

Fernando Betancourt Martínez

*Historia y lenguaje.*

*El dispositivo analítico de Michel Foucault*

México

Universidad Nacional Autónoma de México,  
Instituto de Investigaciones Históricas/  
Instituto Nacional de Antropología e Historia

2006

152 p.

ISBN 968-36-9919-7

Formato: PDF

Publicado en línea: 11 de diciembre 2014

Disponible en:

<http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/lenguaje/foucault.html>



INSTITUTO  
DE INVESTIGACIONES  
HISTÓRICAS

DR © 2015, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas. Se autoriza la reproducción sin fines lucrativos, siempre y cuando no se mutile o altere; se debe citar la fuente completa y su dirección electrónica. De otra forma, requiere permiso previo por escrito de la institución. Dirección: Circuito Mario de la Cueva s/n, Ciudad Universitaria, Coyoacán, 04510, México, D. F.

## INTERPRETACIÓN, COMENTARIO Y ARQUEOLOGÍA

La arqueología, tal y como ha podido ubicarse a lo largo de este trabajo, no pretende formular una teoría general de las prácticas discursivas, antes al contrario, aspira a definir, primero, un espacio de análisis, el dominio de las cosas dichas o escritas y sus modos de existencia en el interior de una formación discursiva, y, segundo, a precisar herramientas siempre delimitadas con un carácter provisional pero que permitan, sin embargo, abordar el estudio de esas prácticas bajo la forma de una descripción. Ahora bien, desde la perspectiva del análisis arqueológico las prácticas discursivas tienen necesariamente un perfil histórico que de ninguna manera queda marginado en sus exploraciones particulares; es en ese sentido que se puede afirmar que los elementos constitutivos de esas prácticas son tomados como múltiples complejidades en el campo que ha hecho posible su emergencia como acontecimientos irrepetibles y singulares.

Por otro lado, el rasgo de exterioridad al que se suscribe la arqueología le permite emprender la descripción sin necesidad de recurrir al sujeto de la enunciación ni al sentido profundo que se localiza detrás de los enunciados mismos, de tal manera que para situar al enunciado le basta aceptarlo al pie de la letra y colocarlo en un contexto de superficie, es decir, en un campo de coexistencia con otros enunciados, y ubicarlo en una relación determinada con otros campos o espacios complementarios. Para la arqueología el enunciado responde a una multiplicidad, de tal manera que no puede ser visto como un sistema o una estructura pues su función sólo se produce en el ámbito de un espacio. El tipo de análisis que propone pasa de la conciencia constituida al discurso en tanto práctica; suspende el punto de vista que privilegia al sujeto titular de un saber, entendido ya sea como conciencia “trascendental”, ya sea como conciencia “empírica”, para adoptar así una postura en la que la relación diferencial de enunciados constituye la fuente de posibilidad de un saber. El sujeto, antes que autor de un discurso, es concebido como un emplazamiento definido en términos discursivos.

Lo que importa es mostrar que no existen, por una parte discursos inertes ya medio muertos, y, por otra, un sujeto todo-poderoso que los

manipula, los invierte, los renueva; sino más bien que los sujetos parlantes forman parte del campo discursivo —tienen en él una posición (y sus posibilidades de desplazamiento), y una función (y sus posibilidades de mutación funcional)—. El discurso no es el lugar de irrupción de la subjetividad pura, es un espacio de posiciones y de funcionamientos diferenciados para los sujetos.<sup>1</sup>

En otras palabras, el sujeto no es el elemento que crea un discurso a partir de su propia fuerza reflexiva, sino más bien es aquel que se sujeta a una serie de reglas determinadas de las que incluso no es consciente, de tal manera que es un conjunto de relaciones diferenciales y no el “protagonismo aislado del sujeto lo que para el arqueólogo hará posible la emergencia de lo que definirá como práctica discursiva”.<sup>2</sup> Entonces para la arqueología, por un lado, se produce una situación en la que el sujeto desaparece como elemento central a partir del cual ubicar toda explicación posible respecto del saber, y, por el otro, se genera otra disposición en la que reaparece el sujeto asumido como una serie de posiciones y funciones en un campo discursivo determinado y desde el cual el saber es posible. “En suma, se trata de quitarle al sujeto (o a su sustituto) su papel de fundamento originario, y de analizarlo como una función variable y compleja del discurso.”<sup>3</sup>

