
INTRODUCCION CRITICA A LA "ARQUEOLOGIA" DE MICHEL FOUCAULT

Rafael Gómez Pardo

Trataré en esta ponencia de señalar, por un lado, la importancia de la Arqueología del saber en el pensamiento de Michel Foucault, como método de una investigación posible; por otro lado, plantearé algunos interrogantes en torno a este método, sin la pretensión de refutarlo, sino tan sólo de bosquejar el camino de una posible crítica, tomando como punto de partida algunos de los comentarios más relevantes a la obra de Foucault, como son los de Eugenio Trías, Jürgen Habermas, etc. Así mismo, definiendo de manera muy general lo que es la arqueología, mostraré algunas diferencias con respecto a otros métodos de investigación, como son la "historia de las ideas" y el "estructuralismo". Por lo anterior, la primera parte de esta ponencia será de exégesis, mostrando desde mi perspectiva lo que considero fundamental del método arqueológico, y la última aspirará a señalar el camino de una posible crítica, crítica que supondrá un análisis más especializado de su obra.

LA OBRA DE MICHEL FOUCAULT

Algunos estudiosos de la obra de Foucault, como Miguel Morey¹, Deleuze², Arnold Davidson³, coinciden en establecer convencionalmente tres períodos por los que atraviesa su pensamiento; el primero, centrado alrededor de la pregunta por el saber se reconoce bajo el nombre de arqueología, y abarca obras como *La historia de la locura en la época clásica*, *Enfermedad mental y personalidad*, *El nacimiento de la clínica*, etc. El segundo período, caracterizado como genealógico, comienza a elaborar la pregunta por el poder en textos como *El orden del discurso*, *La microfísica del poder*, *Vigilar y castigar*, etc. El tercero y último período, que se articula alrededor de la cuestión de la "subjetividad", o de la "ética", en obras como *Las tecnologías del yo*, *La historia*

1 Miguel Morey, *Lectura de Foucault*, Taurus, 1988.

2 Gilles Deleuze, *Foucault*, Paidós, 1989.

3 David Hoy Couzens, *Foucault: un lector crítico*.

de la sexualidad, cierra cronológica y temáticamente el desarrollo del pensamiento de Foucault. La pregunta que nos sale al paso es la siguiente: ¿son estos tres períodos momentos del desarrollo de un mismo proyecto de investigación o, por el contrario, cada uno afirma su autonomía temática y metodológica con relación a los otros? Al respecto, opino al igual que Miguel Morey en el prólogo a *Las tecnologías del yo*⁴ cuando, analizando este problema, afirma que la obra genealógica de Foucault es un intento de reapropiación, desde una perspectiva no muy diferente, de su obra anterior, de la pregunta por el saber. El mismo Foucault va a decir: “cuando pienso en ello, me pregunto de qué pude hablar en *La historia de la locura en la época clásica*, sino del poder”⁵. Sin embargo, hay que reconocer que estos tres períodos no deben entenderse como meras continuidades sino que, como lo sugiere David Couzens, hay que verlos a su vez como rupturas, esto es, como intentos metodológicos por corregir lo que había de defectivo en sus trabajos anteriores. Pero la intencionalidad que atraviesa todas sus obras se puede entender a cabalidad como el proyecto de historiar nuestro presente.

Como el mismo título de esta ponencia lo indica, me voy a referir aquí a la primera etapa, esto es, a la etapa de la pregunta por el saber; pero ya que en la *Arqueología del saber*, y especialmente en *Las palabras y las cosas*, se plantean algunas de las cuestiones que Foucault desarrollará en su historiografía genealógica en torno a la categoría de poder, me referiré aquí a “saber-poder” como una categoría unificada cuyo sentido aclararé más adelante...

Con la *Arqueología del saber* se cierra el primer período del pensamiento de Foucault, en el cual trata de hacer comprensible, frente a las críticas recibidas a sus obras anteriores, el método empleado en ellas. Este no es, pues, un trabajo arqueológico propiamente hablando sino una tentativa de descripción del tipo de acercamiento que ha hecho a distintas prácticas discursivas; esta exigencia de explicitar su método a quienes habían leído sus primeros libros estriba en que se había confundido el sentido de lo que se decía en ellos, y desde donde se decía lo que se decía, tachando a Foucault de estructuralista o de mero historiador de las ideas. De ahí el tono polémico y enfático, quizás apasionado, con que está escrita la *Arqueología del saber*, para la cual parece reclamar un espacio propio. Esta discusión incluso continuará diez años después, cuando, por ejemplo, en *La verdad y las formas jurídicas*, dice: “Ni Deleuze, ni Guatari, ni Lyotard, ni yo hacemos nunca análisis de estructura, no somos en absoluto estructuralistas”⁶. Foucault agrega que si le preguntaran qué es lo que hace, respondería que “intenta hacer aparecer aquello que permanece oculto, escondido en la historia de nuestra cultura: las relaciones de poder”. Por otro lado,

4 Michel Foucault, *Tecnologías del yo*, Paidós, 1990.

5 Michel Foucault, *Vigilar y castigar*.

6 Michel Foucault, *La verdad y las formas jurídicas*, Gedisa, 1983, p. 38.

en la *Arqueología del saber* afirma que no es estructuralista puesto que, “aunque ha tomado el análisis del discurso, no ha sido para que los procesos y los mecanismos de la lengua se mantengan en él íntegramente, sino más bien para hacer aparecer, en el espesor de las actuaciones verbales, la diversidad de los niveles posibles de análisis; para mostrar que al lado de los métodos de estructuración lingüística, se podía establecer una descripción específica de los enunciados”⁷; la importancia de esta cita estriba en que nos muestra a un Foucault antiestructuralista, en la medida en que se niega terminantemente a homogeneizar todos los discursos posibles de una época bajo una estructura básica, que en el lenguaje de Foucault sería una suerte de “*apriori* histórico”; así, resulta que éste es más bien el sitio en el que empieza a emerger la discontinuidad de los discursos. Pero, ¿a qué grado? Este es precisamente el horizonte en el que se empieza a liberar un nuevo ordenamiento del “saber-poder”, en ruptura con otros ordenamientos, tema que los críticos como Eugenio Trías no pueden ver debido al afán de ubicar a Foucault como estructuralista; pero sobre esto volveremos más adelante, cuando comentemos algunas de las críticas a la obra de Foucault.

