

## La arqueología como hermenéutica: una lectura agambeniana del método foucaultiano

Santos, Felisa (UBA - Facultad de Ciencias Sociales)

En un texto que se nos propone “sul metodo”, *Signatura rerum*<sup>1</sup>, Giorgio Agamben plantea que la arqueología de Foucault es una suerte de itinerario hermenéutico. En rigor, si aceptamos la distinción de Gadamer<sup>2</sup> entre la identificación de la verdad con el método y la experiencia de verdad por fuera de los contextos metódicos, de eso se trata en este caso, lo extraño es que Agamben nos exponga un método. Y es que la apuesta agambeniana se juega menos en un derrotero explícito que en un modo de trabajo que bien puede ser llamado hermenéutico. Retomando, entonces la tradición pre-gadameriana pero, al mismo tiempo, asumiendo el reclamo a la finitud que conlleva la desfundamentación que Vattimo<sup>3</sup> remonta a Heidegger, Agamben expone su método y afirma que es solamente a partir de éste que “el círculo hermenéutico que define el procedimiento cognoscitivo de las ciencias humanas adquiere su sentido propio”<sup>4</sup>

En *Il sacramento del linguaggio*<sup>5</sup> Agamben nos propone una concepción de *arjé* que “no puede ser entendida de ningún modo como un dato situable en una cronología”, y, al mismo tiempo da una definición positiva de ésta: “una fuerza operante en la historia”<sup>6</sup>: en *Nudità*<sup>7</sup> nos habla de un “encuentro secreto” entre lo arcaico y lo moderno y subraya que “la vía de acceso al presente tiene necesariamente la forma de una arqueología.”<sup>8</sup>. Es que arqueología es el nombre del método que Agamben hace suyo. En *Signatura rerum* el método se hace explícito, se nombra y se filía. En principio esta arqueología se presenta como un método en el campo de las ciencias humanas que admite como condición inicial, a contracorriente de la opinión ordinariamente admitida, que “la reflexión acerca del método no precede sino sigue”<sup>9</sup> a las prácticas efectivas de investigación. Pero esta reflexión que aquí se presenta se podría extender como marco teórico de su obra toda se incardina en el presupuesto de que “toda doctrina puede ser expuesta legítimamente sólo bajo la forma de la interpretación” Y así la filiación que Agamben nos propone: Foucault y su arqueología se fusiona con otra figura paterna: Benjamin. Antífona benjaminiana entonces a la formulación foucaultiana. Diálogo improbable que Agamben fuerza.

Cuando Agamben intenta dar respuesta a la pregunta: ¿De qué y de qué cosas somos contemporáneos? recurre a la nietzscheana frase de Barthes: “El contemporáneo es el inactual” planteando la necesidad de que ejerzamos “nuestra capacidad de escuchar a esa exigencia y a esa sombra de ser contemporáneos no sólo de nuestro siglo y de la “hora”

---

<sup>1</sup>.- AGAMBEN, Giorgio, *Signatura rerum. Sul metodo*, Torino, Bollati Boringhieri, 2008.

<sup>2</sup>.-GADAMER, H.G., *Wahrheit und Methode, Gesammelte Werke*, Bd.1, J:C:B: Mohr (P.Siebeck), 1999.. S. XXVII-XXXI, especialmente.

<sup>3</sup>.- VATTIMO, Gianni,, *Más allá del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*, Barcelona, Paidós, 1993, p. 95.

<sup>4</sup>.- AGAMBEN, *op. cit.*, p. 28.

<sup>5</sup>.- AGAMBEN, Giorgio, *Il sacramento del linguaggio. Archeologia del giuramento.. Homo sacer II.3*, Roma-Bari, Laterza, 2008 Bari Laterza, 2008.

<sup>6</sup>.- *Il sacramento...*, *op. cit.*, p.15.

<sup>7</sup>.- AGAMBEN; Giorgio, *Nudità*, Roma, nottetempo, 2009.

<sup>8</sup>.- IBÍDEM, p. 29, “Che cos”e il contemporaneo?