Al final del capítulo anterior se señala a la arqueología como una historia de la verdad, es decir, de los juegos de verdad instaurados a nivel discursivo. Pero aquí la noción de verdad no alude a la relación entre discurso y objeto material, a una correspondencia entre referente externo al discurso y el discurso mismo, de tal suerte que a este concepto se le aplica también la estrategia de la suspensión: la verdad desaparece como crítica valorativa con respecto al saber, por lo que el progreso hacia un conocimiento cada vez más objetivo, más verdadero, resulta totalmente extraño a la labor arqueológica. La verdad, sin embargo, es reintroducida como una posición dentro de un campo de relaciones discursivas, responde a reglas enunciativas que diferencian los discursos verdaderos de los discursos falsos. Es en este sentido que se puede decir que, más que plantear la verdad como adecuación del discurso a la realidad, se problematiza la verdad al atender a las condiciones de su producción, al estudiar la forma de producción de la verdad en el espacio discursivo. De tal suerte que la arqueología se opone a toda historia global en tanto que, a diferencia de ésta, no in-

<sup>1</sup> Michel Foucault, “La función política del intelectual. Respuesta a una cuestión”, en *Saber y verdad*, p. 55.

<sup>2</sup> Rosario García del Pozo, *Michel Foucault: un arqueólogo del humanismo*, p. 53.

<sup>3</sup> Michel Foucault, “¿Qué es un autor?”, p. 73.

tenta recrear la evolución de un objeto pre-discursivo y la forma en la que se ha interpretado.

Historia de la locura e historia de la enfermedad no requieren partir a la búsqueda de esos objetos de saber establecidos como formas en bruto, realizando un recuento de cómo, en las diversas épocas, han sido representados. Esas investigaciones no pretenden determinar el momento en el que esos saberes, con todo derecho, adquieren una arquitectura propiamente científica al cruzar un cierto umbral. No es historia que dibuja los contornos del progreso inexorable de la razón, ni pretende reconstruir el devenir de un fenómeno material para acceder, con ello, a la revelación de su verdad. Es historia porque intenta localizar las condiciones que hacen posible su emergencia enunciativa y las condiciones a partir de las cuales se despliega la enunciación como artefacto discursivo, siempre en un contexto más vasto con el que se correlaciona.

La arqueología parte de la enunciación, pero sin pretender “captar la ligereza inaudita de una palabra que no tendría texto”.<sup>4</sup> De ahí la distancia abismal que separa a la arqueología de la historia de las ideas. Esta última trabaja en un nivel *epifénoménico*, es decir, toma la forma de una doxología, pues se centra en los juegos de opinión, en los grandes debates, en la movilidad de modelos, etcétera. Jugando con las nociones de profundidad y superficie, podría decirse que la doxología se contenta con describir los movimientos de superficie, en tanto que la arqueología se mueve en otro terreno, aquel que describe un nivel subyacente a los juegos de opinión y que le permite interrogarse por las condiciones de posibilidad del saber mismo en un plano discursivo. Aquí profundidad no quiere decir interioridad, antes al contrario, apunta a un análisis que intenta acceder a la exterioridad tal y como hemos visto en el capítulo IV. Rechaza, al mismo tiempo, esa otra historia empirista que supone la preexistencia de los objetos sobre los que posteriormente vendrán a posarse las distintas formas de saber.

