

PHILOSOPHICAL ARCHAEOLOGY: *CRITICAL HISTORY AND CONCEPTUAL CONSTELLATIONS FOR THINKING THE PRESENT IN DIALOGUE WITH FOUCAULT, MELANDRI AND AGAM BEN*

DIEGO FERRARIS

ORCID.ORG/0009-0000-5094-1149

Instituto de Ciencias Sociales y Psicológicas del Estado de Chiapas (ICISOPECH)

die.ferraris@gmail.com

Abstract: *This article aims to explore and propose philosophical archaeology as a critical practice and research methodology to question the present from a historical-critical and genealogical perspective. Among its contributions, it reflects on the historicity of forms of knowledge, power, and subjectivation, and reconstructs their conditions of possibility. It also analyzes the relations between archaeology, analogy, and paradigm, revisiting authors such as Foucault, Melandri, Agamben, and Nietzsche. The paper proposes philosophical archaeology as a concrete way to critically read the present, open it to other historical possibilities, and challenge the dominant axioms of Western modernity, overcoming closed visions of history and knowledge.*

KEYWORDS: PRESENT, CRITICAL HISTORY, GENEALOGY, ANALOGY, PARADIGM.

RECEIVED: 14/03/2025

ACCEPTED: 13/04/2026

LA ARQUEOLOGÍA FILOSÓFICA: HISTORIA CRÍTICA Y CONSTELACIONES CONCEPTUALES PARA PENSAR EL PRESENTE EN DIÁLOGO CON FOUCAULT, MELANDRI Y AGAMBEN

DIEGO FERRARIS

ORCID.ORG/0009-0000-5094-1149

Instituto de Ciencias Sociales y Psicológicas del Estado de Chiapas (ICISOPECH)

die.ferraris@gmail.com

Resumen: Este artículo tiene como objetivo explorar y proponer la *arqueología filosófica* como una práctica crítica y una metodología de investigación para interrogar el presente desde una perspectiva histórico-crítica y genealógica. Se destacan, como aportaciones, la reflexión sobre la historicidad de las formas de saber, poder y subjetivación, y la reconstrucción de sus condiciones de posibilidad. Asimismo, se analizan las relaciones entre arqueología, analogía y paradigma, revisitando autores como Foucault, Melandri, Agamben y Nietzsche. El trabajo propone la *arqueología filosófica* como una vía concreta para leer críticamente el presente, abrirlo a otras posibilidades históricas y cuestionar los axiomas dominantes de la modernidad occidental, trascendiendo visiones cerradas de la historia y del conocimiento.

PALABRAS CLAVE: PRESENTE, HISTORIA CRÍTICA, GENEALOGÍA, ANALOGÍA, PARADIGMA.

RECIBIDO: 14/03/2025

ACEPTADO: 13/04/2026

La *arqueología filosófica* es un campo abierto de reflexión crítica contemporánea, una postura y práctica de análisis en proceso de elaboración, que interroga el presente mediante un corte histórico-crítico y genealógico orientado a reconstruir “las condiciones de posibilidad a través de las cuales aparecen, se expresan y se han expresado históricamente formas de conocimiento, de poder y modos de subjetivación” (Vernagione, 2018: 135).

Como postura original del pensamiento crítico, pone en tela de juicio la relación misma de la investigación filosófica con el presente, del cual muestra diferencias y analogías, tanto con los múltiples pasados que contiene, como con los presentes *otros*, o sea, con aquellos no reducibles a las certezas o axiomas hegemónicos y dominantes. Como práctica de investigación, asume la génesis sociocultural y la historicidad de los sentires comunes o de las certezas personales y colectivas, ya que nace de una experiencia radical de autocrítica y, en general, desde la investigación de momentos de crisis del sentido común: algo, en un determinado tiempo y lugar, que parecía obvio, empieza a sentirse diferente y problemático.

Por ello, la *arqueología filosófica* remite también a la crisis de los investigadores, de sus propias raíces perceptivas y conceptuales, así como de sus categorías analíticas: sin perseguir la producción de verdades universales, remite a una re-significación de los cánones tradicionales o hegemónicos de la investigación filosófica, cuestionando lo que se entiende por saber y dialéctica, ahora entendidos como campos de indivisibilidad entre el elemento investigado y la mirada misma de quienes sienten.

Para presentar el tema, es posible afirmar que, por lo menos, Immanuel Kant (2008 [c. 1804]), Enzo Melandri (2004 [c. 1968]), Michel Foucault (2002a [c. 1969]), Paul Ricoeur (1999 [c. 1965]) y Giorgio Agamben (2008 [c. 2007], 2012) hacen uso explícito de la expresión *arqueología filosófica* de maneras distintas y convergentes a la vez. Asimismo, la filosofía crítica de Friedrich Nietzsche puede considerarse como escena influyente de este tipo de investigaciones. Así como experimentos y reflexiones sobre la *arqueología filosófica* pueden ser ejercidos de manera análoga en diferentes latitudes del planeta y de la literatura filosófica; también una reflexión común en curso más o menos explícita, amplia e interconectada, sobre tal práctica y postura, puede ser investigada y promovida.

Al reflexionar de manera crítica, esta metodología de investigación también puede experimentarse en obras que no reivindican directamente su formu-

lación, sino que enriquecen, en existencia y en elaboración de elementos específicos y prácticas de análisis, el ejercicio mismo de la *arqueología filosófica*, en contenidos y perspectivas. En efecto, sin atribuir palabras a otros para fomentar pretensiones académicas o ilusiones egoicas sobre la existencia o necesidad de definir una “Escuela” arqueológico-filosófica, esta práctica de investigación puede considerarse una forma de experimentación abierta, que sigue adquiriendo estrategias y maneras críticas de leer los presentes de hoy y los de ayer.

En este sentido, considero, se puede entender la idea de Giorgio Agamben y Fabio Milana,¹ quienes sostienen que Iván Illich desarrolla “independientemente de Foucault el método de la arqueología”:

[...] evocando al Ángel de la Historia de Benjamin, que se dirige hacia el presente con la mirada fija en el pasado, [Illich] se compara más bien a un cangrejo, que se vuelve hacia el pasado con la mirada fija en el presente. (Agamben, 2013: 7)

Illich, de hecho, no usa explícitamente la definición de *arqueología filosófica* para indicar sus propias metodologías de investigación, pero si aceptamos la propuesta de los críticos italianos, es posible profundizar en —y tal vez entender mejor— cuando dice que quiere mirar el presente “en el espejo del pasado” (Illich, 1991 [2008]), para comprender, en esta clave, todos sus estudios históricos críticos. Esto podría enriquecer y ampliar tanto las posibles lecturas críticas de su obra, como las maneras de ejercitar la *arqueología filosófica* como práctica crítica de investigación del presente. Por ello, en vista de sus posibles usos, en las páginas siguientes quiero sondear la elaboración de una historia crítica de la *arqueología filosófica* y de su constelación conceptual.

¹ Curadores actualmente de la edición crítica de la Obras completas de Iván Illich en Italia. Véase: Illich, 2020.