<sup>9</sup>.- AGAMBEN, Giorgio, *Signatura rerum. Sul metodo*, Torino, Bollati Boringhieri, 2008, p. 7

sino también de sus figuras en los textos y documentos del pasado.”<sup>10</sup> Porque sólo es contemporáneo quien “percibe en lo más moderno y reciente los índices y las firmas de lo arcaico”<sup>11</sup>.

Se trata de retrotraerse en la tarea investigativa “hasta el punto en el cual algo permanece oscuro y no tematizado.”<sup>12</sup> Es esa justamente la llamada cautela arqueológica que en definitiva arrastra tras de sí una metodología manifiestamente hermenéutica que se ve reafirmada en la apertura a un porvenir posible de interpretaciones que diseminan el trabajo de cada uno en un desarrollo donde se indisciplinan lo dicho y a lo a decir con nombre propio. De manera que es en la potencia del texto, eludido el autor que, puede hallarse esa *Entwicklungsfähigkeit* que Agamben nos propone como la dimensión filosófica de toda obra de pensamiento, de arte o de ciencia.

Elido una discusión- sin embargo importante- la dimensión hermenéutica de la arqueología foucaultiana y su filiación kantiana. Creo que, justamente la arqueología en Foucault es un modo de correrse de un derrotero hermenéutico que sí estaba presente en su obra anterior<sup>13</sup>. Pero el propio Agamben subraya esta dimensión en la obra foucaultiana y en ella arraiga su intento. En principio es relevante que no haga distinción entre arqueología y genealogía. En rigor es a partir de “Nietzsche, la genealogía, la historia” que Agamben se propone dar cuenta del método arqueológico foucaultiano. Sabemos que en esas páginas Foucault nos propone a la historia como herramienta para destituir el rango eminente del origen entendido como *Ursprung*. Y es esa cita específicamente la que Agamben lee de una manera que se presta al lazo entre genealogía y arqueología. Foucault había escrito: “El genealogista tiene necesidad de la historia para conjurar la quimera del origen.”<sup>14</sup> “Conjurar” es el vocablo usado. Agamben pone a la luz la ambivalencia de la palabra. Conjurar es también en español, un único significante para dos significados disímiles: el alejamiento y la convocatoria. Conjuro es en los dos casos un juramento<sup>15</sup> en común, una palabra común que en un caso invoca para alejar después y en el segundo convoca para una acción. Agamben subraya que la labor del genealogista es de doble cuño: en un mismo gesto evoca y expulsa. Convocar al origen para deshacerlo como fundamento. No deja de ser una lectura posible, pero Agamben insiste en la dualidad que borra la distinción. ¿Si no ha lugar el origen qué es lo que ocupa este puesto? Su respuesta es el momento en que se ha constituido esa unidad, o mejor dicho esa co-institución misma como estrato de heterogeneidades. A esto llamaba Foucault *Herkunft* y *Entstehung*. No se trata entonces de un linaje histórico, de una emergencia sino, justamente de una “alteridad cualitativa”, se diría de una franja de indecibilidad entre uno y otro de los elementos, entendidos a la griega, que desaparecen en cuanto comienza una historia. Y es a Overbeck a quien remite al plantear el concepto de *Urgeschichte*: una historia primordial, una pre-historia que es proto o archi historia. Desembarazarse de la historia para encontrar, más allá de ella un anacrónico lugar donde historia y no historia conviven, cuando sin documentos ni

---

<sup>10</sup>.- AGAMBEN, Giorgio, *Che cos'è il contemporaneo?*. Roma, nottetempo, 2009, p. .25

<sup>11</sup>.- *IBÍDEM*, p.p 20-21

<sup>12</sup>.- *IBÍDEM*, p. 8

<sup>13</sup>.- En “Nietzsche, Freud, Marx”, *Dits et écrits*, I, Paris, Gallimard, 1994, pp. 564 y ss.. explícitamente se deja ver una sutura entre la interpretación y su propio hacer en las primeras publicaciones.

<sup>14</sup>.- FOUCAULT, Michel, “Nietzsche, la généalogie, l'histoire” *Dits et écrits*, II, Paris, Gallimard, 1994., p. 140.