En suma, la arqueología no puede ser una descripción ni por el lado del sujeto ni por el lado del objeto, ni atiende a la relación que se establece entre ambos; sin embargo, estas nociones quedan incluidas, aunque con otra perspectiva; no son simplemente desechadas. Ahora bien, la arqueología intenta desvincularse tanto de las concepciones formalizadoras como de toda labor interpretativa; busca encontrar un camino propio que bien podría denominarse el camino de la interrup-

<sup>4</sup> Michel Foucault, “La función política del intelectual. Respuesta a una cuestión”, en *Saber y verdad*, p. 57.

ción del sentido, en otras palabras, suspensión del problema de la significación. Es entonces que habría que detenerse sobre las cuestiones que atañen a la interpretación pues ¿no cabría la sospecha de que, a pesar de los intentos por desvincular a la arqueología de la labor interpretativa, aquélla acaba finalmente siendo interpretación, o, más aún, interpretación realizada a partir de otras interpretaciones? O, para preguntar de otra manera ¿en qué sentido podría precisarse la labor interpretativa de la arqueología cuando ésta intenta alejarse de toda interpretación en el análisis de las prácticas discursivas? En *La arqueología del saber* se encuentra una postura respecto a la interpretación que la relaciona con la condición de rareza de los enunciados. Esta condición señala el hecho de que “pocas cosas, en total, pueden ser dichas”, de tal suerte que, ante la pobreza enunciativa, se presentan mecanismos compensatorios de desdoblamiento que intentan revertirla, tales como la exégesis, el comentario y la “multiplicación del sentido”. El tipo de estudio que propone la arqueología pretende centrarse, precisamente, en esa condición de pobreza enunciativa para la que resultan indiferentes los mecanismos de multiplicación, en tanto que éstos trabajan a partir del descubrimiento de un contenido secreto en el enunciado. De tal manera que el arqueólogo se atiene a la índole del enunciado como existencia, circulación y transformación en el marco de una administración de los “recursos raros”. “Concebido así, el discurso deja de ser lo que es para la actitud exegética: tesoro inagotable de donde siempre se pueden sacar nuevas riquezas.”<sup>5</sup>

Hasta aquí esta postura respecto de la interpretación tiene como objetivo el desplazarla fuera del territorio de análisis, es decir, suspender su utilización como herramienta válida para un trabajo que quiere mantenerse al nivel de las cosas dichas sin interrogar los sentidos implicados en las operaciones de enunciación. Pero, a pesar de este desplazamiento, aún queda como interrogante la cuestión más general: aquella que pregunta por la arqueología, en tanto proyecto, como un sistema interpretativo en sí mismo. Para poder responder a esta interrogante me parece que resulta útil, en principio, tener en cuenta lo que Paul Ricoeur escribió respecto a la posibilidad de una teoría general de la interpretación: “no hay una hermenéutica general, ni un canon universal para la exégesis, sino teorías separadas y opuestas, que atañen a las reglas de interpretación”.<sup>6</sup>

Entonces, más que preguntarse por una teoría hermenéutica habría que observar la cuestión por el lado de las técnicas de interpreta-

<sup>5</sup> Michel Foucault, *La arqueología del saber*, p. 203-204.

<sup>6</sup> Paul Ricoeur, *Freud: una interpretación de la cultura*, p. 28.

ción. ¿De dónde surge la necesidad de acudir a estas reglas o técnicas de interpretación? Ante todo de una actitud de sospecha en dos vertientes: sospecha de que el lenguaje dice algo más que lo que dice, de que bajo la superficie de las palabras hay otro nivel más fundamental, un resto que se localiza debajo de las palabras y que además es un resto que tiene mayor importancia pues allí descansa la posibilidad misma del sentido; sospecha de que el lenguaje es rebasado en su forma verbal, de que hay otras cosas que nos hablan, otro lenguaje aparte del lenguaje.<sup>7</sup> La primera forma de esta sospecha conduce a la aparición del comentario. Éste interroga sobre lo “no-dicho” del discurso, traspasa su superficie al producir un doble discurso que intenta dar cuenta del discurso primero por medio de una duplicación; quiere realizar el discurso por medio de otro decir aparte del texto mismo. El comentario se basa en una lógica de la abundancia: “exceso del significado sobre el significante, un resto necesariamente no formulado del pensamiento que el lenguaje ha dejado en la sombra”.<sup>8</sup> Este resto es la senda por donde transita un sentido oculto que es forzado a revelarse; es el reino de la significación que se ilumina por un trabajo.