¿QUE ES LA ARQUEOLOGIA?

¿En qué consiste, pues, el método arqueológico? Si respondemos esta pregunta empezaremos a entender a cabalidad el porqué del tono polémico con que está escrita la *Arqueología del saber*. He dicho que la arqueología es un método, y esto no es del todo cierto; en efecto, como anota Miguel Morey⁸, más que un discurso del método, que pretenda prescribir o normatizar la relación sujeto-objeto, tal y como lo hace Descartes en el *Discurso del método*, Foucault propone la arqueología como método de un discurso, esto es, como una caja de herramientas para el análisis de un conjunto de prácticas discursivas o de emergencia de unos objetos y sujetos posibles. Pero esto no es todo. ¿En qué consiste tal método? ¿De qué manera se dirige la arqueología a esos discursos, y para qué? ¿Por qué en el análisis arqueológico se puede definir también una búsqueda de las rupturas en el orden del saber-poder, y qué significa esto? ¿Cuál es la perspectiva que abre la “mirada arqueológica”? Para responder a estas preguntas se puede empezar por cualquiera de las muchas herramientas que conforman el “corpus arqueológico”, como son el análisis de los enunciados, las formaciones discursivas, la emergencia de nuevos objetos, las discontinuidades, las rupturas, los *aprioris* históricos, el límite que prescribe un pensamiento, las distintas sujeciones antropológicas, etc. Algunos comentaristas y críticos de Foucault privilegian en su interpretación algunos de estos aspectos,

7 Michel Foucault, *La arqueología del saber*, Siglo XXI, 1979, p. 335.

8 Miguel Morey, *Lectura de Foucault*, Taurus, 1988, p. 181.

cada uno de los cuales es de alguna manera momento del análisis arqueológico; sin embargo, considero pertinente distinguir en torno a qué se orientan todos estos aspectos en general; y para ello no hay que ir muy lejos, puesto que el mismo título de la obra nos indica el objeto de la arqueología: el saber, o mejor, el saber-poder. Cabe notar que Foucault entiende por saber algo muy distinto al lenguaje especializado de una comunidad científica, e incluso al lenguaje particular de un determinado grupo de hombres o clase social. El saber lo entiende Foucault como una suerte de pensamiento que atraviesa todo lo social y se encuentra ligado a una cultura, articulando distintas prácticas discursivas que entre sí guardan una relación de ruptura o de continuidad; el saber es un determinado ordenamiento de las palabras y las cosas, que articula incluso los aspectos más insignificantes de la vida cotidiana, de sus prácticas (la sexualidad, el placer, el cuerpo, el uso del tiempo, etc.) y del pensamiento en general; no hay que entender el saber como un conocimiento o una teoría sobre un objeto; por el contrario, es él el que da las posibilidades históricas de todo preguntar, el que da las posibilidades epistemológicas de toda formación de un objeto. Esto mismo lo explica Foucault con estas palabras: “es más bien un estudio que se esfuerza por reencontrar aquello a partir de lo cual han sido posibles conocimientos y teorías; según cuál espacio de orden se ha constituido el saber; sobre el fondo de qué *apriori* histórico y en qué elemento de positividad han podido aparecer las ideas, constituirse las ciencias, reflexionarse las experiencias en las filosofías, formarse las racionalidades para anularse y desvanecerse quizás pronto. No se trata de conocimientos descritos en su progreso hacia una objetividad en la que, al fin, puede reconocerse nuestra ciencia actual... más que una historia, en el sentido tradicional de la palabra, se trata de una arqueología”⁹.

El saber se debe entender, además, como poder, no en el sentido político exclusivamente, sino en la medida en que abre todo un campo de positivities, en que sirve para que una determinada práctica discursiva, busque legitimarse en otra, busque rivalizar o superar a otra. El poder produce placer, va a decir Foucault, tratando de superar la comprensión ideológica del poder como algo exclusivamente negativo¹⁰, comprensión marxista según la cual el poder proviene de una clase dominante y tiene una función represiva, esto es, el poder como elemento de la instancia política. Por el contrario, si el poder puede ser aceptado, si puede mantenerse y en determinados casos combatirse, es porque cala en la más ínfima práctica individual y porque legitima unas determinadas prácticas sociales como la exclusión y el encierro alrededor de unas ciencias como la psiquiatría y el derecho; en efecto, la práctica psiquiátrica está ligada a toda una serie de instituciones que quieren legitimarse en ella y a agencias económicas y políticas de regulación social. En suma, hay que entender la

9 Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, op. cit., p. 7.

10 Michel Foucault, *La verdad y las formas jurídicas*, op. cit., p. 169.

categoría saber-poder como la articulación de una serie de prácticas sociales que se instituyen para hacer efectivo el control, reduciendo la peligrosa alteridad y conservando hegemónicamente ciertos órdenes.