<sup>15</sup>.- Del juramento se trata la última obra de Agamben: *Il sacramento del linguaggio. Archeologia del giuramento*, Bari, Laterza & Figli, 2008

monumentos que iluminen el acaecer la negra noche de lo indecible se abre. Eso es lo que se presenta en una arqueología. No el desechar el origen sino el recuperarlo. Y en ese recupero volverlo fuente, *Quelle*, digamos, de manera que el surgimiento no sea sólo un advenir sino un advenir siempre presente. Es así que arqueología es: “la práctica que, en toda investigación histórica se las tiene que ver no con el origen sino con el punto de surgimiento del fenómeno y debe, por eso mismo, confrontarse con las fuentes y con la tradición”<sup>16</sup>. Como si la historia, constituida en una tradición canónica, impidiese el acceso a las fuentes. Y si ésta es una lectura de cuño heideggeriano, es la que está presente en las primeras obras de Foucault, incluida su tesis sobre la *Antropología*, no hay que olvidar que en Kant se trataba de elucidar *Die Quellen des menschlichen Wissens* [las fuentes del saber humano]<sup>17</sup> como una de las tareas del filosofar. Historia filosófica, entonces. Que se sostiene en tanto deconstruye el tramado que se ha instituido como narración o saber para ir más allá de él, hacia las fuentes. El surgimiento es también un deshacerse del sujeto cognoscente que se aboca al abismo donde sujeto y objeto se indisciernen. Es que la arqueología agambeniana es menos deudora de Nietzsche y de ese Nietzsche del positivismo feliz que reivindica Foucault que de la interpretación de Steiner de qué es arqueología, *i.e.*, la que la arraiga en los escritos metapsicológicos de Freud que, por lo menos según Ricoeur se constituyen en una arqueología del sujeto y más allá de él una “arqueología generalizada de la cultura”. Más aún elige ponerla en imbricación con el concepto de regresión en una versión no iluminista del psicoanálisis. Resumiendo, la arqueología es un gesto que nos propone una dimensión ontológica distinta: la *arjé* de la que se trata no es situable en un cronología, sino que “es más bien una fuerza operante en la historia”<sup>18</sup> homologable a la relación que mantiene el habla que expresa “un sistema de relaciones entre las lenguas históricamente accesibles”, o al niño que según el psicoanálisis está obrando en la vida psíquica del adulto o al *big bang* que no sólo da origen al universo sino que está presente al enviarnos a nosotros “su radiación fósil”. Ni dato ni sustancia, la *arjé* es un **entre** tenso “de corrientes históricas bipolares entre la antropogénesis y la historia, entre el punto de surgimiento y el devenir, entre un archi-pasado y el presente”<sup>19</sup> que es al mismo tiempo garantía de inteligibilidad de los fenómenos históricos. Así la arqueología no es sólo “el *a priori* inmanente de toda historiografía sino que el gesto del arqueólogo es el paradigma de toda acción humana verdadera.”<sup>20</sup>

Pero la *arjé* no es un don, hay una tarea que se emprende, que es justamente la de desbrozar un camino para acceder a ella. Pero se trata menos del gris obrar del archivista que del interprete ante quien se erigen singularidades que develan una puntual co-existencia de senderos que aquí justamente rehúsan el bifurcarse.

Porque ese es el gesto agambeniano por excelencia, una búsqueda de originarios más originarios<sup>21</sup>, de primordiales, de prehistorias donde campee lo indistinto. De manera que el método se adviene a una suerte de *epojé* que implica la suspensión de juicio ( la

---

<sup>16</sup> .- AGAMBEN, Giorgio, *Signatura rerum*, *op.cit.*, p. 90

<sup>17</sup> .- KANT, Immanuel; AA, IX, *Logik*, III, Begriff von der Philosophie überhaupt. Philosophie nach dem Schulbegriffe und nach dem Weltbegriffe betrachtet. Wesentliche Erfordernisse und Zwecke des Philosophirens.- Allgemeinste und höchste Aufgaben dieser Wissenschaft, Seite 25

<sup>18</sup> .- AGAMBEN, *Signatura...*, *op. cit.*, p. 110

<sup>19</sup> .- *IBÍDEM*, p. 111

<sup>20</sup> .- *IBÍDEM*, p. 108

<sup>21</sup> .- *IBÍDEM*, p. 90

denegación de la tradición) que abriría el campo trascendental. Es sólo de esta manera que la *arjé* es ahistórica, *i.e.*, no puede ser localizada en una cronología sin por ello pertenecer a “una estructura metahistórica intemporal”<sup>22</sup> O, dicho de otra manera, está presente y operante como reaseguro de inteligibilidad.