HACIA UNA HISTORIA CRÍTICA DE LA ARQUEOLOGÍA FILOSÓFICA

La *arqueología filosófica*, como práctica de investigación, es presentada por Giorgio Agamben en *Signatura rerum: Sobre el método* (2008) y en *Arqueología de una Arqueología* (2012), donde ofrece, entre otros elementos, una mirada al campo abierto de una posible *constelación conceptual*, y una *historia crítica* de la práctica *arqueológica filosófica*. En ellos muestra cómo esta metodología tomó forma a finales de la década de 1960, en Italia y Francia, según dos investigaciones paralelas y distintas, publicadas en *La línea e il circolo. Uno studio logico-filosofico della analogia* (1968) de Enzo Melandri y en *L'Archéologie du savoir* (1969) de Michel Foucault. Ambos, explica Agamben, están en un profundo diálogo con la filosofía crítica de Friedrich Nietzsche, en particular, con sus conceptos de *historia crítica* y *genealogía*:² “mientras Foucault fundando la arqueología en los enunciados (no en el dicho de un discurso sino en su puro tener lugar), le proporciona por así decirlo el paradigma ontológico, Melandri basándose en la analogía le proporciona la ‘lógica’ que necesitaba” (Agamben, 2012: xxiv).

El filósofo italiano argumenta que el lugar propio de la *arqueología filosófica* es la *historia crítica*, y explica cómo Michel Foucault muestra que la investigación arqueológica se basa en el análisis de los *enunciados* o *formaciones discursivas*,³ es decir, de elementos discursivos no considerados como

² En la *Segunda consideración intempestiva*, Nietzsche distingue tres modos de relación con el pasado —la historia monumental, la anticuaria y la crítica—, entendiendo esta última como el uso del pasado como objeto de juicio y ruptura, mediante el cual un individuo o una comunidad someten su propia tradición a examen para liberarse de aquello que oprime la vida, y abrir así la posibilidad de una transformación del presente. La historia crítica no busca conservar ni cristalizar el pasado, sino interrumpir su autoridad cuando ésta se vuelve paralizante. Véase: Nietzsche (2004 [c. 1874]), *Sobre la utilidad y el prejuicio de la historia para la vida. II intempestiva* y Nietzsche (1996 [c. 1887]), *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*.

³ En la arqueología de Foucault (2002a: caps. II-IV), los “enunciados” aparecen como acontecimientos discursivos definidos por las condiciones históricas que hacen posible su aparición y funcionamiento; una “formación discursiva” designa el conjunto de reglas que

proposiciones cualesquiera o simples frases, sino como hechos discursivos —diría, con Antonio Gramsci, *praxis*—,⁴ en tanto son considerados “no en el dicho de un discurso sino en su puro tener lugar” (Agamben, 2012: xxiv), escribe Giorgio Agamben; esto es, como tomas de posición ético-políticas que se expresan y surgen desde tejidos históricos, sociales y culturales concretos, que en sus usos específicos muestran rupturas y continuidades con el contexto de las prácticas lingüísticas y no lingüísticas desde el cual emergen los mismos enunciados que se quieren analizar.

¿Quién es el loco? ¿Y quién es el criminal? En *Historia de la locura en la época clásica* (2015 [c. 1961]) y en *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión* (2002b [c. 1975]), Michel Foucault ejerce esta mirada crítica para interrogar el uso, en la modernidad, de los enunciados que delimitan y definen respectivamente el campo de la *locura* y el de la *criminalidad*, con el fin de mostrar las discontinuidades y transformaciones en las maneras de relacionarnos con estas figuras. A través de ellas, ilumina las *praxis* que preceden y acompañan el surgimiento de nuevos usos lingüísticos, dispositivos institucionales y formas sociales que configuran nuevas constelaciones de conceptos, percepciones y acciones, es decir, sentires comunes originales, nuevos modos de ver, sentir y actuar socialmente. Esto permite al filósofo francés trabajar en lo que Edgardo Castro (2021) define como “su ontología histórica de la modernidad”.

Desde entonces, *el loco* y *el criminal* serán progresivamente inscritos en espacios específicos de encierro y sometidos a formas particulares de vigilancia, bajo la tutela de determinados poderes y según las normas dictadas por saberes especializados. La gente sabrá que existen y cómo deben verlos, sentirlos y

organizan la producción, relación y transformación de esos enunciados en un determinado campo de saber.

⁴ En los *Quaderni del carcere*, Antonio Gramsci entiende la *praxis* como la unidad histórica de teoría y acción a través de la cual los sujetos transforman simultáneamente el mundo social y su propia conciencia. Véase: Gramsci, A. (2014 [c. 1975]) *Quaderni del carcere*, especialmente Q11 (§12–13) y Q10 (§44), donde en particular el autor habla de la “filosofía della *praxis*” definida como unidad de teoría y práctica y como crítica histórica del sentido común.

tratarlos, conforme a lo que se presenta como el correcto sentido común, tal como explica Foucault, dentro de un determinado régimen de verdad.

Por un lado, la *arqueología filosófica* se ejerce analizando de manera crítica y reconstruyendo históricamente las *praxis* relativas a los usos de los enunciados expresados en determinados lugares y tiempos, con el fin de definir una cierta realidad o, mejor dicho, una cierta percepción y concepción de ella, porque las anteriores ya no sirven. Por otro lado, explica Agamben, Enzo Melandri muestra cómo esta regresión histórica rompe con la concepción lineal clásica —o hegemónica— de la historia, porque las relaciones que indica y genera se basan “sobre el principio de analogía y no sobre el de identidad” (Agamben, 2010 [c. 2008]: 76). Porque, como se argumentará, el “nuevo topógrafo de la *tierra philosophica*” —es decir, Melandri— recupera e invierte, según Agamben, el uso del concepto freudiano de *regresión*, mostrando cómo, en la investigación arqueológica, está en juego “el opuesto recíproco de la racionalización”, algo que se le opone dialécticamente: “evocando al ángel de la historia de Benjamin, que retrocede hacia el presente con la mirada fija en el pasado, él se compara más bien con un cangrejo, que retrocede hacia el pasado fijando la mirada en el presente” (Agamben, 2013: 7).

En el sentido de Melandri —en diálogo explícito con Nietzsche— se puede establecer una distinción fundamental entre una *mala racionalización* y una elaboración crítica: la primera consiste en una operación discursiva, mediante la cual los conceptos, una vez estabilizados, tienden a olvidar u omitir la red de desplazamientos analógicos, históricos y prácticos de la que proceden, presentándose como necesarios y evidentes; la segunda permite reabrir la interrogación acerca de las condiciones de formación de los enunciados y de las *praxis* que configuran una determinada percepción y concepción de la realidad. Así, según Melandri, el pensamiento —y con él incluso la idea más abstracta— es el *síntoma*, de un sentir o percibir, que se ha vuelto problemático: una nueva idea —y con ella un nuevo conjunto de prácticas— es el fruto de una percepción modificada.⁵

⁵ Según Melandri (2004 [c. 1968]), la teoría no nace de la contemplación, sino de una crisis en la práctica: toda teoría o teorización puede entenderse como expresión de una dificultad

Según Vernaglion Berardi, después del *golpe mortal*, inferido por Nietzsche a la filosofía tradicional, clásica o hegemónica, las investigaciones del psicoanálisis, la lingüística y la etnología han descentralizado al Sujeto con S mayúscula, considerados por ellas el dueño de la historia, la naturaleza, los deseos y el lenguaje, y han puesto en crisis su presunta actividad sintética: hacer del análisis histórico el discurso de la continuidad y hacer de la conciencia humana el sujeto originario de todo devenir y de toda práctica constituyen los dos aspectos de un mismo sistema de pensamiento. Por ello, es necesario entender que las prácticas arqueológicas se basan, en primer lugar, en una crisis profunda de las ciencias hegemónicas, esto es, una (auto)crítica radical del *sometimiento antropológico*, es decir, “de la referencia a la función fundante del sujeto como presunto custodio de nociones como tradición, desarrollo, evolución, espíritu, autor, obra, etc., destinado a construir síntesis en el signo de la identidad, de la unidad y de la continuidad” (Vernaglion, 2018).