El ejemplo que mejor ilustra el saber como objeto de la arqueología es, considero, aquél que dio nacimiento a *Las palabras y las cosas*; en el Prefacio de este libro Foucault cuenta que un texto de Borges (que a su vez cita una enciclopedia china), “lo hizo reír durante mucho tiempo, no sin un malestar cierto y difícil de vencer”. Y es por esta risa que nace el libro, como una “arqueología de las ciencias humanas”. Pero, ¿qué hay en esa cita y, acaso, en esa risa, que ha movido al pensamiento a crear semejante obra? Recordemos la cita: “Este texto cita cierta enciclopedia china donde está escrito que los animales se dividen en a) pertenecientes al Emperador, b) embalsamados, c) amaestrados, d) lechones, e) sirenas, f) fabulosos, g) perros sueltos, h) incluidos en esta clasificación, i) que se agitan como locos, k) dibujados con un finísimo pincel de pelo de camello, l) etcétera, m) que acaban de romper el salón, n) que de lejos parecen moscas”¹¹. Foucault señala a continuación que esa risa delata aquello que su propio pensamiento no puede pensar, lo otro que no está inscrito en el ordenamiento del saber que es la condición de posibilidad de su pensamiento, la imposibilidad de pensar aquello en el espacio de lo Mismo; esa imposibilidad es lo que mueve a risa a su propio pensamiento, es la que establece esa ruptura en su propio orden, acostumbrado a aceptar, por ejemplo, aquellas taxonomías que bajo las categorías de género y especie, por ejemplo, o las del evolucionismo moderno, le prescriben el límite de su episteme. Y esa imposibilidad no se debe tanto a los elementos fantásticos de esta nueva taxonomía, puesto que en nuestras taxonomías podemos también incluirlos, sino al orden en que están inscritos cada uno de los elementos que la forman, y este es el límite de nuestro pensamiento que la arqueología trata de describir. Nótese aquí el carácter polémico, acaso iconoclasta, de la arqueología: no se trata de aprender un nuevo saber, sino de aprender a des-saber, a deconstruir el edificio de reglas y conceptos que erigen lo real, en otras palabras, se trata de desandar el camino por el cual se ha configurado nuestro pensamiento, el que nos prescribe el límite de lo que podemos pensar.

¿Cuál es, entonces, la dirección que sigue en cada una de las obras que se inscriben en el período arqueológico? Voy a aludir sólo a cuatro obras del primer período, y de manera general describiré cómo se piensa “lo otro” dentro de cada una de ellas, esto es, cuál es el orden que precede la aparición de unos determinados discursos, enunciados u objetos. En *Enfermedad mental y personalidad* Foucault se preguntará cómo es que nuestra cultura ha llegado a dar a la enfermedad el sentido de la desviación y al enfermo el estatuto que lo

11 Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, op. cit., p. 1.

excluye, y cómo, a pesar de eso, nuestra sociedad se expresa en esas formas mórbidas en las que se niega a reconocerse; en *La historia de la locura en la época clásica* tratará de elaborar la descripción de aquello que puede considerarse las condiciones de posibilidad para la emergencia de un nuevo objeto de conocimiento, la locura, el cual, a partir del clasicismo, se ofrece a la experiencia humana, de manera que su historia determina la experiencia actual de la locura, esto es, la psicologización de la locura. *El nacimiento de la clínica* es un trabajo que en cierto modo amplía el anterior; su subtítulo, una arqueología de la mirada médica (y no un discurso médico sobre la medicina), es lo suficientemente explícito; pretende señalar el umbral que determina la división entre lo Normal y lo Anormal en el espacio de nuestra modernidad. En *Las palabras y las cosas*, donde el subtítulo indica que se trata de una arqueología de las ciencias humanas, Foucault describirá el espacio en que el hombre aparece en el ámbito de la episteme moderna como objeto y sujeto de conocimiento, y el lugar que ocupa.

Las palabras y las cosas es una obra que requiere especial mención, pues es en ella donde se señala con mayor radicalidad el tema de la “muerte del hombre”. A diferencia de las obras anteriores, no será ésta una historia de lo otro (la locura, por ejemplo), de lo que para una cultura es extraño y debe conjurarse, sino que en este caso se tratará de historiar lo “mismo”, aquello que es inherente a una cultura y que por estar disperso y ser aparente debe recogerse en identidades. Esta obra comienza analizando cómo se ha distribuido el saber a partir del Renacimiento (época clásica) y luego en la modernidad, aludiendo a aquellos paradigmas que determinaron el cambio de hermenéutica, en la primera, y en la segunda, abriendo el camino de la representación, del cual las Meninas de Velázquez es un ejemplo. Es en esta transición o ruptura cuando se deshace la profunda pertenencia del lenguaje y del mundo de la época clásica, terminándose la primacía de la escritura y se funda un nuevo orden: “el ojo va a ser destinado sólo a ver, la oreja sólo a oír”. Se abrirá una distancia irreparable entre las palabras y las cosas, distancia que será el ámbito propio de la representación característico de la modernidad. El hombre aparecerá en este ámbito mucho después (así el rey en el cuadro de las Meninas), en la posición ambigua de objeto para un saber y de un sujeto que conoce, cuando, a finales del siglo XVIII y a principios del XIX, la historia natural se torne biología, el análisis de la riqueza económica y la reflexión sobre el lenguaje filología; y, esta ambigüedad, prefigurada cuando Kant sitúa al hombre como sujeto empírico en el mundo y sujeto trascendental frente al mundo, se hará patente en que una gran parte del hombre se encuentra dominada por el trabajo, la vida y el lenguaje; pero al mismo tiempo es sujeto que conoce estas determinaciones que le hacen ser y es el punto en el que converge el conjunto que a él mismo constituye como totalidad de los objetos de la experiencia posible (Kant). No obstante, el tiempo del hombre no es el tiempo de esas cosas. Al emerger el hombre en esta posición ya encuentra un orden que se le

