de una pedagogía del concepto puede encontrarse en G. Deleuze y F. Guattari, donde entre otras cosas puede leerse: “Un concepto es una heterogénesis, es decir una ordenación de sus componentes por zonas de proximidad. Es un ordinal, una intención común a todos los

Quizá se pueda individualizar un discurso si se presta atención al aparato conceptual que lo atraviesa. Sin embargo, caemos en la cuenta de que los conceptos no son los mismos que se utilizan de una época a otra; tomemos por ejemplo un corte provisional, el de la biología, y dentro de ésta el concepto de evolución. Este concepto, como bien sabemos, es utilizado por Darwin, pero también por Cuvier y Lamarck. En cada caso se trata de conceptos distintos, y cada uno plantea una problematización diferente a la de los demás; más aun si ese concepto es utilizado de varias maneras aquí y allá. “Más que reponer los conceptos en un edificio deductivo virtual, habría que describir la organización del campo de enunciados en el que operan y circulan” (Foucault, 1970: 91).

Una vez más, los conceptos son una función derivada del enunciado, y en este sentido se debe hacer un análisis preconceptual. Foucault los examina, pero no a partir de los contenidos, de los temas o sus contradicciones, sino a nivel de su existencia, de sus condiciones de posibilidad y de observar cuál es la relación de esos conceptos así escritos con otros conceptos.

Lo que hay que hacer es colocarse a cierta distancia de este juego conceptual manifiesto, e intentar determinar de acuerdo con qué esquemas (de seriación, de agrupamientos simultáneos, de modificación lineal o recíproca) pueden estar ligados los enunciados unos con otros en un tipo de discurso [...] Estos esquemas permiten describir, no las leyes de construcción interna de los conceptos, no su génesis progresiva e individual en el espíritu de un hombre, sino su dispersión anónima a través de textos, libros y obras [...] semejante análisis concierne, pues, en un nivel en cierto modo preconceptual, al campo en que los conceptos pueden coexistir y a las reglas a que está sometido ese campo (Foucault, 1970: 97).

Lo más profundo es la piel. El discurso en su superficialidad, sin referencia a un horizonte de idealidad ni a un sujeto fundador, puede dar cuenta, en un análisis vertical, de las condiciones mínimas necesarias para establecer las relaciones entre los conceptos:

De hecho se plantea la cuestión al nivel del discurso mismo, que ya no es traducción exterior, sino lugar de emergencia de los conceptos, no se ligan las constantes del discurso a las estructuras ideales del concepto, sino que se describe la red conceptual a partir de las regularidades intrínsecas del discurso (Foucault, 1970: 100).

---

rasgos que lo componen. Como los recorre incesantemente siguiendo un orden sin distancia, el concepto está en estado de *sobrevuelo* respecto de sus componentes. Está inmediatamente copresente sin distancia alguna en todos sus componentes o variaciones, pasa y vuelve a pasar por ellos: es una cantinela, un *opus* que tiene su cifra” (1997: 26).

c) La tercera porción espacial que define la función enunciativa la constituyen las formaciones no-discursivas. Las formas no discursivas son distintas: instituciones, procesos económicos y sociales, formas de comportamiento, sistemas de normas, técnicas, tipos de clasificación, modos de caracterización, etc. Este espacio define la relación que puede establecerse entre las formaciones —que en realidad son medios— no-discursivas y las discursivas. Tomemos una formación no discursiva, como por ejemplo la práctica política que instaura la creación de *L'Hôpital Général* en 1656. Esta misma institución implica enunciados, así como registros, informes, decretos de fundación. Del mismo modo, esos enunciados remiten al propio medio institucional, pero esto no quiere decir que se trata de dos expresiones que se simbolizan recíprocamente. La institución por sí misma no ofrece o crea nuevos objetos a los enunciados sobre la locura, tampoco distribuye a los sujetos en la trama discursiva, ni mucho menos crea conceptos en la época clásica. Las relaciones discursivas con los medios no discursivos no son ni exteriores ni interiores al corpus de enunciados sino que definen nuevos campos de localización para los objetos, sujetos o conceptos propios de los enunciados concernientes a un campo dado.

Estas relaciones [que hacen posible la existencia de un objeto como función derivada de un enunciado] se hallan establecidas entre instituciones, procesos económicos y sociales, formas de comportamiento, sistemas de normas, técnicas, tipos de clasificación, modos de caracterización; y estas relaciones no están presentes en el objeto [...] No definen su constitución interna, sino lo que le permite aparecer, yuxtaponerse a otros objetos, situarse con relación a ellos, definir su diferencia, su reductibilidad, y eventualmente su heterogeneidad, en suma, estar colocado en un campo de exterioridad (Foucault, 1970: 73).

En resumen, es a partir de la consideración del enunciado como pueden individualizarse los discursos. Por otra parte, el enunciado no es un elemento aislable dentro de la trama discursiva. No es una proposición ni una frase. Solamente se le puede definir en un haz de relaciones que atraviesan el espacio donde éste se da, es decir, en lo que Foucault llama una “función enunciativa”, este espacio, a su vez, se divide en tres porciones: un espacio colateral que especifica la relación de un enunciado con otros de su misma naturaleza; un espacio correlativo que establece la relación del enunciado con sus objetos, sujetos y conceptos; y, finalmente, un espacio complementario que define la relación entre las formaciones discursivas y los medios no discursivos. El enunciado es, pues, una función que se define por unas relaciones que a su vez son su condición de posibilidad.