Siguiendo con el ejemplo mencionado, y de acuerdo con Juan Vicente Cortés (2020: 143) “el historiador arqueólogo de la filosofía no pretende hacer que el texto filosófico del pasado responda a su problema, pues sabe que no puede dar tal respuesta”. Por ello, los análisis arqueológicos no analizan ni reconstruyen los discursos o los enunciados sobre *la locura* o *la criminalidad* de manera universal y ahistórica basándose en la definición de tipos ideales, estereotipos o categorías abstractas, esencias hipotéticas o formas lógicas; ni tampoco en definiciones dogmáticas, consideradas verdaderas, clásicas, tradicionales o autoriales, las cuales delimitan y despliegan todas las figuras positivas históricas y sociales que caben en sus constelaciones praxeológicas y conceptuales; sino que, como ya dicho, las investigaciones arqueológicas conciben enunciados y formaciones discursivas como un conjunto de prácticas concretas —discursivas y no—, prácticas de saber y de poder que, en este caso, dan forma al tiempo, a los objetos y a las figuras de *la locura* y de *la criminalidad*, poniéndolas a disposición del conocimiento en un determinado tiempo y

o de un problema práctico subyacente; por ello puede hablarse del pensamiento como el síntoma de una “disfunción pragmática” que designa el momento en que una práctica deja de funcionar de manera tácita y exige ser pensada.

lugar. De acuerdo con Alain de Libera,⁶ la *arqueología filosófica* reconstruye las trayectorias históricas de los problemas, mostrando cómo ciertos objetos de pensamiento emergen dentro de configuraciones conceptuales específicas, sin reducirse ni a su contexto ni a una esencia transhistórica.

Retomando el paralelismo señalado por Giorgio Agamben entre sus dos precursores de la *arqueología filosófica*, Enzo Melandri concibe la *historia de la filosofía* como una historia de problemas o *sintomatología* (2004 [c. 1968]), es decir, como el surgimiento de disfuncionalidades prácticas. En ciertos momentos, los fenómenos se vuelven problemáticos, cambian de percepción, reciben nuevos nombres y generan nuevas concepciones, instituciones y prácticas. De manera análoga, para Michel Foucault, la arqueología es una historia crítica de las discontinuidades: en obras como *Vigilar y castigar* (2002 [c. 1975]), muestra cómo instituciones como la prisión emergen cuando el *problema* de la delincuencia adquiere una nueva configuración, transformando la percepción de los *criminales* y, con ello, las formas de tratarlos y de organizar su control social.

Tanto para Melandri como para Foucault, la práctica arqueológico-filosófica es una forma de *historia crítica* del presente, la cual indaga los momentos en que surgen o se transforman concepciones del sí mismo, del mundo o de cualquier objeto de investigación que, desde nuestro presente, se vuelve problemático, al percibirse distinto respecto de otros momentos históricos, sociales o coetáneos que expresan una *cosmovisión* diferente.⁷ En esta clave, la *arqueología filosófica*, también permite suspender los efectos de una “mala racionalización” (Melandri, 2004 [c. 1968]), es decir, aquella operación que borra los orígenes históricos y analógicos —de manera consciente o no— y presenta ideas, afectos o formas de pensamiento como necesarias, evidentes, universales y ahistóricas.

⁶ De Libera, Alain (2016) explica cómo la arqueología filosófica no busca el origen de las ideas, sino la historia de los dispositivos conceptuales que hacen posible pensar ciertos problemas y concepciones en determinados momentos históricos.

⁷ Según Carlos Lenkersdorf (2008 y 2002) con *cosmovisión* no se entiende una *visión del mundo* individual o representacional, sino una forma de vida compartida que articula lengua, práctica y comunidad.

Por todo esto, Melandri y Foucault, explica Agamben, no proponen la hipostatización de un metalenguaje que permita ver y comprender tales emergencias, sino el ejercicio de una mirada crítica específica hacia el presente, es decir, una postura que lo lee como campo de inmanencia de lo contemporáneo.⁸ Desde esta perspectiva, según Melandri, este campo puede entenderse también como un campo dialéctico de tensiones entre configuraciones analógicas y racionalizaciones lógicas, cuyo análisis permite reabrir la interrogación acerca de sus condiciones de formación.⁹ Por ejemplo, la aparición de una nueva categoría social no puede entenderse como la aplicación de un esquema previo, sino como el efecto de una reconfiguración de prácticas y discursos que vuelve visible una nueva zona de problematización. En esta clave, la arqueología no pretende reconstruir una supuesta *verdad* histórica ni *ontologizar* los procesos históricos que analiza; busca, más bien, ofrecer claves, lentes o miradas para leer de manera crítica o, como enfatiza Agamben, para *acceder* propiamente al presente, tomando como objeto lo que le es contemporáneo: las condiciones históricas y conceptuales que lo hacen un presente específico diferente y, a la vez, análogo a otros presentes geográficos y cronológicos. Desde este punto de vista, *acceder al presente* significa percibir en él no sólo su evidencia, sino también lo que, dentro de él mismo, lo vuelve parcialmente opaco ante sí y abre su posibilidad de transformación.

⁸ Para Agamben, contemporáneo es quien no coincide plenamente con su tiempo y, gracias a esa distancia, puede percibir no sólo sus luces, sino también su oscuridad específica, es decir, lo que permanece invisible para quienes se identifican completamente con él. Así, el presente entendido como contemporáneo también permite captar sus dimensiones inactuales o intempestivas, en el sentido de Nietzsche, que interrumpen su aparente continuidad y revelan posibilidades latentes en él. Véase Agamben (2008 [c. 2007]) ¿Qué es lo contemporáneo?

⁹ En Enzo Melandri, el pensamiento se constituye entre la tensión de dos polos fundamentales: la analogía y la lógica. Las primeras operan mediante relaciones de semejanza entre casos singulares, mientras que las segundas los organizan a partir de reglas generales y procesos de abstracción. Ambos polos no se excluyen, sino que estructuran dinámicamente las formas históricas del pensamiento y se expresan en el lenguaje ordinario.

En virtud de lo argumentado y retomando el hilo de lo dicho al principio, según Vernaglionne para comprender el horizonte crítico en el que se sitúa el proyecto de la *Arqueología del Saber* y, más en general, las prácticas arqueológico-filosóficas de investigación, es necesario asumir algunos puntos que muestran cómo esta mirada crítica es expresión de una crisis radical de la epistemología moderna y de sus métodos de investigación. Foucault arraiga sus investigaciones en una crítica radical del antropologismo que, por un lado, se conecta con el concepto de *historia epistemológica* o *epistemología* de Georges Canguilhem, quien presenta la existencia de diversas formas de racionalidad epistémica y muestra cómo “la historia de un concepto no es, en todo y para todo, la de su progresiva perfección, de su racionalidad en continuo crecimiento” (Vernaglionne, 2018: 26), sino la de las interrupciones, desplazamientos y transformaciones entre diversas configuraciones epistémicas. Además, el francés dialoga explícitamente con los *Annales* que estudian los equilibrios estables y las reglas constantes de la civilización material.¹⁰

Por ello, según Foucault, la regularidad de una formación discursiva o en un enunciado deriva de la función estratégica que el discurso desempeña, al mismo tiempo, en relación con otros discursos y con otras prácticas no discursivas. Por ello, la *arqueología filosófica* no deduce ningún orden de razonamiento científico, sino que analiza, describe y organiza conjuntos de enunciados como partes inseparables de formaciones discursivas históricamente documentables. Hablar no sólo significa expresar los propios pensamientos o hacer funcionar las estructuras de un idioma, sino también algo más complejo que implica condiciones y reglas, por lo que un cambio en el discurso implica nuevas ideas y transformaciones concretas dentro de una práctica social. Por eso, los saberes y los discursos, como expresión de prácticas discursivas reguladas, muestran “las relaciones entre formaciones discursivas y campos no discursivos: instituciones, eventos políticos, prácticas y procesos económicos” (Vernaglionne, 2018: 186).