impone desde una historia anterior a él, una historia que se remonta a sus orígenes y que lo expropia de su presente. La conciencia de este límite o de esta finitud fundamental posibilitará una analítica en la que se apresta al hombre a hacer transparente a sí mismo y en sí mismo esas determinaciones. Desde Fichte, pasando por Hegel y llegando a la fenomenología de Husserl se viene reiterando de manera directa e indirecta el esfuerzo por restituir al hombre al "mundo de la vida". Pero paradójicamente la analítica de la finitud ha terminado por despojar al hombre de aquello que aún le quedaba dentro de esa posición ambigua; lo despoja del espacio de su reflexión que desde Freud se redescubre como determinado por un inconsciente; del trabajo, que se descubre como alienación; del lenguaje que con la lingüística y con la literatura contemporánea (en obras como el *Ulises* de James Joyce) toma forma de un objeto de estudio, el cual no se entiende ya como producido por un sujeto sino que incluso le prescribe al sujeto el límite de lo que puede pensar o hablar. "Tanto más enérgicamente sale el hombre moderno en busca de sus orígenes, tanto más retroceden éstos"¹². Es una persecución en la que el perseguidor se desintegra. Y fueron precisamente Nietzsche, Marx y Freud quienes propinaron esas heridas al narcisismo del hombre que se forma en los cruces de diversas líneas de fuerzas históricas. La constitución de la figura epistémica "hombre" y el modo como ha sido sostenida por las ciencias humanas está probablemente en mutación. De ahí que no debemos extrañarnos al hablar de la Muerte del hombre; "el hombre es una invención cuya fecha reciente muestra con toda facilidad la arqueología de nuestro pensamiento, y quizá también su próximo fin"¹³. Pero cabe agregar a lo anterior que este estudio arqueológico no es inofensivo: ataca de raíz a los humanismos y a las ciencias del hombre en la medida en que no pueden pensar aquel saber-poder que las hace posibles, y son instrumentalizadas por él; en palabras de Habermas (quien en este punto considero que no violenta el pensamiento de Foucault) "no pueden pensar la voluntad de autoconocimiento y autocosificación que estructuralmente generan y tampoco pueden, por ende, soltarse del poder que las empuja". En sus obras anteriores, Foucault había mostrado también cómo las ciencias humanas quedan encubiertas en una serie de prácticas del poder que acríticamente legitiman y de ahí la necesidad de pensarlas en su historia entendida como arqueología.

En todas estas obras se trata de una misma cosa: de detectar aquel saber-poder, aquel *apriori* histórico o las condiciones de posibilidad que orientan una serie de prácticas discursivas en un tiempo y espacios determinados. La arqueología tiene la pretensión de superar esa comprensión epistemológica y "asocial" de las ciencias, comprensión que legitima más de lo que ellas son conscientes. Para Foucault, el fundamento de todo conocimiento no se encuen-

12 Jürgen Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, C. 9 y 10, pp. 315, 316 y 317.

13 Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, *op. cit.*, p. 375.

tra en el sujeto, ni en la realidad de los procesos sociales; se encuentra en una suerte de “estructura básica”, que no es homogénea, entendida no como lugar originario de sentido, sino como el espacio donde se hace patente la lucha por el conocimiento y el poder (lucha en la que distintos objetos y enunciados nacen y desaparecen), como un sitio de mutuos encuentros; no un origen con finalidad sino un comienzo incierto. A partir del develamiento de esta “estructura básica”, o si se quiere, de ese *apriori* histórico, se hace posible una comprensión “positiva” y “fundamental” de las ciencias y de todo conocimiento. El precio que Foucault paga por ubicar en este “suelo del saber” el “fundamento” de distintas prácticas discursivas es la “muerte del hombre” como elemento dotador de sentido; ya no será preciso ir al autor, pequeño propietario del sentido de lo que dice, a través del cual intentamos develarlo, ni ir exclusivamente al análisis lingüístico, ni a las condiciones materiales de los procesos sociales, exteriores al discurso. Foucault supera estas formas antropologizadas de abordar un discurso y la muerte del sujeto es la consecuencia lógica de ello, aun cuando él la plantee como una mera hipótesis en el orden del saber de nuestro tiempo. Y es precisamente por este intento “fundamentador” que Foucault va a entender en sus últimas obras el período arqueológico como una “ontología histórica de nosotros mismos” en relación con la verdad que nos constituye como sujetos. Por ello es tan esencial en la mirada arqueológica determinar qué tipo de acercamiento se hace a los discursos; no se trata, por lo demás, de recuperar un saber que recubra nuestro presente de un sentido teleológico, perdido en una larga tradición y que se conserva en las obras que “resistieron el paso del tiempo”, consultando para ello a los sujetos que componen hegemonícamente esa tradición, o a ese gran sujeto universal que las abarca a todas, sino de abordar un discurso en tanto que práctica social para describir un conjunto de prácticas discursivas y determinar en ellas la dispersión del sujeto y su discontinuidad consigo mismo. No se trata de un sujeto fundador sino de un sujeto fundado, pero no fundado en un sentido determinista; no se trata de los límites que le son impuestos al sujeto, sino del lugar que le sirve de soporte.