Foucault da la siguiente definición de enunciado haciendo alusión al ejemplo de la máquina de escribir que aquí hemos retomado:

Se llamará *enunciado* la modalidad de existencia propia de este conjunto de signos: modalidad que le permite ser algo más que una serie de trazos, algo más que una sucesión de marcas sobre una sustancia, algo más que un objeto cualquiera fabricado por un ser humano; modalidad que le permite estar en relación con dominio de objetos, prescribir una posición definida todo sujeto posible, estar situado entre otras actuaciones verbales, estar dotado en fin de una materialidad repetible (Foucault, 1970: 180).

Con lo dicho anteriormente, el objeto de análisis para la arqueología será el saber. No solamente la ciencia, sino todos aquellos discursos que se ofrezcan como verdades, es decir, todos los hechos enunciativos, ciencia y poesía, los dos son saber:

S'il est vrai que toute science, quelle qu'elle sois, quand on l'interroge au niveau archéologique et quand on cherche à désensabler le sol de sa positivité révèle toujours la configuration épistémologique qui l'a rendue possible, en revanche toute configuration épistémologique, même si elle est parfaitement assignable en sa positivité, peu fort bien n'être pas une science: elle ne se réduit pas du fait même à une imposture (Foucault, 1966: 376).

Al tomar al enunciado por el sesgo de su acontecer, sin referencia a un sujeto, ni a un origen, la cuestión de la originalidad quedará de lado. Lo importante es que el enunciado pueda ser repetido. La materialidad, a su vez, se constituye por la localización que tiene un enunciado en relación con otros enunciados, por los emplazamientos de objetos, sujetos y conceptos, y las relaciones que sostienen las formas discursivas con los medios no discursivos. Habrá repetición de un enunciado siempre y cuando compartan la misma materialidad. Puede ser que haya frases iguales, pero el enunciado será diferente puesto que no tiene la misma materialidad.

El enunciado, además, y quizá ésta es una de las cosas más importantes, comporta un efecto de rareza. Esta característica impide que se pueda decir todo sobre una determinada "cosa". En primer lugar, hay que considerar que todo en el enunciado es real (de ahí también la naturaleza "descriptiva" de la arqueología), el análisis de los enunciados toma lo ya dicho efectivamente, no hay enunciados latentes.

El análisis enunciativo no puede jamás ejercerse sino sobre cosas dichas, sobre frases que han sido realmente pronunciadas o escritas, sobre elementos significantes que han sido trazados o articulados, y más precisamente sobre esa singularidad que los hace existir [...] No puede concernir sino a actuaciones verbales realizadas, ya que las analiza a nivel de su existencia: descripción de las cosas dichas, en tanto precisamente que han sido dichas. El análisis enunciativo es, pues, histórico, pero que se desarrolla fuera de toda interpretación: a las cosas dichas no se les pregunta lo que ocultan, lo que se había dicho en ellas y a pesar de ellas, lo no dicho que cubren, sino, por el contrario, sobre qué modo existen, lo que es para ellas haber sido manifestadas, haber dejado rastros y quizá permanecer ahí, para una reutilización eventual, lo que es para ellas haber aparecido, y ninguna otra en su lugar (Foucault, 1970: 184).

Establecer los únicos conjuntos significantes que han sido enunciados es la tarea del análisis enunciativo, para ello se atiende a la repetición y a la materialidad del enunciado, estableciendo así leyes estrictas de aparición que determinan la rareza propia del enunciado. En suma, la rareza de un enunciado se define en función de que es ella misma quien define la singularidad del enunciado. Esta singularidad viene dada por un haz complejo de relaciones, que pese a su extensión son susceptibles de descripción.

“El análisis de los enunciados corresponde a un nivel especificado de descripción”, esto significa que tal análisis adopta una dimensión vertical con respecto a los enunciados, es decir, no se va a estudiar lo que por abajo —bajo la forma de la interpretación— o por encima —sobre la figura de la formalización— recubre al enunciado; pese a ello, “el enunciado no es inmediatamente visible [...] El enunciado es a la vez no visible y no oculto” (Foucault, 1970: 182). Sin embargo, ya hemos insistido en el hecho de que no existen enunciados latentes, virtuales o imaginarios. Y es que precisamente el enunciado está recubierto por frases y proposiciones que hacen difícil su acceso, pero las frases y proposiciones existen gracias a que hay enunciados. Mas, entonces, ¿cómo describir un conjunto enunciativo que no es visible pero que tampoco se encuentra oculto? “Hay que descubrir el ‘zócalo’, pulirlo, incluso elaborarlo, inventarlo” (Deleuze, 1987: 42).

Recordemos que Deleuze compara el enunciado con los sueños, en cuanto a que no debe buscarse el sentido, sino crearlo. Si recordamos el propósito de aquella arqueología de un silencio desarrollada en la *Historia de la locura*, podríamos entender cuál es el sentido de este acto creativo propio de la arqueología que la acerca a los fulgores del relámpago poético. A finales de la Edad Media y principios del Renacimiento se forman dos tipos de conciencia a partir de la locura. Una

conciencia trágica de la locura, en la que “la folie n’est pas liée au monde et à ses formes souterraines” (Foucault, 1972: 41), quedaba prendida en las potencias trágicas del mundo y sus noches tenebrosas, que devoran a los hombres sin que éstos puedan hacer nada para evitarlo. Se trata de una conciencia cósmica.