En este punto hay que hacer notar que los escritos de Foucault se encuentran sometidos a una permanente discusión con otras posiciones, discusión que se realiza en diversos frentes y en diferentes niveles, incluso no necesariamente explícitos. Uno de estos frentes, la discusión con Husserl y la fenomenología trascendental, resulta de suma importancia en los textos foucaultianos, y es particularmente notorio en *Las palabras y las cosas*. Las reservas que manifiesta Foucault en ese texto con respecto a la fenomenología en mucho tienen que ver con la cuestión de la significación, en tanto que esta posición ve en la actividad de un sujeto trascendente la fuente que otorga y confiere significado a las cosas y al mundo en general, incluido el propio sujeto. Por supuesto que el panorama actual de esta discusión es sumamente complejo y diversificado para poder tratarlo aquí, pero me parece que las posturas que han pretendido una superación del punto de vista de la fenomenología trascendental provienen de lecturas de Heidegger, sobre todo de *El ser y el tiempo*, texto en donde se trazan una serie de problemáticas acerca de la hermenéutica que toman una distancia notoria de Husserl y que serán retomadas de diversas maneras.

A tal grado resultan importantes ésta y otras discusiones que es posible leer *Las palabras y las cosas* como un esbozo de una nueva historia de la filosofía, con todas las reservas que puedan señalarse

<sup>7</sup> Michel Foucault, *Nietzsche, Freud, Marx*, p. 24.

<sup>8</sup> Michel Foucault, *El nacimiento de la clínica*, p. 10.

al caso.<sup>9</sup> Ahora bien, la noción de sentido contra la que reacciona Foucault es aquella que se encuentra ligada a la actividad trascendente de un sujeto que transfiere significado a las cosas y a sí mismo, en tanto que el marco general que permite tal postulado es el de la filosofía del sujeto. De tal manera que la cuestión del sentido remite necesariamente a la cuestión del ser. En todo caso, el tema es abordado desde la perspectiva de la conciencia racional que vuelve inteligibles las cosas, el mundo, por medio de su despliegue incesante, mientras que la propuesta arqueológica impone el punto de vista de un descentramiento agudo del sujeto para el que se vuelve insostenible ese tratamiento fenomenológico del sentido.

Volviendo a la actitud de sospecha que sería la base de constitución de las técnicas interpretativas, por lo menos para Occidente, se reconocen, en tal constitución, los marcos de una historicidad, posición que coincide con lo apuntado por Ricoeur; historicidad que impide poder sostener la existencia de una teoría general hermenéutica. Cada sociedad desarrolla sus propias técnicas de interpretación, sus propios métodos, sus propias formas de sospechar. Así, en el siglo XVI es posible ubicar tales técnicas a partir del principio de la semejanza. Este principio obligó a superponer la semiología a la hermenéutica tal y como lo apunta Foucault. La pregunta, entonces, sería la siguiente: ¿de qué manera y por qué se dio tal superposición? La posibilidad del conocimiento, la posibilidad de acceder a él, suponía poner en práctica las diversas formas que adoptaba la semejanza, *convenientia*, *aemulatio*, analogía, simpatía; pero no bastaba con ello pues se requería tener, además, los medios que permitieran reconocer la semejanza de las cosas visibles o invisibles.

Era necesario acudir a las firmas, a las marcas que se localizan en la superficie de las cosas, pues “el mundo de lo similar sólo puede ser un mundo marcado”.<sup>10</sup> El establecer las semejanzas sólo podía realizarse en tanto que se registraran cuidadosamente las firmas y es aquí donde interviene la interpretación: tales marcas solamente podían hablar por medio de una labor de desciframiento. La naturaleza, entonces, era pensada como un juego de signos y de semejanzas a tal grado que naturaleza y palabra podían entrecruzarse infinitamente. La disposición de los signos en relación a la interpretación no respondía a una distancia que los enfrentara, de entrada esto

<sup>9</sup> Para una visión general de la discusión que realiza Foucault con la fenomenología, se puede consultar el siguiente texto: Gérard Lebrun, “Notas sobre la fenomenología contenida en las palabras y las cosas”, en *Michel Foucault, filósofo*, p. 31-47.