Así, la *arqueología filosófica* lee el presente como *contemporáneo*, es decir, encarna la capacidad de percibir no sólo sus evidencias, sino también sus

¹⁰ Véase Canguilhem, 2005 [c. 1977]. *La Escuela de los Annales* es una corriente historiográfica surgida en torno a la revista *Annales d'histoire économique et sociale*, fundada en 1929 por Lucien Febvre y Marc Bloch.

zonas de sombra, sus discontinuidades y diferencias: eso que en él no coincide plenamente con las evidencias que su propio tiempo, cultura o cosmovisión presenta como naturales y necesarias. Esta mirada y postura filosófica configura el presente como campo vivo de una estratificación histórica y la realidad misma como una experiencia social, perceptiva e intelectual siempre inmanente a sus propias geografías y calendarios, como dirían en su lenguaje político las comunidades zapatistas de Chiapas.

Por ende, la mirada arqueológico-filosófica excava en el presente abriendo diferentes posibilidades y temporalidades, mostrando que, según cómo lo miremos, éste alberga posibilidades y aspectos de los cuales no nos habíamos dado cuenta al seguir viendo en él continuidades con pasados u otros presentes considerados necesarios, inamovibles y ciertas, ya sea por hábito, fijación, olvido o ignorancia. Así, esta mirada crítica permite desenterrar y abrir el presente, mostrándolo como un campo múltiple y dinámico, legible como un conjunto de estratificaciones históricas, sociales y conceptuales que constituyen las condiciones de posibilidad donde se manifiestan, emergen y expresan, tanto las formas de saber-poder y las singulares modalidades de subjetivación que lo encarnan, como aquellas que pueden romperlas, abriéndonos a lo que Friedrich Nietzsche considera lo *inactual* o *intempestivo*, o, diría Foucault, lo considerado imposible.

Recuperando el hilo argumental, Melandri, según Agamben, señala a Paul Ricoeur e Immanuel Kant como referentes de la *arqueología filosófica*. En *De l'interprétation. Essai sur Freud* (1999 [c. 1965]), Paul Ricoeur entiende la arqueología como un movimiento hermenéutico regresivo hacia los estratos simbólicos profundos de constitución del sentido y del sujeto —mitos, símbolos y deseos— que estructuran su experiencia. Con ello, muestra una orientación distinta a la de los autores mencionados hasta ahora, en tanto su atención, en diálogo directo con Sigmund Freud, se centra en el plano de lo individual. Kant, en los *Progresos de la metafísica* (2008 [c. 1804]), se preguntaba sobre el hecho de que una *historia filosófica de la filosofía*, no fuera posible *histórica* o *empíricamente*, sino sólo como *arqueología filosófica*, es decir, como ciencia que extrae los hechos *de la naturaleza de la razón humana*. A diferencia de Kant, Melandri (2004) afirma que la arqueología no es una racionalización, sino un método o una práctica que configura la historia misma de la filosofía como una *sintomatología*.

El tema es complejo, porque cada autor utiliza la *arqueología filosófica* de manera distinta. Por ello, en extrema síntesis, y para seguir adelante, se podría decir que, a diferencia de Ricoeur y Kant, la arqueología en Foucault, Melandri y Agamben designa una práctica crítica orientada al análisis histórico de las condiciones de formación de los enunciados y del presente: en Foucault, como análisis histórico de las discontinuidades entre formaciones discursivas; en Melandri, como indagación de las omisiones analógicas que sostienen las racionalizaciones conceptuales; y en Agamben, como lectura crítica de las condiciones de inteligibilidad de lo contemporáneo.

Sin querer simplificar esta complejidad, el conjunto de las presentes notas pretende únicamente señalar y promover posibles investigaciones y conversaciones críticas en el campo abierto de las historias críticas de la *arqueología filosófica* y no cerrar cuentas. El propio Agamben remite a los autores citados, tanto para abrir escenarios y dispositivos conceptuales útiles para practicar la arqueología y leer críticamente nuestro presente, como para explicar mejor sus propias investigaciones, y no, en absoluto, para fijar los dogmas de una disciplina ni los precursores de una supuesta escuela.

Por ello, para Agamben, siendo la arqueología una vía de acceso al presente que revela una relación inédita entre presente e historia, abrir el camino hacia una historia crítica de la *arqueología filosófica* puede concebirse como una práctica arqueológico-filosófica a experimentar y cuestionar: ¿Por qué esta exigencia? ¿Desde dónde emerge y hacia qué apunta? ¿Cómo elaborar una historia crítica de esta práctica sin referirse a su ejercicio concreto, es decir, a las constelaciones de prácticas, sentires y conceptos que la han sustentado o que pueden relacionarse con ella? ¿Quiénes han practicado o practican hoy la *arqueología filosófica*, o formas de investigación que puedan fecundar su estudio del presente? ¿De qué modos es posible continuar experimentando esta postura, mirada y práctica de investigación?

Con vistas a una eventual elaboración, común y abierta de estas preguntas, considero oportuno explorar y profundizar en las constelaciones conceptuales que permiten practicar la *arqueología filosófica* como postura crítica y práctica de investigación.

UNA CONSTELACIÓN CONCEPTUAL: ENUNCIADO, A PRIORI HISTÓRICO, ANALOGÍA Y PARADIGMA

El campo específico de conocimiento de la *arqueología filosófica* es el *enunciado* entendido como *praxis*: toma de palabra histórica y expresión de una posición ética y política arraigada en un determinado tiempo y lugar, que nunca, como se ha dicho, puede considerarse deslindado de su contexto. Por el contrario, debe comprenderse como un destilado y un testimonio de las temporalidades, de las historias y relaciones sociales concretas desde las cuales el enunciado emerge, exhibe y contiene. Por ejemplo, el enunciado “Mandar obedeciendo”, que expresa la manera de ser de un gobierno democrático según el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN),¹¹ debe entenderse como expresión directa de lo que el historiador Andrés Aubry definiría como su “terruño”:¹² una realidad en la que vivencias, historias, lenguajes, geografía y culturas son indivisibles; es decir, algo incomprensible e intraducible de manera abstracta o ahistórica, esto es, sin considerar las prácticas históricas y sociopolíticas concretas de las que emerge.