El otro nombre del método, si se trata de ejercer la muy humana función de nomoteta, es paradigmología. Agamben nos propone también un linaje foucaultiano de la noción de paradigma que es, en definitiva, el jalón que ha marcado el recorrido en la elaboración de sus trabajos, -estamos hablando fundamentalmente de los que corresponden a la tetralogía, por ahora, de *Homo sacer*. Y al filiar la noción en Foucault reclama, al mismo tiempo, una paternidad pretérita, más o menos disimulada e incluso negada en Foucault, la de Khun.

Paradigma es –y lo es en el sentido khuniano: “aquello que los miembros de una cierta comunidad científica tienen en común”<sup>23</sup>, pero no es ese el único sentido ni el más interesante para Agamben sino que la peculiaridad de la investigación que él lleva a cabo se centra en que el paradigma es siempre un singular que sirve de ejemplo común. Metamorfosis que lleva de la generalidad del modelo y de la práctica de la subsunción a determinadas reglas que son aceptadas en épocas de ciencia normal, a una deshicencia de la generalidad en una suerte de playa de inmanencia donde amanecen ejemplos que al repetirse conforman lo que deberíamos entender por una práctica científica. O, mejor, que el propio hacer de esta práctica está ligado al ejemplo que conforma, en el sentido más fuerte de dar forma, a una comunidad que prosigue un trabajo sin tematizar explícitamente el nivel de las condiciones de posibilidad teóricas. Se construye así una complicidad de las prácticas que mediando el ejemplo permite a los investigadores relacionar. Esta suerte de desprendimiento de la teoría, que el mismo Khun propone<sup>24</sup> constituye una lógica de la investigación científica menos atenta a la lógica de la lógica que a las pre-lógicas –pre-clásicas, pre-modernas, pre-críticas) de la similitud y la analogía. Planteo que nos propone el compartir ejemplos, muy singulares ellos, como tácita comunidad de un quehacer. Normas que rigen no a la manera de imperativos que se nos propongan desde la altura de una teoría sino que domeñan –inexpresas formas del saber-cómo. Más aún se presenta un campo donde la capacidad de relación no va de lo general a lo particular pero tampoco de lo particular a lo universal sino que permaneciendo siempre en lo singular modela una forma de compartir conocimiento. La lectura de Agamben de esas páginas del final de *La estructura de las revoluciones científicas* tiene como corolario oponer el paradigma a la norma, la lógica singular del ejemplo a la generalidad de la ley. Como si de un modelo, en el sentido propio del término, lo que hace verdadero a los axiomas, surgiera su lógica intrínseca que es pasible de ser reconocida en cualquier otro. Itinerario del conocimiento siempre en superficie que no reclama alturas sino la proliferación de ejemplos.

Muy lejos de pensar los paradigmas “como realizaciones científicas universalmente reconocidas que, durante cierto tiempo, proporcionan modelos de problemas y soluciones a

---

<sup>22</sup> .- *IBÍDEM*, p. 93.

<sup>23</sup> .- *IBÍDEM*, p. 13

<sup>24</sup> .- KHUN; Thomas, *La estructura de las revoluciones científicas*, México, FCE, 1971, p. 287. Aceptemos que Khun los propone en el plano de la formación de los investigadores, plano por otra parte relevante cuando se trate de pensar en un en común de la ciencia.

una comunidad”<sup>25</sup> El paradigma agambeniano, sirve para proponernos un modo de indagación, una *manera*.