<sup>10</sup> Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, p. 35.

era imposible por la forma que adquirió ese movimiento de entrecruzamiento infinito; al contrario, ambos, signo e interpretación, se unen en el ámbito mismo de la labor de conocer. Se puede decir, por tanto, que la hermenéutica, como conjunto de “técnicas que permiten que los signos hablen y nos descubran su sentido”, suponía la intervención de una semiología en tanto que ésta nos señala la forma de identificar los signos. Así pues, “buscar el sentido es sacar a luz lo que se asemeja”, y en otro movimiento, buscar la ley de los signos consiste en descubrir las cosas semejantes; por eso precisamente se puede decir que “la gramática de los seres es su exégesis”.<sup>11</sup>

Por un lado encontramos, entonces, que hasta el siglo XVI no hay distinción posible entre la mirada y el lenguaje, entre lo que se ve y lo que se lee, haciendo viable un saber como figura de la semejanza; por el otro, se destaca una situación en la que ese saber, en tanto contenido, sólo se realiza en la interpretación. Saber e interpretación son elementos conjugables, uno supone necesariamente al otro. Es en ese sentido que la figura del saber se identificaba como forma misma de la interpretación y esto es lo que condujo a un desdoblamiento sin término del lenguaje bajo la primacía del comentario. De tal manera que decir que el “saber consiste en referir el lenguaje al lenguaje”<sup>12</sup> denota, en esa referencia, la obligación de construir un segundo discurso que apele, en sí mismo, a lo que ha permanecido oculto en la profundidad de un discurso primero, discurso sostenido en un decir que al duplicarlo salvaguarde precisamente su condición primera. Comentar es un trabajo de penetración que se vuelve hacia el enigma oculto en la densidad de un texto, trabajo de desciframiento cuyo objetivo consiste en decir lo que no se ha dicho pero que se mantiene en el sustrato de otras palabras que lo anuncian, que lo disimulan. El comentario encuentra su sostén en una ambición: quiere construir una nueva unidad discursiva a partir de otra unidad discursiva con la pretensión de volverla transparente y en esa operación anhela llegar a ser más fiel que el supuesto texto original.

Su rasgo básico es la abundancia y el derroche, pues a tal fidelidad sólo puede aspirar en tanto el segundo discurso es más locuaz que el primero, en tanto que lo rebasa, lo multiplica en una aproximación infinita, y esto se debe a que esa enunciación que quiere restituir la significación de un discurso primero sólo puede producir cosas semejante a él, nunca puede llegar a ser él mismo. La tensión que lo lanza como tarea infinita, nunca cumplida, se produce por la forma tenaz

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 38.

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 48.

que adquiere la actitud de sospecha, tensión entre la superficie de las cosas dichas y su profundidad anunciada, entre la forma manifiesta y el contenido prefigurado, puesto que la enunciación oculta debe guardar tesoros incalculables a los que solamente se puede tener acceso con otra enunciación y esta otra palabra nos lanza a un nuevo nivel de sospecha y así al infinito. Esta labor inacabada del comentario, es decir, el despliegue de un saber que tiene como característica fundamental la de ser interpretación, pura interpretación, descansa en el suelo homogéneo de los signos que se encuentran dispuestos en un espacio, a su vez, homogéneo; disposición posible por el primado de la semejanza.

El acercamiento establecido en el siglo XVI entre el signo y la interpretación permite, según Foucault, la aparición de dos tipos de conocimiento claramente diferenciados: *cognitio*, conocimiento extendido en forma horizontal y que suponía el paso de una semejanza a otra, movimiento de superficie establecido de tal manera que permitía generar relaciones laterales; *divinatio*, saber producido por un movimiento vertical en tanto que constituía el paso de una “semejanza superficial a otra más profunda”. Así, conocimiento dado en la superficie y conocimiento establecido en profundidad, eran dos formas que manifestaban el “*consensus* del mundo”, la forma general de un saber únicamente posible por la articulación entre hermenéutica y semiología.<sup>13</sup> Cuando la semejanza pierde su lugar de privilegio, a partir del siglo XVII, cuando pasa a ser pensada en una situación subordinada respecto a la representación y al proyecto de una ciencia del orden, no sólo cambian las configuraciones del saber en general, sino que las técnicas de interpretación fueron sometidas a una suspensión.