Según Agamben, la comprensión del uso foucaultiano del concepto de “enunciado” (en *La arqueología del saber*) ayuda a entender cómo las investigaciones arqueológicas se diferencian de las históricas, propiamente dichas. Al analizar los enunciados en su mero “tener lugar”, es decir, en su existencia histórica y social, muestran sus especificidades, diferencias, analogías y continuidades con el presente. Por ello, la *arqueología filosófica* selecciona y examina enunciados históricamente documentables, no para definirlos, sino para escucharlos, leerlos críticamente e interpretarlos como testimonios, archivos y campos abiertos de saberes y formas de vida —expresión que aquí empleo en el sentido sugerido por Ludwig Wittgenstein en *Investigaciones*

¹¹ Véase Ferraris (2024), Cap. 3: “Fórmulas de vida. Hechos ético políticos de otros paradigmas planetarios”, párrafo 2. “Mandar obedeciendo”.

¹² Andrés Aubry (1927-2007), sociólogo, historiador y activista francés comprometido en el apoyo al rescate cultural y las luchas indígenas, particularmente cercano al EZLN y los pueblos de Chiapas. Véase Aubry, 2007.

filosóficas—:¹³ enunciados cuya dimensión propia y ontológica reside en la práctica de sus usos, inseparables del entramado de *praxis* histórico-sociales que les dan origen y sentido.

Para Melandri, Foucault y Agamben, la referencia central es la filosofía de Friedrich Nietzsche y, en particular, sus conceptos de *historia crítica* y *genealogía*,¹⁴ que Melandri conecta con el concepto freudiano de *regresión*: no al inconsciente en cuanto tal, sino a lo que lo ha hecho así, o sea al “dinámicamente removido” (Melandri, 2004 [c. 1968]: xxi). Según Agamben, el filósofo italiano invierte el signo y propone una visión casi *soteriológica* de la arqueología, capaz de remontarse “a la distinción entre consciente e inconsciente, historiografía e historia, racional e irracional” (Agamben 2012: xxii). En este sentido, la arqueología foucaultiana, en la interpretación de Enzo Melandri como un procedimiento genealógico, permite remontar al punto de bifurcación entre esos términos, no para reconstruir una arqueología del inconsciente, sino para acceder al momento de aparición de la propia bifurcación que lo constituye como tal, es decir, cuando el inconsciente adquiere el significado de *removido*.

Este pasaje es tan delicado como fundamental, porque “la genealogía no se opone a la historia; al contrario, se opone al despliegue metahistórico de

¹³ “E imaginar un lenguaje significa imaginar una forma de vida”, “La expresión ‘juego de lenguaje’ debe poner de relieve aquí que hablar el lenguaje forma parte de una actividad o de una forma de vida”: Wittgenstein, L., *Investigaciones filosóficas* (1953), §19 y 23; véase también §241, donde se señala que el acuerdo lingüístico descansa en formas de vida compartidas. Sobre la conexión entre el Wittgenstein de las *Investigaciones filosóficas* y el campo de la *arqueología filosófica*, véase Ferraris, 2012, base del curso *Hacia una arqueología del lenguaje cotidiano*. Las *Investigaciones filosóficas de Ludwig Wittgenstein*, módulo 5 en *Prácticas de filosofía contemporánea. Arqueología filosófica entre fenomenología y hermenéutica*, Diplomado en línea, Instituto de Ciencias Sociales y Psicológicas del Estado de Chiapas (coord. Diego Ferraris, 2025), así como del texto en elaboración Ferraris, *L’archeologo e il turista. Wittgenstein e il linguaggio quotidiano*.

¹⁴ Para Nietzsche, la genealogía es un método histórico-crítico que rastrea los momentos de emersión y transformaciones de conceptos y valores (1887); y la *historia crítica* problematiza las creencias del presente mediante el análisis de su desarrollo histórico (1874).

significados ideales y teleologías indefinidas. Se opone a la búsqueda del origen” (Foucault, 1994: 136-137). Si Nietzsche rechaza la búsqueda del origen, explica Agamben, es porque *Ursprung* designa:

[...] la esencia exacta de la cosa, su posibilidad más pura, su identidad cuidadosamente replegada sobre sí misma, su forma inmóvil anterior a todo lo que es externo, accidental y posterior, [y buscar este origen significa tratar de encontrar] lo que ya era. [Esto equivale a decir] lo mismo que una imagen perfectamente adaptada a sí misma; significa considerar imprudentes todas las vicisitudes que se han sucedido, todas las astucias y todos los disfraces; significa querer quitar todas las máscaras para que se manifieste finalmente una identidad primaria. [...] Pero es precisamente contra esta idea que el genealogista parte para la guerra. No es que no busque algo como un comienzo [pero lo que encuentra en el inicio histórico nunca es] la identidad conservada de su origen, [sino algo distinto]. (Agamben, 2008: 84)

Según Agamben, debemos al teólogo Franz Overbeck, amigo de Nietzsche, el reconocimiento de ese campo o dimensión con que toda investigación de historia crítica necesariamente ha de confrontarse: la *prehistoria* [*Urgeschichte*] de un fenómeno.¹⁵ El término *prehistoria* no debe entenderse como la búsqueda de un origen rastreable en la cronología, en un pasado remoto y mucho menos en una estructura metahistórica atemporal, sino más bien como algo que representa una “tendencia presente y operante en el elemento analizado que condiciona y hace inteligible su desarrollo en el tiempo” (Agamben, 2008: 93).

Así como la infancia permanece siempre presente en las diversas fases de la vida adulta, la *prehistoria* de un fenómeno puede entenderse como el vértice histórico al que apuntan las investigaciones histórico-críticas y las prácticas genealógicas: algo que es y sigue siendo tanto contemporáneo como presente en el elemento examinado. En este sentido, puede entenderse de qué manera

¹⁵ “La identificación, en toda búsqueda histórica, de una franja o de un estrato heterogéneo, que no se sitúa en posición de origen cronológico, sino como alteridad cualitativa, se debe, en realidad, no a Nietzsche, sino al teólogo que fue de Nietzsche quizás el amigo más lúcido y fiel: Franz Overbeck” (Agamben, 2008: 85-86).

la investigación arqueológica pretende hacer la explicación del fenómeno inmanente a su descripción (Agamben, 2008), pues, a través de la práctica genealógica, se alcanza la prehistoria de un fenómeno, entendida como el campo mismo en el que se sitúa la investigación.

El carácter fundamental de la prehistoria es ser historia del surgimiento [*Entstehungsgeschichte*] y no, como su nombre podría sugerir que sea muy antigua [*uralt*]. Ella puede ser muy joven y el hecho de ser joven o vieja no constituye en ningún caso una cualidad que le compete de manera original. Esta cualidad se deja percibir en ella tan poco como una relación con el tiempo compete en general en la historia. Más bien, la relación con el tiempo, que le corresponde, se le atribuye únicamente por la subjetividad del observador. Como en general, la prehistoria tampoco está ligada a un sitio particular en el tiempo. (Agamben, 2008: 86)

El origen que aquí se muestra es el *punto de emersión* que cuestiona el estatuto mismo del sujeto:

[...] el punto de inicio es, a la vez, objetivo y subjetivo y se sitúa, más aún, en un umbral de indecisión entre el objeto y el sujeto. Nunca es la aparición del hecho sin ser, juntos, emerger del mismo sujeto conocido: la operación sobre el origen es, al mismo tiempo, una operación sobre el sujeto. (Agamben, 2008: 90)

Podríamos decir que se muestra al mismo tiempo su crisis y su creatividad. En este sentido, Foucault utiliza una expresión específica que podría definirse técnica, *a priori histórico*, indicando la permanencia de un evento que no se sitúa en una continuidad histórica o cronológica, sino que puede entenderse como índice de las relaciones entre presente y pasado: rupturas y discontinuidades, réplicas y repeticiones. El *a priori*, escribe Agamben, “que condiciona la posibilidad de los conocimientos, es su propia historia, captada a un nivel particular. Este nivel es el ontológico de su simple existencia, el ‘hecho bruto’ de darse en un momento dado y de cierta manera” (2008: 94).