Es porque el ejemplo remite al ejemplar de la mimesis, pero también al *exemplum* en una dimensión moral – intelectual, tal como lo plantea Agamben. En el primer caso el ejemplo funciona como modelo, en el segundo, el *exemplum* es mimesis pero no de lo dado, y la investigación se encarrila a una *mimesis del cómo* que es la que le permite plantear la condición paradigmática de los constructos foucaultianos, que reúnen heterogeneidades para desde esa singularidad construir un *cum* que desande el derrotero epistémico. Partes totales, que arrastran consigo una serie. Apertura indefinida de particular a particular que no se alza a la generalidad pero no reniega de los lazos con lo otro. Pero se trata siempre de una suerte de traductibilidad de lo singular a lo singular sin *reine Sprache*, es decir no hay mediación –y entonces el paradigma es al mismo tiempo el espécimen y el tipo. Límite que hace indiscernibles los casos, las ocurrencias pululan y son inteligibles remitiéndolas a un paradigma. Por eso no se trata de pensar una singularidad ligada a la minuciosa enumeración de los casos. No es el *es* de la subsunción lo que se plantea aquí pero tampoco el *y* de la conjunción indefinida. Se trata de un caso del ser singular plural. Singularidad que no deriva de reglas-ellas no la pre-existen sino que esa singularidad las manifiesta, las expone.

Porque fundamentalmente, se trata el pensar el paradigma como a veces estamos forzados a pensar la imagen: reunión de lo sensible y lo inteligible. Alegoría, emblema. Porque una imagen no es nunca solamente una imagen, lleva a cuestas su inteligibilidad posible. Valoración alta del ejemplo, como en esos dibujos de las láminas escolares en los que una planta está allí como emblema, podríamos decir de otras formas del ser planta puesto que irremediamente la presentada es una, singular y apuntando a volverse forma de inteligibilidad de lo que ella no es. Epifanía de la pluralidad en cada singular. Es decir, se trata del ejemplo. El mismo Khun lo plantea como un hacer “ciego” de teoría pero eficaz en la práctica que permite la puesta en obra en común del las acciones de los científicos sin universales presupuestos.

En definitiva la apuesta agambeniana respecto del método insiste menos en los paradigmas que en gestos paradigmáticos, que se abocan a la tarea en un trayecto que va siempre de lo singular a lo singular, de descubrir las imbricaciones entre singularidades, de mostrarlas.

Pero, entonces, ¿cómo se enlaza con la interpretación como consigna? La respuesta no está en Heidegger y en la noción de pre-comprensión sino más allá del círculo hermenéutico, que en definitiva si se da en las cosas mismas (*die Sache selbst*) es para abocarse a un sentido ya sentido, el reconocimiento de una signatura de las cosas que está ya allí por la propia estructura existencial de quien reconoce. Se trata de algo distinto, aunque la interpretación agambeniana no deja de ser solidaria de una ontología del declinar, se trata de constituir el *pará* de un singular y de exponerlo en su condición anfibia que reniega de un antes y un después para evidenciarse en su inactualidad. Y así el fenómeno, como Sísifo, lleva la carga de su propia inteligibilidad.

Y podemos decirlo porque el ejemplo metodológico de Agambem es Warburg. Warburg quien conjura por la propia a dos profetas, a Nietzsche y a Burckhardt. El tipo de tarea que asumió Warburg y con él su escuela, constituye la arquitectura de un periplo que debería

---

<sup>25</sup> .- Es la primera definición de paradigma que aparece en el texto de Khun, *op. cit.*, p. 13

ser reconsiderado. Porque cualesquiera de las *Pathosformeln*<sup>26</sup> por él trabajadas tienen la peculiaridad de vivir más allá de su singularidad, permaneciendo sin embargo singulares; son formas de *Nachleben* y por consiguiente invitan a desandar el camino a Itaca, cualquiera de sus ocurrencias es la originaria, mimesis sin modelo, lo que Deleuze, el primer Deleuze llamaba simulacro.

No se trata para Warburg, o por lo menos no se trata solamente, de encontrar el linaje de la ninfa o del cielo estrellado, anudando en un originario un advenir posible de la fórmula. Se trata de una pervivencia que se muestra, que está ahí, sentido hecho imagen. Y es por eso que la joven del cuadro de Ghirlandaio y la de un relieve romano, la Evita montonera que Burucúa agrega a la lista y la muchacha de Boticelli son exactamente contemporáneas. Contemporáneas de un tiempo sin tiempo, *zeitlos*, se entiende. Y cual sea de ellas y ninguna es la ninfa.