El renacimiento se detuvo ante el hecho en bruto de que hay un lenguaje: en el espesor del mundo, un grafismo mezclado a las cosas o que corre por debajo de ellas; siglos depositados sobre los manuscritos o sobre las hojas de los libros. Y todas estas marcas insistentes apelaban a un segundo lenguaje —el del comentario, de la exégesis, de la erudición— para hacer hablar y hacer al fin móvil al lenguaje que dormía en ellas; el ser del lenguaje precedía, como una muda obstinación, a lo que se podía leer en él y a las palabras en que se le hacía resonar. A partir del siglo XVII, lo que se elide es esta existencia maciza e intrigante del lenguaje. No aparece ya oculta en el enigma de la marca: aparece más bien desplegada en la teoría de la significación.<sup>14</sup>

<sup>13</sup> Michel Foucault, *Nietzsche, Freud, Marx*, p. 27.

<sup>14</sup> Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, p. 84.

La relación establecida entre el signo y la interpretación se ve trastocada por una nueva disposición de la semejanza: ésta es colocada en un nuevo emplazamiento que se localiza en el extremo más alejado del conocimiento mismo. Nueva situación que no supone el desvanecimiento de la figura de la semejanza, pero que, en tanto el conocimiento ya no consiste en manifestar un contenido anterior a él sino en configurar un contenido como lugar de aplicación de un orden dado de las cosas, es relegada a los márgenes, al lado más bien de la imaginación. A partir del siglo XVII el conocimiento no requería ya de ligar los contenidos de la interpretación a las formas del signo pues lo que solicitaba atención era la fabricación de una serie de cuadros desarrollados a partir de nuevas figuras: la identidad, la diferencia y el orden.<sup>15</sup> Los signos se ligan a la representación perdiendo con ello su condición cuasi natural, porque de lo que en ese momento se trataba era de establecer un trabajo sobre los signos mismos, de elaborarlos sobre una nueva perspectiva no ya de descubrirlos en la superficie de las cosas y de la naturaleza; se trataba de dotarse de una teoría convencional de los signos, de fabricar un lenguaje adecuado al conocimiento. El reino de la representación es el reino del signo a tal grado que la hermenéutica queda en una relación subordinada, pues el sentido no es “más que la totalidad de los signos desplegados en su encadenamiento”.<sup>16</sup>

La suspensión en la que se mantuvo a las técnicas de interpretación durante la época clásica fue levantada en el siglo XIX cuando el lenguaje es elevado al nivel de objeto de un conocimiento delimitado. Nueva espesura del lenguaje a partir de la cual aparece la filología como empresa abocada a remontar las palabras hasta el punto cero que las ha hecho posibles; espesura que reaviva la necesidad de contar con una exégesis que luche contra las formas enigmáticas que el lenguaje adquiere. Retorno del lenguaje que significa, ni más ni menos, retorno al lenguaje enigmático, retorno a la actitud de sospecha. Filología y exégesis se acercan de tal modo que se convierten en dos formas que pertenecen a un mismo trabajo, cercanía producida a partir del reconocimiento de que el lenguaje es opaco y que por ello requiere ser clarificado. La interpretación pretende “hacer hablar al lenguaje por debajo de él mismo” y lo más cerca posible de lo que se dice en él, sin él. Esta forma de análisis resulta enfrentada al camino que emprende la formalización para la cual el lenguaje debe abordarse a partir “de la ley de lo que es posible decir”. A pesar de

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 74-75.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 72.

que aparentemente interpretación y formalización se oponen, en realidad se trata de dos técnicas correlativas cuya separación no es tan rigurosa pues ambas reconocen un suelo común: el ser espeso que el lenguaje adquiere en la época moderna.<sup>17</sup> En todo caso lo que aquí se advierte es el resurgimiento de las técnicas de interpretación y para Foucault son tres los pensadores que han abierto una senda que permite dotarla de nuevas posibilidades: éstos son Marx, Nietzsche y Freud.