Detengámonos en el oxímoron «a priori histórico». Foucault intenta subrayar que, como en el ensayo de 1971, tampoco aquí se trata de un origen metahistórico, una suerte de donación originaria que funda y determina los saberes.

Como *L'Archéologie du savoir* precisará tres años después, la episteme es en sí misma una práctica histórica, un conjunto de relaciones que, «en una época dada, es posible descubrir entre las ciencias cuando se las analiza al nivel de su regularidad discursiva» (Foucault, 1969: 250). El a priori, que condiciona la posibilidad de los conocimientos, es su historia misma, captada en un nivel particular. Este nivel es el ontológico de su simple existencia, el «hecho bruto» de su darse en un tiempo dado y de cierto modo; o para usar la terminología del ensayo sobre Nietzsche, de su «emergencia» (en los términos de Overbeck, de su «prehistoria»). (Agamben, 2008: 94)

Silvana Vignale se pregunta cuál es “la importancia de alumbrar este a priori histórico”, y responde: “Que nos permite determinar la experiencia histórica actual proveniente de aquella escena” (2021: 64). Porque, si Foucault enseña que la mirada arqueológica busca entender las condiciones históricas y materiales, las *praxis* que han hecho y hacen que una cierta forma de pensamiento y de sentires comunes se vuelvan necesarias (Foucault, 1994), esta mirada busca ver cómo influye aquella *escena*, o, mejor dicho, de qué manera está presente en el “aquí y ahora” que se está analizando. En analogía con el psicoanálisis, por ejemplo, el niño sigue presente a su manera en el adulto.

Según Agamben, si los enunciados ofrecen el *paradigma ontológico* de las prácticas de investigación arqueológico-filosófica, la *analogía* indica su lógica más propia. De acuerdo con Melandri, el uso crítico de la analogía es condición necesaria del juicio histórico: la historia crítica, “no puede prestarse a ninguna reificación, ya que su tarea es sobre todo la de liberarnos del pasado para hacernos vivir en el presente” (2004 [c. 1968]: 42).

El gesto subliminal de la arqueología no pasa por debajo de un umbral espacial, sino que corta una frontera temporal que divide dos términos dicotómicos, se mueve diagonalmente entre ellos para neutralizarlos. El paso subliminal no se basa, es decir, en un archipiélago que precede cronológicamente a las fisuras, sino en el presente como medio analógico entre dos extremos. La regresión arqueológica es la única manera de acceder al presente. (Melandri, 2004 [c. 1968]: 67)

En *La linea e il circolo*, Enzo Melandri afirma que “una cierta disfunción se ha insinuado en los fundamentos mismos de nuestro comportamiento

pragmático” (2004 [c.1968]: 12): la analogía, *factor fundamental* junto con la lógica, *de toda racionalidad concreta*, ha sido eliminada. En el pensamiento occidental hegemónico se ha naturalizado y negado esta forma de conocer, pero su existencia:

Es parte de la experiencia diaria. El reconocimiento perceptivo, la identificación de las “mismas” cosas, la continuidad del “yo” que lo experimenta, todo esto y lo que de ello se deriva presupone el uso de un principio conductista de carácter analógico, más que lógico; y [...] también los “paradigmas” que gobiernan el uso del lenguaje ordinario se forman y actúan a partir de un sistema de semejanzas. (Melandri, 2004 [c. 1968]: 10-11)

En “Arqueología de una arqueología” (2012), introducción a la segunda edición italiana del libro de Enzo Melandri, Agamben sostiene que la obra debe leerse como un intento *parcialmente exitoso* de encontrar una lógica de la arqueología practicada por Melandri, mostrando el carácter problemático de la remoción de la analogía —hermana de la lógica— por parte del pensamiento occidental hegemónico. Según el filósofo, la comprensión estructural de la analogía ha estado siempre “socavada [...] por el prejuicio de su necesaria subordinación a la lógica ordinaria” (Melandri, 2004 [c. 1968]: 16).

Sin embargo, junto al cálculo lógico existe también un cálculo proporcional: la analogía no es un residuo prelógico, sino un operador racional imprescindible para comprender las relaciones entre los elementos de una constelación. Así, al contraponer lógica y analogía, Melandri busca mostrar tanto la fecundidad de la lógica como el carácter racional, calculable y necesario de la analogía. En este sentido, la analogía no remite a una inferencia debilitada, sino a un principio de articulación que permite pensar el campo arqueológico como un espacio de relaciones entre puntos de emergencia, más que como una sucesión lineal de fundamentos. De facto, “la analogía se presenta como un cierto hecho de comportamiento. Se trata de un determinado proceso de pensamiento, dotado de su modalidad específica” (Melandri, 2004 [c. 1968]: 33), presente tanto en lo humano como en otras especies. Sin embargo, el “prejuicio de su necesaria subordinación a la lógica ordinaria” ha conducido a desconocer la realidad misma de la analogía, hasta el punto de que el reconocimiento de la “prioridad de la inferencia de lo particular a lo particular respecto a la silogística, o del juicio de semejanza respecto al de identidad o

de inclusión” (2004 [c. 1968]: 16) no ha podido impedir “el derrocamiento de la relación fundadora”, lo que lleva, en última instancia, a que la analogía haya sido “expulsada de la lógica, en cuanto no es justificable por los medios de ésta” (2004 [c. 1968]: 16).

En síntesis, Agamben sostiene que Melandri radicaliza las tesis aristotélicas sobre la existencia de un movimiento lógico de tipo analógico que no puede reducirse ni al razonamiento inductivo ni al deductivo, y muestra que la *regresión arqueológica* no sigue las reglas de la lógica binaria, sino principios distintos, según los cuales los elementos analizados mantienen entre sí relaciones de analogía y no de identidad, en un movimiento que Agamben define como *régimen discursivo de la analogía o lógica del ejemplo*.¹⁶

Según la lectura de Agamben, para Melandri, la investigación arqueológica foucaultiana, practicada según el modelo del *a priori histórico*, se propone captar y describir la *matriz paradigmática* y a la vez *concreta y trascendental* de los elementos ofrecidos a la investigación. Por eso, a través de una lectura atenta de los textos de Foucault y Agamben sostiene que la figura del *panóptico* (analizada en la tercera parte de *Vigilar y castigar*) puede ser considerada como *paradigma*.