Por otro lado, y frente a esta conciencia trágica de la locura, aparece una conciencia crítica en la cual la locura es introducida en la estrechez de un mundo moral, aquí la locura está más cerca de las debilidades e ilusiones del hombre que de la verdad y el mundo. Para esta conciencia crítica, la locura “deviendrait objet, et de la pire manière, puisqu’elle deviendra objet de son rire” (Foucault, 1972: 46). El Renacimiento dará más privilegio a esta conciencia crítica, a tal punto que parece que desapareció la conciencia cósmica. Para Foucault no se trata de una desaparición, sino de un ocultamiento concertado para protegerse de los poderes que disuelven al hombre y que toman forma en la locura. Sin embargo, aunque la locura haya sido reducida al silencio por este golpe de fuerza que al momento de objetivarla conjura sus poderes, bajo la conciencia crítica no ha dejado de velar una sorda conciencia trágica. Y es a través de las palabras de los grandes locos, Nietzsche, Artaud, Van Gogh, como la locura se ha hecho de una voz propia, aunque sólo sea por destellos. Foucault, por su parte, denuncia este ocultamiento, a la vez que intenta liberar esa conciencia cósmica tratando de obsequiar su voz a la locura por medio de la realización de la arqueología de un silencio. Foucault desea inventar una sintaxis propia a una figura original de la locura. Foucault como poeta, la arqueología como poesía. Deleuze describía la arqueología en estos términos:

Es muy posible que Foucault en esta arqueología no construya un discurso de su método como el poema de su obra precedente, y alcance ese punto en el que la filosofía es necesariamente poesía de lo que se dice que es tanto la del no-sentido como la de los sentidos más profundos (Deleuze, 1987: 45).

Foucault contestará a esta caracterización de su obra en unas conferencias sostenidas en Río de Janeiro:

Si atribuimos a la poesía una función liberadora, yo no diría que la arqueología es sino que desearía que fuera poética. No recuerdo si Deleuze dijo de mí que yo era un poeta pero si así fue, el sentido de una afirmación como ésta sólo puede ser que mi discurso no intenta responder a las mismas leyes de verificación que rigen la historia propiamente dicha, puesto que el único fin de ésta es decir la verdad, lo que ocurrió a nivel del elemento, del proceso, de la estructura de las

transformaciones. Colocándome en una actitud mucho más pragmática, yo diría que mi máquina es buena no porque transcriba o suministre un modelo de lo que pasó, sino porque el modelo que efectivamente da es tal que permite que nos liberemos del pasado (Foucault, 1998: 172).

Así, tomando en consideración todo lo que se ha dicho con respecto al enunciado, se puede pasar ahora a describirlo y analizar los tipos de formaciones discursivas que es capaz de constituir. Si volvemos a retomar el problema que en un principio se planteaba la arqueología, aquel que preguntaba por el cómo y de qué forma se pueden individualizar unos discursos, se puede decir lo siguiente: los discursos no se dan en unidades estructurales ni por el juego de los objetos preexistentes ni por el hecho de que un autor haya dicho tal o cual cosa ni por la construcción conceptual de un edificio que aglutinara significados. Si nos mantenemos a nivel discursivo, se ve que ninguna unificación puede ser asignable a los enunciados. Los discursos se individualizan, paradójicamente, al describir una formación discursiva que establece campos de dispersión. Una formación discursiva es la descripción misma de los sistemas de dispersión que no son dados más que por la relación de los enunciados definidos por la función enunciativa.

Llegamos a lo que Foucault llama la positividad de un discurso:

Analizar una formación discursiva es, pues, tratar un conjunto de actuaciones verbales a nivel de los enunciados y de la forma de positividad que los caracteriza; o, más brevemente, es definir el tipo de positividad de un discurso (Foucault, 1970: 212s).

La positividad de un discurso caracteriza su unidad a través de la historia, define un campo limitado de comunicación. Así, dentro de un discurso, al nivel de las frases y las proposiciones, pueden existir oposiciones y enfrentamientos, mas ello se debe a las mismas condiciones de ejercicio de la función enunciativa. La positividad hace posible que una teoría se oponga a otra y asegure el agrupamiento unitario de las formaciones discursivas; es decir, la relación del enunciado con sus conceptos, sujetos y objetos puestos en relación con los medios no discursivos, etc.; en suma, con la función enunciativa. Este conjunto o unidad es lo que constituye un saber en una época determinada, saber que puede adoptar la forma de una ciencia o de una ideología, pues al nivel del saber, estas formaciones no son juzgadas con respecto a su racionalidad, sino con respecto a su regularidad puesta en juego en una práctica discursiva. “Así, la positividad desempeña el papel de lo que podría llamarse un *a priori histórico*” (Foucault, 1970: 215).

Si el problema de la arqueología comenzaba por tratar de individualizar unos discursos, el *a priori histórico* cumple esta función. Es el nombre que Foucault da al conjunto de reglas que hacen aparecer un espacio limitado de comunicación: el enunciado comporta un efecto de rareza que impide que todo pueda ser dicho, pues siempre se parte de una realidad del enunciado, de lo efectivamente dicho. El *a priori histórico* es lo que permite decidir qué unidad puede formar el ejercicio discursivo apelando a las características enunciativas que hemos descrito.

Cet a priori, il n'est pas constitué par un équipement de problèmes constants que les phénomènes concrets ne cesseraient de présenter comme autant d'énigmes à la curiosité des hommes; il n'est pas fait non plus d'un certain état des connaissances sédimenté au cours des âges précédents et servant de sol aux progrès plus ou moins inégaux ou rapides de la rationalité; il n'est même pas sans doute déterminé par ce qu'on appelle la mentalité ou les "cadres de pensée" d'une époque donnée, s'il faut entendre par là le profil historique des intérêts spéculatifs, des crédulités ou des grandes options théoriques. Cet a priori, ce c'est qui, à une époque donnée, découpe dans l'expérience un champ de savoir possible, définit le mode d'être des objets qui y apparaissent, arme le regard quotidien de pouvoirs théoriques, et définit les conditions dans lesquelles on peut tenir sur les choses un discours reconnu pour vrai (Foucault, 1966: 171).