Agamben remarca la condición de *Urphänomen* de estos paradigmas. Y si él lo hace desde Goethe y en la afirmación de un *pará* que es el *análogon*, lo que permanece al lado de cada singular, que más que una suerte de doble ineluctable es un abrirse de lo singular que une y puede constituir serie y que la garantía de inteligibilidad no es exterior al fenómeno-las reglas del método- sino que están ahí, insignemente ostensivas; con lo cual no hay que vislumbrar su pertenencia a un mundo fuera del mundo. Decía Kant que la idea estética es aquello que mueve mucho a pensar sin que, sin embargo, podamos encontrar concepto bajo el cual subsumirla. Se trata entonces de plantear en el territorio del conocimiento, y en el de las ciencias humanas, el paradigma, y déjenme usar la palabra en el sentido más trivial, de la estética kantiana, sabiéndonos afásicos a la hora de poder dar cuenta bajo las formas de lo general de lo que acaece. Se trata en el mismo gesto de eludir las categorías- y como el territorio es el del saber éstas son ahí y están dadas- y de plantearse, y ahora sí retomando un particularmente no kantiano *ethos* premoderno, los fulgores de la semejanza, de la analogía, de la similitud que parecerían reconducirnos a la indistinción entre la *legenda* y lo visto, entre las palabras y las cosas. Por eso el rescate de Böhme. Es decir, Agamben nos invita a una estética cognoscente. *Subtilitas explicandi*, como planteaba Schleiermacher que ambiciona una *subtilitas intelligendi* que pareciera que en nuestro país está logrando.

En un artículo “Creazione e salvezza” de *Nudità*, Agamben nos propone pensar la figura del profeta. Encabalgándose en las formas del decir verdad que presenta Foucault<sup>27</sup>, quien diferencia entre el decir verdad del profeta-decir verdad- que no implica el saber, el decir verdad del sabio- quien sabe pero puede callar, el del técnico, figura obscura que necesariamente sabe y necesariamente habla y el del filósofo quien se arroga el coraje de decirla, Agamben construye una figura del profeta que deja de ser la voz que dice verdad inmediatamente por inspiración divina para ser quien abre los textos a una interpretación posible. La hermenéutica es entonces el relevo. “quien quiere de algún modo unirse a la

---

<sup>26</sup> .- La tematización más amplia acerca de las *Pathosformeln* está en el texto de 1905 “Durero y la antigüedad”, WARBURG, Aby, *El renacimiento del paganismo. Aportaciones a la historia cultural del Renacimiento europeo*, Madrid, Alianza, 2005., pp. 401-407.

<sup>27</sup> .- FOUCAULT, Michel, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France*, 1984, Paris, Gallimard-Seuil, 2009, p. 16 y ss.

profecía puede hacerlo sólo a través de la interpretación de las Escrituras, leyéndolas de modo nuevo o restituyéndoles el significado original perdido.”<sup>28</sup>. Si el técnico en Foucault es quien enlazando generaciones se desenvuelve

necesariamente en una historia cronológica, donde la verdad se hereda, el profeta, devenido hermeneuta corta esa historia, figura singular, desheredada y sin una tradición inmediata, se liga sin embargo con la *arjé*: es quien sabe de esa historia primordial que permanece intacta en lo actual. Si las dos figuras de la obra divina, la del ángel-ligada a la creación- y la del profeta-ligada a la salvación- se secularizan en el poeta, o el artista en general y el crítico, en los tiempos que corren las figuras se funden y si bien se señala una suerte de enlace impropio, la figura del curador, crítico que “simula la obra de la creación” que toma el puesto del artista mientras que el artífice se ha vuelto inoperante, resta una figura en que las dos forman espejean: Si el “ángel que llora se hace profeta, el lamento del poeta sobre la creación deviene profecía crítica, esto es filosofía”<sup>29</sup>.

En tiempos de *Ereignis*, la unidad de la praxis-sea divina o humana, se plantea al reconducirla a una raíz común que indiscierne que no puede ser sino una potencia que, permaneciendo no operada, se salva. Propiación entonces por un poder de creación que se rehúsa a la obra. Salvación de lo insalvable, saber que invita a callarse.

---

<sup>28</sup> .- AGAMBEN; Giorgio, *Nudità, op.cit.*, p.8

<sup>29</sup> .- *IBÍDEM*, p.17