Si el precio que paga Foucault por la arqueología es la muerte del sujeto, con él muere toda teleología, forma sustantiva de la historia de la continuidad: “la historia continua es el correlato indispensable de la función fundadora del sujeto”¹⁴. Para ilustrar esta idea me permitiré hacer un análisis que no pretende ser exhaustivo, sino tan sólo mostrar lo que considero esencial en cuanto a las diferencias entre la arqueología y la historia de las ideas. Tomaré como ejemplo la locura como objeto posible de un discurso. ¿Cómo se la estudiaría desde la historia de las ideas? La historia de las ideas es una historia del significante que desconoce el significado, o mejor, la contingencia del significado en rela-

14 Michel Foucault, *La arqueología del saber*, op. cit., p. 20.

ción con una red de prácticas sociales en las cuales se halla inmerso y de las cuales se ha formado; se trataría de saber en este caso cómo eso que yo llamo de manera *apriori* "locura" se ha presentado con relativa frecuencia a la comprensión del ser humano, a lo largo de la historia de la humanidad, en estado de creciente progreso, dado el actual desarrollo de las técnicas psicológicas. Algo análogo sucedería si tratamos de hacer una historia de cualquier otra idea, ciencia, o incluso, humanidad; en este caso se vería, partiendo de una teleología *apriori* que el sujeto se ha representado a sí mismo, cómo la humanidad desde sus orígenes, no obstante que se halla alienada en el pecado o en la lucha de clases, va hacia un fin preestablecido: la sociedad sin clases, el juicio final, la sociedad positiva de A. Comte, etc. Y bajo el paradigma de esta teleología se vería la historia hacia atrás como un progreso continuo con cambios accidentales, desde el cual se interpretarían algunos acontecimientos y algunos pensamientos como conservadores y otros como relevantes frente a una tradición que se busca a sí misma y que hay que conservar puesto que es por ella que se resolverán las contradicciones actuales. Por el contrario, desde la arqueología hay que cuestionar esas formas hegemónicas y edificantes de formaciones del poder, puesto que convierten al hombre en un medio de sus fines y lo sojuzgan a nombre de abstractos ideales, convirtiéndose en estructuras que validan la intolerancia y generan la marginalidad. Volviendo al tema de la locura, tampoco se trata de encontrar el sentido de ésta a partir del discurso pretensiosamente "objetivante" del diván psicoanalítico, puesto que este discurso no sustenta de antemano la verdad de ese objeto, sino que pone de manifiesto las maneras como se han sedimentado unas determinadas prácticas sociales que posibilitan que haya un sujeto portador de esa clase de discurso, a partir del cual se valida toda una serie de instituciones. Foucault demuestra que la locura tal y como la entendemos hoy es un fenómeno que data de finales del siglo XVIII, cuando se le dio a ese "objeto" un nuevo estatuto (al que le corresponde una nueva manera de hablar), esto es, la "psicologización de la locura". La eventualidad de estar loco ya no se asocia como a finales del Renacimiento, con los poderes demoníacos, la nave de los locos, etc. En suma, la historia de las ideas es una historia que parte del supuesto de que las cosas tienen una estructura ontológica preestablecida, la cual se va aclarando u oscureciendo, esto es, acumulando accidentes, a lo largo de la historia. Pero lo que la arqueología intenta describir son los diversos campos de constitución y de validez en la emergencia de algunos objetos, objetos que aparecen y desaparecen bajo el orden que les precede y que les da condiciones de posibilidad; por ello, la arqueología debe desembocar en una descripción de las rupturas que en diversos órdenes del saber conforman y abren un determinado número de positivities.

EL CAMINO DE UNA POSIBLE CRITICA A LA ARQUEOLOGIA

Partiendo del supuesto de que se haya hecho una "correcta" interpretación de la arqueología, entendida como método de investigación posible, llegamos a la última parte de este trabajo, que busca preparar el camino de una posible crítica. Pero, ¿para qué una crítica? ¿Acaso las obras de Foucault no son lo suficientemente coherentes con sus propios presupuestos, acaso no nos satisface del todo esa suerte de poemas descriptivos que Foucault levanta frente a nuestros ojos, como un reino de positividad imposible de invadir con la metralla, asegurados contra toda forma de asalto? Antes de lanzarnos a tan aventurada empresa, ¿por qué no tomar la arqueología en sentido estético y contemplar en ella el valor de una verdad por fin alcanzada, después de la cual el sujeto mismo y la historia están condenados a repetir sus balbucesos? Miradas así las cosas, no hay nada que Foucault no haya dicho, incluso contra sus detractores; la agudeza de su pensamiento, como la de todo pensamiento original, estriba, entre otras cosas, en que se anticipa a las críticas de quienes piensan desde otro territorio. Foucault alude a ellas, como es obvio, no tanto para estar de acuerdo, como para asegurar con más radicalidad la fortaleza que envuelven sus ideas, el terreno que defienden.

Heidegger caracteriza uno de los modos en que el ser-ahí se sume en la inautenticidad como la "avidez de novedades"; en ésta, el ser-ahí no se preocupa por comprender lo visto, sino sólo por ver. "Sólo busca lo nuevo para saltar de ello nuevamente a lo nuevo. No es el aprehender y, sabiendo, ser en la verdad, lo que interesa a este modo de ver, sino que son ciertas posibilidades de abandonarse al mundo"¹⁵. ¿Es esto lo que nos sucede cuando nos disponemos a señalar el camino para una posible crítica de la arqueología? ¿Cómo saberlo, si no es atravesando el ámbito de esta posibilidad, abandonándonos a ella hasta descubrir en uno de sus recodos la autenticidad y la inautenticidad de este empeño? Pero no quiero que se entiendan los términos autenticidad e inautenticidad en sentido moral; pregunto por la pertinencia, frente a la obra de Foucault, del propósito que nos guía. Suponiendo tan sólo que estemos en busca de una mayoría de edad, donde tengamos la posibilidad de pensar con criterio propio, y no sólo a la sombra del pensamiento ajeno; suponiendo que podamos apropiarnos de manera "justa" y original de éste, entonces el propósito que anima este escrito, si no queda lo suficientemente justificado, tiene al menos un sentido.