No debe confundirse, este "a priori histórico" con un "a priori formal". Tampoco como mero islote de coherencia, ni como un trascendental sincopado, pues este "a priori" es la condición de realidad de unos enunciados,

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 con aquello mismo que ligan; y si no se modifican con el menor de ellos, los modifican, y se transforman con ellos en ciertos umbrales decisivos. El a priori de las positividades no es solamente el sistema de una dispersión temporal; el mismo es un conjunto transformable (Foucault, 1970: 217).

### 3. Emplazamiento arqueológico

La arqueología, como se ha observado, es un análisis de los hechos discursivos en tanto que prácticas discursivas. Dicho análisis se realiza tomando en cuenta la exterioridad de estos mismos discursos, lo que significa que considera solamente enunciados, es decir lo efectivamente dicho y no lo que se ha querido decir o si lo

que se ha dicho es verdadero o es falso. El enunciado aquí se presenta como una simple función de existencia de los signos, y se le considera por el lugar o la posición singular que ocupa entre otros tantos, ya sean de la misma o diferente naturaleza. El análisis arqueológico describe un espacio de dispersión para estos enunciados, espacio que Foucault llama *archivo*. Este espacio descriptible no se puede reducir a la intención de una subjetividad ni a los designios de un *Logos* originario, puesto que tiene sus propias reglas de transformación y sus leyes de composición, aunque estas reglas y estas leyes no constituyen una forma o un sistema opresor que se ejerza desde el exterior y caigan sobre nosotros como una fatalidad, sino que ellas mismas son históricas: provienen del embrollamiento que se da en un discurso de los mismos enunciados. De ahí que la arqueología haga aparecer sus preguntas hacia aquello que hace posibles unos discursos, sus condiciones de posibilidad que hacen que aparezca éste o este otro y ningún otro en su lugar, se pregunta por su emergencia temporal. Finalmente, estas formas discursivas están en una relación muy especial con unos medios no discursivos, y cuando se dice “especial” es porque dicha relación esquivada aquella que se establece entre un significante y un significado o aquella otra según la cual las palabras representarían simple y llanamente un estado de cosas.

Sin duda este análisis tan singular provoca muchas dudas, hace que surjan muchas preguntas; trataremos de poner de relieve una que parece predominante y que a su vez ayuda a esclarecer un poco esta arqueología. ¿Cómo clasificar un discurso que precisamente cuestiona aquello mismo que permite clasificar?, o antes bien, ¿habría que cuestionar, en un primer término, esta voluntad de clasificar que nos permite agenciarnos aunque sea por momentos de esta arqueología? No creemos que sea pertinente cuestionar la arqueología a partir de aquello que precisamente trata de superar, porque quizá con esta actitud se cumpla un papel más de policía que de aceptar el riesgo del envite a pensar de manera distinta. ¿Será posible, entonces, tomar la arqueología a partir de la misma arqueología? De ser esto posible se supondría que tenemos en su justa medida aquello que la arqueología es, o mejor dicho, supone vislumbrar en todo su espesor el espacio desde el cual establece su derecho a hablar; pero con esto eliminaríamos el estatuto que le da el propio Foucault: “Más que fundar en derecho una teoría [...], se trata, de momento, de establecer una posibilidad” (Foucault, 1970: 194).

Sin embargo, habría que introducirnos en esta vía para aquilatar qué se pone en juego. La arqueología en cuanto discurso, en tanto que práctica, despliega una serie de enunciados en el elemento del archivo. ¿Admitiría un análisis arqueológico?, con otras palabras: ¿sería válido preguntarse, entonces, por la exterioridad de la propia arqueología; es decir, por las condiciones de su posibilidad histórica,

en lo que constituiría algo así como la arqueología de la arqueología?, ¿estaríamos en posición de prescribir el emplazamiento arqueológico de dicha arqueología? Esta especie de intento de una “metátesis teórica” —como la llama Foucault— ¿no representaría una emboscada de los motivos trascendentales, sean éstos los que fueren, es decir, después de haberlos burlado, volver a encontrarlos como reforzados? Quizás el hecho de preguntar por el estatuto —no ya epistemológico sino simplemente por el estado civil (¿de qué se trata, filosofía o historia?) de la arqueología— signifique un retroceso con respecto a la intención de liberar a la historia del pensamiento de su sujeción trascendental, pues vemos ahí el resabio de una Razón que se desdobra para retomar la arqueología en su interior en un segundo grado. Al contestar a un adversario ficticio acerca de esta metátesis teórica, a propósito del aparente positivismo de los estructuralismos, Foucault dice, en el sentido de que encuadra bien la intención de ese desdoblamiento de la Razón:

No hay duda de que hemos tenido que abandonar todos esos discursos que referíamos en otro tiempo a la soberanía de la conciencia. Pero lo que hemos perdido desde hace más de medio siglo nos proponemos ahora recuperarlo en el segundo grado, por el análisis de todos esos análisis o al menos por la interrogación fundamental que les dirigimos. Vamos a preguntarles de dónde vienen, cuál es su destino histórico que los atraviesa sin que se den cuenta, qué ingenuidad los vuelve ciegos a las condiciones que los vuelven posibles, en qué cercado metafísico se encierra su positivismo rudimentario. [...] Por ello, si bien estamos obligados a soportar, querámoslo o no, todos los estructuralismos, no podríamos aceptar que se tocara esa historia del pensamiento que es historia de nosotros mismos; no podríamos aceptar que se desataran todos esos hilos trascendentales que la han unido desde el siglo XIX a la problemática del origen y de la subjetividad (Foucault, 1970: 339).

Foucault se distanciará varias veces del estructuralismo, entendido éste como la descripción de las leyes formales que regulan toda ciencia y que se encuentran a distancia de las vicisitudes de la historia, de las que, no obstante, dependen su emergencia y aparición. Por lo demás se ve que estas pretendidas leyes formales están muy emparentadas con un trascendentalismo, y en particular con el de una instancia original, aunque por otro lado se aparte del de la conciencia fundadora. Foucault está más allá del estructuralismo o de los estructuralismos entendidos de esta manera.