El *panóptico* de Michel Foucault es un fenómeno histórico singular que se analiza y se muestra como *modelo paradigmático, diagrama o modelo generalizable de funcionamiento*: principio de un conjunto cuyo valor sólo puede comprenderse plenamente si se percibe como expresión de un *régimen*

¹⁶ “El *locus classicus* de una epistemología del ejemplo se encuentra en los *Primeros analíticos*. Aquí Aristóteles distingue el procedimiento por paradigmas, de la inducción y de la deducción. «Está claro —escribe— que el paradigma no funciona como una parte respecto del todo, ni como un todo respecto de las partes, sino como una parte respecto de la parte, puesto que ambos se encuentran bajo lo mismo, pero uno es más conocido que el otro» (*Primeros analíticos*, 69a, 13-14). Mientras la inducción procede, entonces, de lo particular a lo universal y la deducción de lo universal a lo particular, lo que define al paradigma es una tercera y paradójica especie de movimiento, que va de lo particular a lo particular. El ejemplo constituye una forma peculiar de conocimiento que no procede articulando universal y particular, sino que permanece en el plano de este último” (Agamben, 2008: 20).

discursivo analógico. Por ello, según Agamben, el paradigma es una forma de conocimiento no inductiva ni deductiva, sino analógica, que se mueve de una singularidad a otra y que, al neutralizar la dicotomía entre lo general y lo particular, “sustituye la lógica dicotómica por un modelo analógico bipolar” (2008: 32). Al invertir la oposición dicotómica entre lo particular y lo universal —que solemos considerar inseparable de los procedimientos cognitivos—, el paradigma presenta “una singularidad que no se reduce a ninguno de los dos términos de la dicotomía” (2008: 21). El *panóptico* puede entenderse como figura de la gubernamentalidad disciplinaria sólo si no se lo reduce a ninguno de esos términos —ni particular concreto ni general abstracto—, sino como un punto *indecidable* entre ambos, es decir, como paradigma. Por ello, “es imposible separar claramente en un solo ejemplo su paradigmaticidad, su valor para todos, de su condición de caso único entre otros” (2008: 22).

De acuerdo con Agamben, para comprender tanto el uso foucaultiano como el propio del término paradigma es decisivo entender que el plano o dimensión al que remite es de naturaleza analógica: ver el *panóptico* como paradigma requiere —o permite— la activación de una forma de mirada analógica que capta o produce una dimensión de inteligibilidad de lo sensible, correspondiente al campo abierto de su historicidad concreta y de sus posibles relaciones conceptuales, es decir, su dimensión paradigmática.

En este sentido, podríamos decir que esta mirada capta y produce a la vez su propio plano de inteligibilidad. Porque cada *fenómeno singular sensible contiene*, de hecho, “de algún modo el éidos, la forma misma que se intenta definir” (Agamben, 2008: 25); algo similar a lo que Platón, en el *Político*, denomina *elemento paradigmático*, el cual es *en sí mismo una relación* y que, como tal, existe como un espacio *indecidable* entre el observador y lo observado. Por ello, el conjunto paradigmático no debe ser considerado como un prerrequisito, una esencia o una forma lógica previa de los paradigmas, sino como algo que permanece inmanente en ellos. En tanto no hay origen ni *arché* en el paradigma, cada fenómeno es en sí mismo su propio origen: “cada imagen es arcaica”, y la historicidad del paradigma “no se sitúa ni en la diacronía ni en la sincronía, sino en un cruce entre ambas” (Agamben, 2008: 33).

Las singularidades que produce el paradigma como forma de conocimiento: pueden definirse, según Agamben, como *análogon*: un elemento singular, ni

particular ni general, que puede entenderse como el *tercero expuesto*,¹⁷ que expresa una indivisibilidad que se intenta captar a través de cesuras bivalentes, revelándose necesariamente como un indecible. Por ejemplo, un fenómeno como el *panóptico* hace inteligible el conjunto del cual es paradigmático: la figura del *panóptico*, como paradigma de la sociedad de control, exhibe en sí misma la subsistencia de una constelación conceptual, que incluye un juez y un rebelde, un terrorista y un policía, una cárcel y un *smartphone*, con sus capacidades de elaboración de perfiles. Esto ocurre, no porque el *panóptico*-paradigma sea una hipótesis que los une o algo dado en sus pasados o presentes específicos, sino porque, en cuanto paradigma, exhibe la existencia de su “constelación ejemplar” (Agamben, 2008: 29).

La observación histórica y sensible del *panóptico*, en el plano de su propia inteligibilidad, muestra el ámbito problemático de la investigación arqueológica: por ejemplo, la sospecha de que los metadatos permiten la renovación de estrategias gubernamentales de control se inscribe en este paradigma. En cuanto ejemplo que hace inteligible un conjunto, el *panóptico* funciona como paradigma de la relación entre controlador y controlado, lo cual permite comprender, como partes de una misma constelación, tanto una cámara urbana, como los sistemas operativos que registran perfiles y datos de usuarios en dispositivos digitales. Su valor paradigmático se entiende plenamente sólo en un plano analógico: en este sentido, la figura de Jeremy Bentham, “juega un papel estratégico decisivo en la comprensión del modo de poder disciplinario y se convierte en una especie de figura epistemológica que, al definir el universo disciplinar de la modernidad, indica el umbral a través del cual se pasa a la sociedad de control” (Agamben, 2008: 19).

Moverse dentro de un paradigma, es decir, observar lo real en su propia dimensión paradigmática, significa imaginar y reconstruir conjuntos de

¹⁷ En Agamben (2008), el *tercero expuesto* designa una figura paradigmática que no media entre opuestos, sino que los expone en su relación inmanente, suspendiendo la dicotomía entre universal y particular. Se vincula al concepto de *ejemplo*, entendido no como ilustración de una regla previa, sino como singularidad que la hace visible en su propia exposición. En el régimen discursivo analógico, constituye la figura complementaria y opuesta al *tercero excluido* del régimen discursivo lógico.

elementos ejemplares; es moverse dentro de constelaciones conceptuales y perceptivas, en un régimen discursivo analógico que no establece identidades, pero que sí expresa similitudes, correspondencias y relaciones de proporcionalidad. Sin embargo, al no asumir este plano analógico, el peligro es justamente el de pensar, por ejemplo, que los análisis arqueológico-paradigmáticos de Agamben conduzcan “a un aplanamiento de los acontecimientos, a una borradura de su historia efectiva y obturan, por ende, la posibilidad de elaborar un diagnóstico crítico del presente” (Dalmau, 2024: 20). Se trata precisamente del riesgo que el ejercicio arqueológico intenta evitar: la pérdida de la concreta historicidad del fenómeno, al captarlo únicamente en su plano de inteligibilidad. Porque, como señala Johann Wolfgang Goethe, si se exagera la analogía todo se vuelve idéntico, y si se la pierde, todo se disuelve en lo indefinido.

Por lo tanto, la activación de una mirada analógica —o, en términos agambenianos, el ver un ejemplo como expresión de un régimen analógico— permite respetar la advertencia de Goethe de *no ir más allá de los fenómenos* históricos y sensibles, para verlos en su inmanencia histórico-social y, como tales, en su dimensión de inteligibilidad como parte —o no— de un mismo paradigma. Por ello, la investigación arqueológica tiene como objetivo mostrar y describir “la matriz paradigmática, concreta y trascendental” (Melandri, 2004 [c. 1968]: xix) de los elementos analizados: interroga el presente en un intento de reconstruir, a través de una práctica histórico-crítica y genealógica, las condiciones de posibilidad mediante las cuales las formas de conocimiento, los poderes y los modos de subjetivación aparecen como prácticas sociales y se expresan históricamente en continuidad, discontinuidad o ruptura con el presente.

En este sentido, en sintonía con Federico Donner (2010) —del cual comparto, por cierto, el anhelo de profundizar en lo que aquí he delineado como una constelación conceptual—, considero que Agamben reconoce la arqueología como un campo propio de la investigación filosófica que abre esta dimensión de inteligibilidad de los fenómenos y la genealogía como uno de los dispositivos metodológicos disponibles para analizarlo. Más que relativizar la diferencia entre genealogía y arqueología, considero que la lectura de Melandri permite comprender las investigaciones de Agamben: la arqueología, en cuanto paradigmología, no se inscribe en la dialéctica hegemónica, sino que la desborda.