Muchas son las críticas y reproches que ha provocado la obra de Foucault. Ello es fácil de entender, precisamente cuando se observa el carácter un tanto

15 Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, Fondo de Cultura Económica, 1980, pp. 189, 190, 191.

iconoclasta de la arqueología, el cual consiste, más o menos, en deconstruir el andamiaje de lo que configura el límite de nuestro pensamiento y de lo que podemos experimentar en el mundo de la vida. Voy a aludir a continuación a aquellas críticas que me parecen más pertinentes, teniendo en cuenta que no pretendo agotar la problemática y mucho menos dar una solución definitiva. El libro de David Couzens Hoy, *Foucault: un lector crítico*, reúne de manera mucho más detallada algunas de las críticas que aquí comento, y otras que omito por considerarlas menos discutibles. Estas críticas las clasificaré convencionalmente en cuanto a su temática en: 1) ¿Es la arqueología un estructuralismo? 2) El problema del saber y del poder “sin sujeto”. 3) ¿Es la arqueología una “superación” del discurso de la modernidad? 4) ¿Es la arqueología descripción de positivities o una interpretación de ellas?

1. ¿Es la arqueología un estructuralismo?

Es obvio que la respuesta a esta pregunta depende en gran medida de lo que entendamos por estructuralismo. Eugenio Trías, quien concibe a Foucault como estructuralista, nos da dos definiciones. En primer lugar, el estructuralismo consiste en “extraer bajo una corteza o magma ideológico la semilla racional de un movimiento; el estructuralismo puede ser además el resultado de un proceso que hay que elaborar, efecto de superficie que queda resplandeciendo sobre las cosas cuando se las recompone”¹⁶. Pero también Foucault nos define el estructuralismo así: “consiste en tomar conjuntos de discursos y tratarlos sólo como enunciados, buscando las leyes de pasaje, de transformación y los isomorfismos que puedan detectarse entre esos conjuntos de enunciados”¹⁷. Sin embargo, considero que abarcando las anteriores definiciones, podemos arriesgarnos a generalizar que el estructuralismo es un método que obedece a un ideal de inteligibilidad científica fundado en la hipótesis de que la estructura es autosuficiente y no requiere elementos extraños a sí misma; es, en otras palabras, un sistema que comporta leyes, que se conserva y enriquece por el juego de sus transformaciones internas. Sobre las objeciones que opone Foucault a que se le llame estructuralista, Trías dice: “es la ley del enrarecido mercado de la cultura abonar ese narcisismo de las pequeñas diferencias, según la cual pongo por caso, la Pepsi Cola no es la Coca Cola”¹⁸. La trivialidad de esta crítica nos deja pensando si acaso vale la pena ocuparse de ella. Más interesante es la crítica que hace al estructuralismo que él ve en *Las palabras y las cosas*, en su libro: *Filosofía y carnaval*. Trías, influido al parecer por la

16 Eugenio Trías, *Teoría de las ideologías y otros textos afines*, Ediciones Península, pp. 339 a 355.

17 Michel Foucault, *La verdad y las formas jurídicas*, op. cit., p. 161.

18 Eugenio Trías, *Teoría de las ideologías y otros textos afines*, op. cit., pp. 339-355.

tradición fenomenológica, que él trata de apropiarse de manera creadora, considera en este libro que el estructuralismo no se cuestiona sobre las estructuras *apriori* con que el sujeto conoce y que proyecta en las estructuras que él dice descubrir. En efecto, es la fenomenología, que no renuncia al tema de la intencionalidad, la que presta a Trías los conceptos para detectar esta suerte de solipsismo en el investigador estructuralista. Y todo esto está muy bien, en la medida en que las diferencias de la arqueología con el estructuralismo nos pasen desapercibidas, diferencias que considero fundamentales y que deseo hacer patentes una vez más, aun cuando suene excesivo el hacerlo, puesto que Foucault es muy explícito en la *Arqueología del saber*, donde expone más de una razón por la cual sus trabajos no se inscriben bajo el movimiento estructuralista.

Para no extenderme mucho, y teniendo en cuenta que del estructuralismo se pueden dar varias definiciones, algunas incluso contrarias entre sí, algunas tan generales que descubriríamos que incluso nosotros somos estructuralistas, dada la absoluta polisemia del término, diré que a mi parecer la diferencia fundamental se halla en un fragmento de *La verdad y las formas jurídicas*, cuando dice Foucault: "se trata de una investigación estrictamente histórica, o sea, ¿cómo se formaron dominios de saber a partir de prácticas sociales?"¹⁹. Por consiguiente, el estructuralismo no estudia cómo se formaron dominios del saber, sino cómo se formaron prácticas sociales a partir de dominios del saber, esto es, a partir del análisis del discurso. Se dirá que esta diferencia es válida sólo en lo que concierne al período genealógico y no a la arqueología, pero considero que la genealogía es un intento de repensar bajo la categoría del poder este mismo problema (Foucault no utiliza en la cita mencionada el concepto poder), y considero, además, que en lo que respecta al análisis del discurso no hay diferencias esenciales entre ambos períodos. Por otro lado, la arqueología va más allá del corte momentáneo que congela una totalidad bajo la mirada estructuralista, pretendiendo ser historia, esto es, un estudio que abarca más de una época y, por tanto, que describe las rupturas en la episteme de diversos órdenes del saber.