Así, vemos que preguntar por la validez histórica de la arqueología, o bien por el estatuto de su lenguaje (¿cuál es la teoría del signo empleada por Foucault?),

implicaría el propósito de devolver el trabajo arqueológico a la historia tradicional —es decir, pensada a través de las categorías de una conciencia soberana— y situarla al interior del proyecto de un *Logos* originario y, por lo tanto, emplazarla en una tradición. Este tipo de racionalidad siempre pone como parámetro para validar un discurso el *quantum* metafísico que se instala, incluso muy a pesar suyo, en su interior. Los detractores de Foucault pueden muy bien cuestionar el intento de la arqueología por liberarse de cualquier tipo de narcisismo trascendental, si lo logra completamente o fracasa en tal y tal punto; y en sus cuestionamientos estos análisis encontrarán muy cómodo decir que Foucault es “estructuralista”, y dirán: “¡Ah!, ha querido franquear la línea, muy bien, pero al introducir los temas estructuralistas de las leyes formales del discurso ha caído en la trampa metafísica, pues qué otra cosa significan estas leyes formales si no la impronta del proyecto de la Razón a la cual pertenecemos todos”. Al momento de comprobar el fracaso de dicha intención antimetafísica, se afirmarían todavía más la omnipresencia de lo trascendental.

A esto se debe, quizás, el ataque encarnizado de Foucault contra el estructuralismo, y su insistencia en aclarar el porqué él no pretende establecer un *a priori* formal tanto como un “*a priori* histórico”, no pone de relieve a un trascendental sincopado o simples islotes de coherencia tanto como establecer los espacios de dispersión que unos enunciados pueden formar a través de unas prácticas discursivas.

¿A qué viene esta discusión tan agria y quizá tan inútil (al menos para aquellos que no ven lo que está en juego)? La razón es que el archivista que quiere ser Foucault y el estructuralista que no quiere ser aceptan uno y otro (momentáneamente) aparentar trabajar por el único lenguaje (o discurso) del que los filósofos, lingüistas, antropólogos, críticos literarios, pretenden extraer las leyes formales (y por tanto a-históricas), permitiendo que se convierta en la encarnación de un trascendentalismo vicioso que Heidegger nos recordará en dos frases muy simples: el lenguaje no necesita ser fundado, pues es él el que funda (Blanchot, 1993: 22).

Ya a propósito de su primer trabajo arqueológico, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Derrida cuestionaba a Foucault la pretendida validez de una arqueología que supuestamente escapa a la normatividad de una racionalidad. Como sabemos, ahí Foucault traza como objetivo de la arqueología devolver a la locura su voz, recuperar aquellas “palabras sin lenguaje” y denunciar, al mismo tiempo, a la psiquiatría como depositaria de la Razón y su gesto violento. En su momento, la



psiquiatría había confiscado a la locura el derecho de hablar, le había vedado cualquier acceso al lenguaje y se había convertido en una especie de monólogo de la Razón sobre la locura; todo esto en el preciso momento de objetivarla, de convertirla en conocimiento. Por ello, Foucault plantea la arqueología como arqueología de este silencio. Derrida le objetará:

L'archéologie, fût-elle du silence, n'est-elle pas une logique, c'est-à-dire un langage organisé, un projet, un ordre, une phrase, une syntaxe, une "œuvre"? Est-ce que l'archéologie du silence ne sera pas le recommencement le plus efficace, le plus subtil, la *répétition*, au sens le plus irréductiblement ambigu de ce mot, de l'acte perpétré contre la folie, et ce dans le moment même ou il est dénoncé? (Derrida, 1967: 57).

Esta cuestión conlleva el planteamiento de otra pregunta, aquella por la posibilidad misma de la arqueología: "Quels vont être la source et le statut du langage de cette archéologie, de ce langage qui doit être entendu par une raison qui n'est pas la raison classique? Quelle est la responsabilité historique de cette logique de l'archéologie? Où la situer?" (Derrida, 1967: 57). En suma, Derrida acusa a Foucault de formar parte de lo que está criticando, y esto en el momento mismo de denunciarlo, porque si bien Foucault denuncia el encierro del que ha sido objeto la locura por parte de la razón clásica, lo hace ante una razón más general: "L'ordre alors est dénoncé dans l'ordre". Por lo tanto, la denuncia queda anulada en tanto que denuncia, y se convierte en parte de aquello que está siendo denunciado.

*Tout* notre langage européen, le langage de tout ce qui a participé, de près ou de loin, à l'aventure de la raison occidentale, est l'immense délégation du projet que Foucault définit sous l'espèce de la capture ou de la objectivation de la folie. *Rien* dans ce langage et *personne* parmi ceux qui le parlent ne peut échapper à la culpabilité historique [...] dont Foucault semble vouloir faire le procès. Mais c'est peut-être un procès impossible car l'instruction et le verdict réitérent sans cesse le crime par le simple fait de leur élocution (Derrida, 1967: 58).

Habría que preguntar, entonces, ¿qué se entiende por esa "aventura de la razón occidental"? Pero precisamente en esta imposibilidad de sustraerse a los designios de la razón, que es uno de los propósitos de una arqueología del silencio, Derrida observa el proyecto más loco de Foucault. No se puede, advierte Derrida, llevar a juicio la razón, porque incluso el lenguaje que se utilizaría para ello estaría ya cargado de lo razonable. En sentido estricto, solamente se haría

justicia a la locura fuera de la justicia, más aun, fuera del lenguaje; o bien volviéndose loco, “seguir al loco en el camino de su exilio” o de otra forma callarse con un silencio muy especial que no hiciera referencia, aunque sea negativamente, al lenguaje; en cierta medida un silencio que estuviera emparentado con aquel de la muerte, como se dice, un silencio sepulcral: la afasia. En definitiva, concluye Derrida, “Il n’y a pas de cheval de Troie dont n’ait raison la Raison (en général)” (1967: 58).