¿De qué manera se abren estas nuevas posibilidades a las labores de interpretación? Desde el momento mismo en que Marx, Nietzsche y Freud nos enfrentan a la necesidad de repensar la naturaleza del signo, desde el lugar preciso en que realizan una actualización de esta problemática, y esto a pesar de constatar las grandes diferencias que existen entre cada uno de ellos. En Nietzsche, tanto como en Marx y Freud, los signos no esconden un acceso privilegiado a una interioridad que los fundamente y los justifique; responden, sin embargo, a un ámbito de ambigüedad que impone la necesidad de la interpretación. Excavar su superficie, es decir, señalar hacia su profundidad, no quiere decir otra cosa que acceder a la forma en la que se despliega su exterioridad y por la cual toda dimensión de intimidad o interioridad se trastoca en pura superficie. El movimiento que adopta la interpretación, entonces, no va de la apariencia a la esencia sino que, por el contrario, despliega un trabajo que convierte a la profundidad en un “pliegue de la superficie”.<sup>18</sup> Si en este movimiento los signos se distribuyen en un espacio diferenciado, ya no homogéneo como el del siglo XVI, esto supone que los signos responden a una apertura irreductible. Espacio fragmentado, por tanto, que delinea, a su vez, la forma de una interpretación fragmentada, sin término, sin límite. Si no tiene fin es porque tampoco tiene un comienzo. Esta forma que adquiere la interpretación a partir de la fragmentación del espacio en el que se distribuyen los signos, la vuelve inestable: en la puesta en práctica del trabajo interpretativo éste hace como si avanzara hacia su cumplimiento, cuando lo que en realidad hace es “encontrar el inicio de su vuelta atrás”; nunca llega al punto de su culminación porque lo que encuentra al final es siempre a ella misma como interpretación, es decir, no puede hacer otra cosa más que someterse a la obligación de interpretarse a sí misma. Inestabilidad que preña no sólo la labor de interpretación sino que también incluye la situación del intérprete.<sup>19</sup>

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 292-293.

<sup>18</sup> Michel Foucault, *Nietzsche, Freud, Marx*, p. 30-31.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 33.

Ahora bien, en tanto que la labor interpretativa se presenta como labor sin término, nunca acabada, podríamos reconocer que entonces “no hay nada que interpretar”<sup>20</sup> en el sentido de que no existe un origen primero anterior a la interpretación misma: todo lo que se ofrece a la interpretación es ya, a su vez, resultado de otra interpretación. Foucault señala en este punto la desaparición de esa especie de materia prima intacta que precede a la labor del intérprete, materia no violada todavía que se ofrece pasivamente al trabajo hermenéutico, cuando este trabajo lo que genera es una carga de violencia que no se puede encubrir: la forma en que se da el trabajo de interpretación necesita apoderarse “de una interpretación que está ya allí, que debe trastocar, revolver y romper a golpe de martillo”.<sup>21</sup> El signo mismo es ya interpretación, no es anterior ni la justifica como origen de ella, no es su punto de partida primario; en todo caso si hay un principio, éste no puede ser otro más que el intérprete, punto en el que Foucault se decide a seguir el camino señalado por Nietzsche dejando de lado la respuesta de Mallarmé.<sup>22</sup> Esto resulta de suma importancia en tanto que la hermenéutica moderna no puede realizar su trabajo interpretativo buscando encontrar aquello que se esconde en el significado; puede interpretar, más bien, a partir de la pregunta sobre “el quién” interpreta, quién propone tal interpretación, es decir, toda técnica interpretativa se encuentra situada, se realiza desde una situación, toda interpretación es por ello histórica y, por tanto, relativa.