2. El problema del saber y del poder "sin sujeto"

Al problema del saber y del poder sin sujeto, o al de un discurso con vida propia, se le puede llamar, acaso dentro de una posición humanista, como "el concepto mecanicista del sujeto en Foucault", al cual algunos podrían considerar como un producto más acabado, más actual, más complejo que el mecani-

19 Michel Foucault, *La verdad y las formas jurídicas*, op. cit., p. 13.

cismo de Descartes en lo que se refiere al hombre. En efecto, cuando el lector se sume en esa inmensa red de análisis que Foucault elabora en sus obras, y encuentra que el sujeto se halla perdido en ella, que acaso apenas si se le pueda distinguir, y que surge como el límite en el cual muchas prácticas sociales se estrellan entre sí, prácticas o dominios del saber que lo llevan por la vida y que él no puede controlar (tal como a Edipo lo lleva un destino que él nunca pensó ni quiso), hay un sentimiento de impotencia contemplativa. ¿Qué hacer? ¿Es acaso Foucault un nihilista, un pesimista o un anarquista? ¿O acaso estos conceptos sólo tienen sentido dentro de la idea de un sujeto trascendental y duradero? Si las historias de Foucault no son sólo historias del pasado, sino que son historias del presente, ¿por qué, como dice Frederic Jameson, cuando más perfecta y acabada es la visión de algún sistema de descripción crecientemente total, “tanto más impotente llega a sentirse el lector”? Esto es lo que él llama “la lógica donde el ganador pierde”²⁰.

Y este supuesto nihilismo es aún más grave si se lo analiza en relación con poder, tema que ya estaba implícito en el período arqueológico. Para Foucault, la nueva tecnología del poder no se origina en ninguna persona o grupo identificable; como el saber, es una suerte de “estructura anónima” que atraviesa todos los discursos y prácticas sociales, llegando a delimitar y dirigir el ámbito de la cotidianidad. Como dice Michael Walzer²¹, “Foucault se ocupa de describir ese microfacismo de la vida cotidiana y tiene, al parecer, poco que decir acerca del poder político”. El mismo Foucault llega a afirmar: “creo que imaginar otro sistema es extender nuestra participación en el presente sistema”²². Por lo tanto, ¿podemos afirmar que Foucault desensibiliza al lector acerca de la política, que en él se encuentra una actitud conservadora ya que, al afirmar que el poder se encuentra disperso en el todo de lo social, está negando la existencia de un centro director del poder, desde el cual, sin embargo, no deja de impartirse, aunque los análisis de la arqueología, directa o indirectamente, lo oculten y, por ende, lo legitimen? Por este lado podemos llegar a lamentar “la ausencia del sujeto como una infección ideológica”, tal y como lo hace Garaudy desde el marxismo tradicional²³.

Pero tratando de ver lo anterior en panorama, ¿no estamos exigiendo que Foucault sea alentador? Foucault se niega a proponer un nuevo código a partir del cual los anteriores sean vistos teleológicamente, a partir del cual se legalicen nuevas formas de control y de exclusión. En este sentido, toda la obra de Foucault se halla animada por la intencionalidad ética de no convertir al individuo en medio de nuevos humanismos, que se instituyan como formas de control que

20 David Couzens Hoy et al., *Foucault: un lector crítico*, p. 18.

21 *Ibid.*, p. 74.

22 *Ibid.*, pp. 71, 79.

23 Garaudy, *Filosofía de la muerte del hombre*, p. 236.

le impongan como desde afuera lo que tiene que ser y lo que puede pensar. ¿Y no es ésta una actitud de respeto a la alteridad y a la autonomía del otro? Estas preguntas requieren un examen más detenido de la obra de Foucault.

3. ¿Es la arqueología una "superación" del discurso de la modernidad?

En opinión de críticos como Dreyfus y Rabinow²⁴, la debilidad del período arqueológico estriba en la insistencia en las discontinuidades radicales entre los discursos autónomos, autorreferenciales, lo cual le impide decir en definitiva cómo se da el cambio social, e incluso, la mejora social. Habermas, por ejemplo, se niega a admitir la poca importancia que Foucault le atribuye al carácter progresista del iluminismo y la racionalidad moderna. Es evidente que Habermas intenta defender su propia reconstrucción de los presupuestos progresistas del iluminismo, dentro de los cuales se enmarca su obra, contra esos críticos de la modernidad a los que él llama "antimodernos", "antipensadores", por la radicalidad de sus ideas. Habermas opone a ellos la idea de un valor positivo de la ciencia moderna en la medida en que es un campo que él entiende como genuinamente hermenéutico y crítico. Uno se pregunta si este conservadurismo de Habermas no tiene sus raíces en una acrítica asimilación de la tradición kantiana, precisamente en un momento en que toda forma de autonomía del sujeto se ha desintegrado, como lo prueba Foucault en *Las palabras y las cosas*. ¿Es acaso esta posición de Habermas un reducto aún no extinguido de aquella episteme en la que se configura el sujeto como dotador de sentido? Al no poder admitir esto, Habermas califica la crítica de Foucault a las ciencias modernas como "inmisericorde". Y esto mueve a risa, precisamente porque se descubre una incomunicación esencial entre estos dos pensadores, cuyos presupuestos teóricos impiden un verdadero diálogo; los dos, aunque ven la sociedad como algo fundamental, difieren profundamente en cuanto a lo que es y a lo que podría ser una sociedad moderna; los dos reconocen que una comprensión de la razón crítica es la tarea esencial de la filosofía contemporánea, pero entienden la crítica y la razón de manera radicalmente diferente; por último, ambos concuerdan con Kant en que la madurez es la tarea de la era moderna, pero los conceptos de cada uno sobre la modernidad y la madurez están en clara oposición. Acaso la arqueología y la propuesta habermasiana son tan normativas la una como la otra; pretendiendo abrir un espacio donde la alteridad se reconozca, confiesan una vez más, y ahora con más radicalidad, la imposibilidad de escapar al solipsismo de la modernidad. De esta manera, Habermas tampoco puede eludir una empresa autorreferencial. Un poshumanismo como el de Habermas ¿no estará validando para el futuro nuevas tecno-

24 David Couzens Hoy, *op. cit.*, p. 125.

logías de dominación y no continúa así una larga tradición humanista en la que los filósofos, acriticamente, y sin consultar con nadie, se han otorgado el papel de “funcionarios de la humanidad”? ¿Con qué derecho? Hay que confesar que el discurso habermasiano está a la altura de nuestra necesidad de que los filósofos nos muestren de manera alentadora el borroso e incierto horizonte del mañana. Pero, como lo indica Richard Rorty, el “vocabulario que toda comunidad –incluso una ideal– usa es sólo un vocabulario más, y puede ser tan inconmensurable con sus predecesores como el nuestro con el de Paracelso”²⁵.