Sin embargo, no hay que soslayar que, pese a tales objeciones, se ha escrito una historia de la locura, y no es mera coincidencia que haya aparecido justo en la era del psicoanálisis, y como tal es susceptible de la prescripción de sus leyes de aparición, de establecer sus condiciones de posibilidad. Ya por el hecho de que una historia de la locura haya franqueado unas condiciones de existencia, es ahora posible preguntarle por lo que la ha hecho posible, pues, como hemos observado, en tanto que el análisis arqueológico se dirige a unos discursos por el sesgo de sus enunciados, y considerando que todo en el enunciado es real, es decir, tal análisis parte de lo efectivamente dicho, podemos hablar de la arqueología de cierta arqueología de un silencio. Así las cosas, Derrida tomará la palabra —o será tomado por ella— a propósito de este “debate”, y dirá en otro lugar, aunque ya sin la presencia de su interlocutor:

Si este libro fue posible, si tuvo desde el principio y conserva actualmente un cierto valor fundamental, la presencia y la necesidad innegable de un *monumento*, es decir, de lo que se impone recordando y advirtiendo, tiene que decirnos, tiene que enseñarnos o preguntarnos algo en cuanto a su propia posibilidad. A su propia posibilidad *hoy en día*, un cierto hoy en día (Derrida, 1996: 123).

Ahora bien, por su parte, Foucault es consciente de estas objeciones, o mejor dicho, es consciente de la singularidad de su proyecto y de los *impasses* que éste puede provocar, ya que no sólo pertenecen a su estudio sobre la locura, sino que conciernen a todo el trabajo arqueológico del cual la locura es sólo una fase de la investigación. En cuanto a la locura, Foucault dirá en el mismo prefacio a esa *Histoire de la folie* que “la perception qui cherche à les saisir à l’état sauvage appartient nécessairement à un monde qui les a déjà capturées” (Foucault, 2001: 192). Todo hace pensar que estas trabas no representan una dificultad para Foucault, tal parece que incluso él hace proliferar deliberadamente estas contradicciones, “y es que, de momento, y sin que pueda todavía prever un término, mi discurso, lejos de determinar el lugar de donde habla, esquivo el suelo en el que podría apoyarse” (Foucault, 1970: 345). Diríamos que por la naturaleza del procedi-

miento arqueológico es difícil, si no imposible, establecer su propio emplazamiento. En una entrevista concedida en 1966 a Madeleine Chapsal, Foucault establece los términos en los que se encuentra su empresa:

—Quel serait le *système* d'aujourd'hui?

M. F.: J'ai tenté de le mettre au jour —partiellement— dans *Les mots et les choses*

—En le faisant, étiez-vous alors au-delà du système?

M. F.: Pour penser le système, j'étais déjà contraint par un système derrière le système, que je ne connais pas et qui reculera à mesure que je le découvrirai, qu'il se découvrira... (Foucault, 2001: 543).

Pero he allí que ciertamente entre más avanza Foucault en el propósito de definir su posición, ésta, en lugar de aclararse progresivamente, pareciera que se va alejando más y más. Esto se debe a una distancia que quizás es primordial, que no permite nunca franquear el límite de nuestras propias prácticas discursivas. Y es que las prácticas discursivas, en tanto tales, siempre se dan en una forma inconsciente. Esta irreductibilidad de las prácticas discursivas es lo que Gadamer llama en hermenéutica “conciencia de la historia efectual” (*Wirkungsgeschichtliche Bewusstsein*).

Ésta implica que tomamos conciencia de los prejuicios constitutivos de nuestra comprensión. Por supuesto que no podemos llegar a conocer todos nuestros propios prejuicios, ya que en ningún momento nos hallamos en situación de alcanzar un conocimiento exhaustivo de nosotros mismos ni de volvernos completamente transparentes para nosotros mismos [...] con todo está claro que nuestros condicionamientos más fuertes se hallan a tal profundidad que no podemos conocerlos ni penetrarlos con la mirada (Gadamer, 1999: 57).

Pero hay que señalar una diferencia en la manera como Foucault considerará este desconocimiento. Para Gadamer se debe a que estamos inmersos en una tradición, es su marca y, al mismo tiempo, nos devuelve a esa misma tradición. En Foucault sucede lo contrario, de lo que se trata es de distanciarnos, en lo posible, de la tradición. Es más, es una exigencia de la propia arqueología:

En lugar de dar fundamento a lo que ya existe, en lugar de tranquilizarme por esta vuelta y esta confirmación final, en lugar de terminar ese círculo feliz que anuncia al fin, tras de mil astucias y otras tantas noches, que todo se ha salvado,

estamos obligados a avanzar fuera de los paisajes familiares, lejos de las garantías a que estamos acostumbrados, por un terreno cuya cuadrícula no se ha hecho aún y hacia un término que no es fácil de prever (Foucault, 1970: 64).