Es así que, nos advierte Foucault, la hermenéutica y la semiología no pueden superponerse ya y esto se debe a que la forma que adquiere el lenguaje en la modernidad obliga a un enfrentamiento agudo. La interpretación cesa en el momento en que su tiempo circular trata de ceñirse a la vida de los signos; su muerte se produce cuando pensamos que hay signos anteriores a la interpretación. La interpretación se mantiene, al contrario, cuando asumimos que no hay más que interpretaciones, es decir, cuando la hermenéutica se aleja de la semiología.<sup>23</sup> La vida de la interpretación se da cuando se produce y se asume la pérdida del origen. Es entonces que puede decirse que Nietzsche, Freud y Marx participan de un movimiento por el cual la comprensión se transforma en hermenéutica; buscar el sentido a partir de ellos ya no consiste en “deletrear la conciencia del sentido, sino en descifrar sus expresiones”.<sup>24</sup>

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 35.

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 36.

<sup>22</sup> *Vid. supra*, c. “El ser del lenguaje”.

<sup>23</sup> Michel Foucault, *Nietzsche, Freud, Marx*, p. 41.

<sup>24</sup> Paul Ricoeur, *op. cit.*, p. 33.

En suma, lo que encontramos es la suspensión del sentido en tanto que es manifestación de una conciencia trascendente, por una parte, restauración de un sentido limitado a la forma misma de la interpretación, por otra. Trabajo de deconstrucción que promueve, a su vez, la posibilidad de un trabajo constructivo. Si la arqueología delimita un territorio de análisis, de las cosas dichas o escritas, es decir, análisis de la existencia material de los discursos, lo hace a condición de lograr despejarse a sí misma de la carga de una interpretación que se atiene a la búsqueda de un secreto, de una verdad dormida en el origen que espera ser liberada. Pero si prestamos atención a las técnicas de interpretación que se desprenden de estos tres pensadores puede decirse que la verdad sólo puede ser concebida como interpretación, la verdad es, entonces, una mentira. Así, la arqueología, como intento, es una interpretación entre otras, no es un comentario si asumimos que éste pretende localizar un significado diferente y más profundo, siempre más profundo, es decir, más verdadero. En tanto que es interpretación se mantiene en la superficie, pues lo único que puede afirmarse con plena certeza es que no hay secreto, que no hay forma de acceder a una interioridad resguardada. La arqueología es interpretativa cuando realiza su propia violencia; cuando, al rechazar todo absoluto tiene que rechazarse a sí misma como una empresa que se cumple en la absolutización de sí. En fin, cuando produce efectos:

efectos de sustitución, de reemplazamientos y de desplazamientos, de conquistas disimuladas, de giros sistemáticos. Si interpretar fuera sacar lentamente a la luz una significación enterrada en el origen, sólo la metafísica podría interpretar el devenir de la humanidad [...] interpretar es apropiarse, violenta o subrepticamente, de un sistema de reglas que en sí mismo no tiene significación esencial, imponerle una dirección, plegarlo a una nueva voluntad, hacerlo entrar en otro juego y someterlo a reglas secundarias.<sup>25</sup>

Si para Foucault la filosofía tiene como objetivo válido el ayudarnos a realizar un diagnóstico de nuestro tiempo, de nuestro presente, si tiene como misión posible el auxiliarnos a pensar de otra manera y con ello liberarnos de nosotros mismos, las técnicas de interpretación pueden verse como un sucesor legítimo de la filosofía. Por último, cabría aquí hacer otro reconocimiento: la cualidad interpretativa de este trabajo no puede mantenerse implícita. Éste no puede aspirar a descubrir la esencia oculta del pensamiento de Foucault, quizá ni siquiera

<sup>25</sup> Michel Foucault, *Nietzsche, la genealogía, la historia*, p. 41-42.

ra sea un trabajo sobre Foucault sino a partir de él o, más bien, a partir de algunos de sus textos; es sólo un ejercicio de lectura desde una cierta perspectiva, trabajo de interpretación limitado que se juega como ficción, texto sobre textos, es decir, que se mantiene como posibilidad de un diálogo, pues no cabe que el texto sea reducido a un objeto mudo que espera ser leído, descifrado en su verdad; si todo texto es, finalmente, textura, esto supone ya desde el primer momento que es lectura que se abre en un espacio de condiciones en las que ha de tener lugar, diálogo siempre delimitado desde un espacio y desde un lugar, diálogo siempre relativo.