4. ¿Es la arqueología descripción de positivities o interpretación de ellas?

Suponiendo que la arqueología no pretende ser interpretativa sino descriptiva, habría que preguntar si a toda descripción de hechos le es inherente una interpretación. El mismo Foucault, en *Nietzsche, Marx y Freud*, afirma que el signo, mucho antes de que exista la pretensión de descifrar un sentido que oculta, es ya interpretación. Que toda técnica de interpretación es a su vez interpretación de interpretaciones; ¿se salva entonces la arqueología de ser otra técnica de interpretación? ¿Se salva la arqueología de conformar un mero capítulo de esa enciclopedia de interpretaciones que en este texto propone Foucault? Si lo que Foucault hace es describir y no interpretar es algo que no es claro, en parte porque estos dos términos no tienen un límite prefijado, pues ¿qué descripción de hechos no está siendo usada para dar a entender algo que ellos por sí mismos no dicen? Lo que describe la arqueología no está más allá ni más acá de las cosas y las palabras, está en la “superficie de ellas; es lo que Nietzsche y Marx entendían por ‘profundidad’”. La manera vaga como Foucault se dirige a este problema levanta una serie de sospechas. ¿Qué tipo de positivismo podemos encontrar en la arqueología?

¿Podría afirmarse que, mientras la arqueología pretende ser descriptiva, es en la genealogía donde Foucault va a tomar conciencia del carácter hermenéutico (una hermenéutica no centrada en el sujeto, si tal cosa es posible) de sus trabajos? ¿Puede hablarse entonces de una arqueología hermenéutica, que no pretenda encontrar el origen de un sentido con que un sujeto dotó a sus discursos, que no pretenda recoger una tradición para seguir en ella, sino para usarla, para violentarla, para ver cuáles son las prácticas del poder que en ella se explicitan? ¿Puede haber un discurso que supere el determinismo con que la arqueología ve al sujeto, y que al mismo tiempo no desemboque en el antropologismo o en un humanismo? Estas preguntas exigen una confrontación más detallada entre los trabajos de Foucault y los de Gadamer.

25 *Ibid.*, p. 58.

CONCLUSIONES

Lo que tienen en común algunas de estas críticas es que provienen de regiones, si no diferentes, opuestas a aquélla desde la cual Foucault habla, y que, por otro lado, es probable que en ocasiones atribuyan a Foucault ideas que él no dice. Pero, ¿quién puede erigirse en administrador del sentido de las obras de Foucault, cuando, ni siquiera son propiedad de él, sino que se mueven en esa vaga región que delimita la episteme del pensamiento actual, dentro del cual pensamos todos? En efecto, es probable que una crítica verdaderamente radical a la arqueología y a la obra en general de Foucault deba enfrentarse con el problema de hacer una “arqueología de la arqueología”, esto es, una arqueología que describa cuál es el ordenamiento del saber-poder dentro del que pensamos. Trabajos como el de Martín Jay se mueven en esta dirección. Jay pretende probar “cómo la obra de Foucault pertenece y continúa la preocupada y a veces inconsciente denigración que hace la filosofía francesa del siglo XX del privilegio otorgado a la visión por la tradición filosófica”²⁶. Esta crítica, aunque tiene el mérito de usar las mismas armas con que Foucault analiza, es tan problemática como su obra, puesto que ello invitaría a describir a su vez aquellas condiciones de posibilidad desde las cuales habla el discurso de Jay, lo cual nos remitiría a otro análisis arqueológico, y así hasta el infinito. Y esto sería como confesar el absoluto relativismo que subyace a la investigación arqueológica. No obstante, habría que preguntar también si la crítica de Jay es la única que se puede hacer, esto es, si puede haber una descripción arqueológica de la obra de Foucault que dejara ver otras cosas. Esto resulta tan difícil de prever con alguna seguridad, que no queda otra cosa que dejar planteado un problema adicional a los ya mencionados.

Dado el carácter propedéutico de este escrito es difícil concluir. Se abre en este punto una serie de interrogantes que tocan el problema de cómo entender la sociedad moderna de la cual de alguna forma somos parte, problemas como cuál es el estatuto de las ciencias modernas, en fin. Acaso estamos en camino aún de una verdadera crítica a la obra de Foucault que nos sitúe frente a estos problemas de nuestro tiempo de una manera más radical. ¿Cómo darle curso a todos estos problemas y dirigir nuestro preguntar en aquella dirección en que la filosofía sea dignamente asumida? ¿Cómo ser rigurosos con la interpretación de un pensamiento, sin quedar presos en él? Considero que sólo nos liberaremos verdaderamente de Foucault cuando hagamos de él un uso interesado, puesto que entregarse a la práctica antifilosófica de salvar a Foucault es condenarse a repetir sus balbuceos. Y es cuando seamos capaces de hacer un uso interesado de Foucault, como de cualquier otro pensador de la filosofía contemporánea, cuando estaremos en condiciones propicias para una “mayoría de edad”, a la altura de las exigencias de nuestro tiempo.

26 *Ibid.*, p. 16.