Es imposible conocer nuestras propias prácticas a través de su exterioridad, es decir de una manera crítica. “Sin lugar a dudas es cosa curiosa, muy digna de intrigar a un filósofo, esa capacidad que tienen los hombres para ignorar sus líneas, su rareza, para no ver que hay vacío alrededor de ellos, para creerse siempre instalados en la plenitud de la razón” (Veyne, 1984: 212). Quizá se podrá objetar que la filosofía, esa disciplina de tan real abolengo, pudiera hacernos conscientes de nuestras propias prácticas, pero ella misma está atravesada por el mismo problema, por lo demás no se trata de un problema de toma de conciencia. En definitiva se trata del problema de los límites, y aquí puede tener cabida aquello que Wittgenstein anotaba en el 5.6 del *Tractatus*, “los límites de mi lenguaje significan los límites de mi mundo” (Wittgenstein, 1997: 143), y en esta medida, si el lenguaje señala un límite, en el momento que se quisiera alcanzar éste se alejaría y lo que antes fuera límite desaparecería como tal y se convertiría en lenguaje, lenguaje que a su vez desplegaría otros límites. En palabras de Derrida: “la relación consigo mismo de un límite borra y multiplica a la vez el límite, no puede sino dividirlo al inventarlo, sólo llega a borrarse desde que se inscribe” (1996: 165). En suma, puede decirse que toda conciencia sobre los límites propios —por el hecho mismo de su conciencia, de su puesta en juego en una sintaxis, sea esta de la forma que sea— produce que éstos se borren y, a su vez, esta conciencia con todo y la conciencia de sus límites, aunque sólo virtualmente, proyecta una posible exterioridad. Así es como Foucault puede especular sobre lo que hoy es lo exterior para nosotros:

Peut-être, un jour, on ne saura plus bien ce qu'a pu être la folie. Sa figure se sera refermée sur elle-même, ne permettant plus de déchiffrer les traces qu'elle aura laissées. Ces traces elles-mêmes [...] feront —elles partie de configurations que nous autres maintenant ne saurions pas dessiner, mais qui seront dans l'avenir les grilles indispensables par où nous rendre lisibles, nous et notre culture. [...] Tout ce que nous éprouvons aujourd'hui sur le mode de la limite, ou de l'étrangeté, ou de l'insupportable, aura rejoint la sérénité du positif. Et ce qui pour nous désigne actuellement cet Extérieur risque bien un jour de nous désigner, nous. (Foucault, 2001: 440).

Aquí debe hacerse la distinción entre la exterioridad y el afuera, pues no son la misma cosa. La exterioridad siempre se refiere a un nivel del análisis, es una

forma constituida de conciencia, que puede no estar actualizada pero que, sin embargo, siempre está latente. El afuera es otra dimensión que no es ni se puede confundir con la historia de los estratos descritos por la arqueología, pues se trata de algo informe. Una estratificación histórica se forma por el anudamiento que se establece entre lo visible y lo enunciable. Lo visible y lo enunciable pertenecen con pleno derecho a una exterioridad: no hacen referencia a una interioridad o una subjetividad. Pero, ¿qué es lo que hace que haya un cambio de una estratificación a otra?, ¿qué es lo que hace posible que lo visible y lo enunciable se anuden de otras maneras? Anteriormente se establecían los cambios por relación a un *Logos* universal, pero éste no es más que otra forma de interioridad, pues se buscaba encontrar la unidad y la continuidad por debajo de las diferencias manifiestas entre los discursos. En *Les mots et les choses*, Foucault se pregunta con respecto a esta supuesta unidad: “D’où viendrait alors qu’il se constitue, d’où viendrait ensuite qu’il s’efface et bascule? A quel régime pourraient bien obéir à la fois son existence et sa disparition? S’il a en lui son principe de cohérence, d’où peut venir l’élément étranger qui peut le récuser? Comment une pensée peut-elle s’esquiver devant autre chose qu’elle-même?” (Foucault, 1966: 64). Lo que Foucault pone de manifiesto es que los discursos se constituyen gracias a un afuera que los articula, el afuera nunca se da al interior de un discurso, y si se da es como ausencia, puesto que el afuera deja de ser tal al pasar por la reja de una mirada y un lenguaje. Cada estrato del saber es “cet espace plein au creux duquel le langage prend son volume et sa mesure” (Foucault, 1963:ixs). Y seguramente desaparecerá para dar lugar a otra configuración que ya no tenga nada que ver con la precedente. Las formaciones discursivas individualizadas por Foucault, según su espacio de dispersión, son lenguajes mortales capaces de generar mutaciones. Esta experiencia de un pensamiento del afuera es inaprensible e irreductible a un lenguaje, “Extrême difficulté de donner à cette pensée un langage qui lui sois fidèle. Tout discours purement réflexif risque en effet de reconduire l’expérience du dehors à la dimension de l’intériorité” (Foucault, 2001: 551). Aquí encontramos, pues, dos actitudes que pueden sostenerse con este afuera primordial. La primera consiste en observar cómo este afuera se repliega en las distintas formaciones históricas, las recorre con el fin de mostrar los distintos órdenes que han sido elaborados, es lo que se podría llamar una “memoria absoluta”. Pero existe otra posibilidad, sin duda más descabellada, que consiste en encontrar el afuera premeditadamente, deshacer los dobleces que suponen las formaciones históricas y franquear el límite, encontrar, en suma, “el vacío irrespirable”.

## Conclusiones

La arqueología, con respecto a una ontología histórica del presente o de nosotros mismos, adopta la forma de una descripción, lo que quiere decir que suspende el juicio para determinar mejor las condiciones de posibilidad de ciertos discursos, a través de unas prácticas (discursivas) concretas. La arqueología es, pues, la descripción del archivo. La arqueología deja de lado prácticas y técnicas exegéticas tradicionales, tales como la formalización y la hermenéutica, que intentan desdoblarse el discurso al infinito y que en el fondo esperan parar con todo ese derramamiento del lenguaje cuando arribe La Palabra. En este sentido, la arqueología muestra ser un análisis creativo —aun con su carácter descriptivo—, la filosofía es devuelta a un estado vertiginoso e incluso peligroso, Foucault trata de recuperar para la filosofía una determinación vital. Pensar de otra manera significa un ejercicio constante que intenta desprendernos de formas de individualidad que nos han sido impuestas durante años, todo ello con vistas a la búsqueda de nuevas formas de subjetividad, dentro de las cuales se despliega una estética de la existencia.

Foucault no es un pensador posmoderno o antimoderno; a partir de los análisis enunciativos puede observarse que el rótulo “posmodernidad” no ha contribuido en nada a la episteme actual, solamente puede verse que es una etiqueta que trata de reconciliar el presente con el historicismo más trasnochado. Foucault tampoco es un pensador estructuralista, pues lo que realmente le interesa son los cambios bruscos de sentido.

El desorden fuera es la locura dentro. Sin embargo, se pueden recorrer desde dentro los órdenes a que puede dar lugar el afuera, esta actitud nos pondría en el límite, siempre huidizo y por lo tanto indiscernible, pero siempre presente. Sólo se puede pensar de otro modo intentando introducir el afuera hacia adentro, llenar el orden de afuera hasta el punto en que ya no lo pueda soportar, extender los límites, por tanto. La experiencia de los límites y del afuera nos muestra a nosotros mismos como diferencia, diferencia de todas las máscaras, y de esta forma se abre un espacio en blanco en el cual podemos intentar decir algo nuevo. Sin embargo, no hay que soslayar que esta actitud comporta varios riesgos; pues de tanto estar en el límite, uno puede caer del otro lado: cuando queremos mantenernos en el lenguaje como casa del ser, pero de pronto a esa casa se le vuela el techo. Al hablar no conjuro mi muerte, sino que la establezco.

## Bibliografía

- Blanchot, Maurice (1993), *Michel Foucault tal y como yo lo imagino*, Valencia, Pre-Textos, 71 pp.
- Castel, Robert (1997), "Présent et généalogie du présent: une approche non évolutionniste du changement", en Centre Georges Pompidou, *Au risque de Foucault*, París, Centre Georges Pompidou, pp. 161-168.
- Deleuze, Gilles (1987), *Foucault*, Barcelona, Paidós, 170 pp.
- (2003), *Deux régimes des fous, textes et entretiens*, París, Éditions de Minuit, 383 pp.
- y Claire Parnet (1996), *Dialogues*, Manchecourt, Flammarion, 187 pp.
- y F. Guattari (1997), *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona, Anagrama, 220 pp.
- Derrida, Jacques (1967), *L'écriture et la différence*, Manchecourt, Éditions du Seuil, 437 pp.
- (1996), "Ser justo con Freud", en Elisabeth Roudinesco, *Pensar la locura: Ensayos sobre Michel Foucault*, Buenos Aires, Paidós, pp. 118-173.
- Dreyfus, H. L. y Paul Rabinow (1988), *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, México, UNAM.
- Eribon, Didier (1995), *Michel Foucault y sus contemporáneos*, Buenos Aires, Nueva Visión, 350 pp.
- Foucault, Michel (1963), *Naissance de la clinique*, París, Presses Universitaires de France, 214 pp.
- (1966), *Les mots et les choses: un archéologie des sciences humaines*, París, Gallimard, 400 pp.
- (1970), *La arqueología del saber*, México, Siglo XXI, 355 pp.
- (1972), *Histoire de la folie à l'âge classique*, París, Gallimard, 688 pp.
- (1984), *Histoire de la sexualité II: L'usage des plaisirs*, París, Gallimard, 339 pp.
- (1994), *Dits et écrits 1954-1988: III 1976-1979*, París, Gallimard, 835 pp.
- (1998), *La verdad y las formas jurídicas*, Barcelona, Gedisa, 174 pp.
- (2001), *Dits et écrits I, 1954-1975*, París, Gallimard, 1707 pp.
- (2002), *El orden del discurso*, Barcelona, Tusquets, 76 pp.
- Gabilondo, Ángel (1990), *El discurso en acción: Foucault y una ontología del presente*, Barcelona, Anthropos, 206 pp.
- Gadamer, Hans-Georg (1999), *El inicio de la filosofía occidental*, Barcelona, Paidós, 148 pp.
- Gargani, Aldo (1983), *Crisis de la razón: nuevos modelos en la relación entre saber y actividades humanas*, México, Siglo XXI, 332 pp.
- Grondin, Jean (1999), *Introducción a la hermenéutica filosófica*, Barcelona, Herder, 269 pp.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1955), *Lecciones sobre la historia de la filosofía III*, México, Fondo de Cultura Económica, 534 pp.
- Jalón, Mauricio (1994), *El laboratorio de Foucault: Descifrar y ordenar*, Barcelona, Anthropos, 346 pp.
- Lévi-Strauss, Claude (1987), *Antropología estructural*, Barcelona, Paidós, 428 pp.
- Morey, Miguel (1990), "Introducción", en Michel Foucault, *Tecnologías del yo y otros textos afines*, Barcelona, Paidós, pp. 9-44.
- Veyne, Paul (1984), *Cómo se escribe la historia. Foucault revoluciona la historia*, Madrid, Alianza, 238 pp.
- Wittgenstein, Ludwig (1997), *Tractatus Logico-Philosophicus*, Madrid, Alianza, 215 pp.

**Fecha de recepción: 21 de febrero de 2006**

**Fecha de aceptación: 26 de abril de 2006**

**Ignacio Bárcenas Monroy** es Licenciado en Filosofía, egresado de la Facultad de Humanidades de Universidad Autónoma del Estado de México, de donde es profesor de asignatura. Actualmente cursa el programa de Maestría en Filosofía en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México y coordina editorialmente la revista *Contribuciones desde Coatepec*. Ha publicado artículos en diversos medios y su principal línea de investigación es la filosofía contemporánea.