REFLEXIONES FINALES

El campo de una arqueología del presente podría promover investigaciones, experimentos y conversaciones críticas volcadas a tejer genealogías para problematizar nuestro tiempo, repensando las relaciones entre archivo e investigación, periodismo e historia, filosofía y producción de pensamiento crítico, junto con aquellas prácticas que, según contextos y territorios, cuestionan los sentires comunes hegemónicos. Esto implica experimentar prácticas de investigación, reconocer modalidades análogas o explícitamente arqueológicas en la obra de filósofas y filósofos de todas las regiones y épocas, para superar necesariamente las limitaciones eurocéntricas de lo hasta ahora escrito. No sólo se trata de ampliar el espectro de nuestras referencias teóricas más allá de los autores citados, sino también de profundizar, elaborar y expandir las constelaciones conceptuales, así como las prácticas específicas de la investigación arqueológica, concebida como un campo vivo que exige experimentos y diálogos concretos para leer y abrir lo contemporáneo. Para conectar el interés común hacia este campo de la investigación filosófica y sus prácticas de investigación tanto para leer nuestro presente como para delinear concretamente los límites y posibilidades de esta postura filosófica —que se manifiesta, por ejemplo, en el intento de Patricio Dugnani (2024) de leer el presente o la “posmodernidad” a través de estas lentes, o de Araújo (2013), quien profundiza en la cuestión del método foucaultiano y permite comprender la dinámica que gobierna las relaciones entre estos saberes y, en consecuencia, el pensamiento de una época determinada—. Asimismo, cabe reconocer la importancia de lo que afirma Juan Vicente Cortés, la relación entre historia de la filosofía y filosofía no se reduce a una disyuntiva (“historia y filosofía” o bien “historia o filosofía”), ya que se trata de “considerar la historicidad intrínseca al discurso y a los discursos filosóficos”; y, aún más, porque para ello no basta con leer o escribir acerca del método arqueológico: es necesario practicarlo (Cortés, 2022: 152).

Para concluir y abrir a estas deseables conversaciones críticas sobre los posibles usos de la *arqueología filosófica* como postura y práctica de investigación, considero que esta práctica crítica puede entenderse como una oportunidad de *autocrítica crítica* de las certezas y categorías comunes, así como un cuestionamiento radical, entre otros, del materialismo histórico y de la dialéctica. Esta dialéctica puede concebirse como un campo de indivisibilidad entre el objeto de la investigación y la mirada del investigador/a, ya que la arqueología,

como sugiere Agamben en diálogo con Melandri, sustituye el modelo de la *Sustancia* y del *Sujeto que conoce* por el modelo del *campo* de la física cuántica, intentando repensar críticamente, según entiendo, las formas mismas del saber y las relaciones entre diferentes epistemologías y temporalidades históricas.

Como escribe Mercedes Ruvituso (2013), dialogando con Agamben y Melandri, las infinitas analogías en las que se sostiene el método arqueológico pueden ser buenas o malas, pero se trata de que sean *revolucionarias*, es decir, *políticas*:

Según Agamben, para Melandri la “arqueología” es una dialéctica que quiere remontarse más allá de la oposición entre la línea y el círculo. Si tradicionalmente “dialéctica” se entiende como la lógica de la contradicción o como una lógica de la complementariedad, Melandri integra estas definiciones a partir de un uso especial de la negación: la negación de una alternativa (ni una línea, ni un círculo). Lo especial aquí es que la antítesis no implica contradicción, “la oposición no es dicotómica ni sustancial, sino bipolar y tensiva”. Los dos términos no son ni removidos ni se componen en una unidad superior, sino son mantenidos en una coexistencia cargada de tensiones. En este punto, según Agamben, la analogía revela su sentido político. (Ruvituso, 2013: 337)

Esta práctica se muestra como una experimentación concreta de crítica a la dialéctica hegemónica del pensamiento occidental y, al mismo tiempo, como un intento de escuchar a cada presente de hoy y de ayer en su historicidad, volcada a dejar hablar los fenómenos. En efecto, como reformulación en clave histórica crítica de la cuestión kantiana y husserliana del trascendental —o, para decirlo con palabras de Enzo Melandri, como “híbrido entre el trascendental y la fenomenología” (2004 [c. 1968]): xix)—. La arqueología muestra el presente como *síntoma*, es decir, lo comprende como algo *problemático*, de modo que la formulación de genealogías y la exhibición de paradigmas y constelaciones analógicas, que revelan las condiciones históricas y sociales que han hecho posible la manera presente de su actualidad, pueden abrirnos a lo imposible, a aquello que los cambios de posturas y sentires mostrarán como posible.

Por lo tanto, la *arqueología filosófica* es una práctica de investigación que, en su propia experimentación, combate la idea demagógica e hipócrita de enunciados como el “There is no alternative” de Margaret Thatcher y el *The*

End of History de Francis Fukuyama, los cuales pretenden imponer el sistema capitalista moderno como la única manera de percibir y pensar en nosotrxs mismxs, en el mundo, la historia y el presente, como si fuera la única realidad social y política posible. Frente a lo que el pensamiento moderno y capitalista parece imponer, la *arqueología filosófica* invita a resistir al pensamiento único, a tejer genealogías abriendo el presente a las inagotables posibilidades que contiene, redescubriendo pasados y proyectando futuros todavía imposibles.

Pensar críticamente nuestro contemporáneo desde la arqueología implica cuestionar nociones de moda como *crecimiento, seguridad, sexualidad, desarrollo, éxito y bienestar*, que no sólo orientan la acción social y nuestras percepciones, sino que también cierran lo real al presentarse como verdades axiomáticas. Escarbar en sus usos permite verlas como vectores cognitivos impuestos, que nos empujan a reproducir el sistema mediante una generalización histórica de sus significados. Frente a una cosmovisión moderno-capitalista presentada como única realidad posible, y ante la crisis de las metodologías de investigación del presente y de los axiomas de la racionalidad occidental hegemónica —fundada en una supuesta Verdad Universal de una Razón sexista, blanca y desencarnada—, la experimentación de investigaciones críticas como las arqueológico-filosóficas abre y amplía las formas de ejercer la filosofía, permitiendo repensar y reabrir críticamente la historia y el sentido común.

NOTA

Este artículo es resultado de una destilación filosófica y metodológica de mi tesis doctoral (2024), *EZLN: forma de vida en resistencia y rebeldía. Una mirada arqueológico-filosófica hacia una propuesta planetaria*. No habría sido posible sin el apoyo del colectivo *Nodo solidale*, de las personas y de la institución que hicieron posible su realización, así como sin los diálogos sostenidos con Paolo Vernaglione Berardi, el *Laboratorio di Archeologia Filosofica* y el colectivo *Archeologia del Presente*. Agradezco asimismo al Instituto de Ciencias Psicológicas y Sociales del Estado de Chiapas (ICISOPECH) por haberme permitido coordinar el Diplomado en línea *Prácticas de filosofía contemporánea. Arqueología filosófica entre fenomenología y hermenéutica* (2025), así como a las personas y colegas que participaron en él; y a la revista *Signos Filosóficos* por su disponibilidad y su trabajo. Expreso finalmente mi agradecimiento a

todas y todos ellos y, de manera especial, a Paola, Aisha y a mi comunidad amistosa y política por su amor y su apoyo.

BIBLIOGRAFIA

- Agamben, Giorgio (2013), *Introduzione*, en *Genere. Per una storia critica dell'uguaglianza*, Vicenza, Neri Pozza Editore.
- Agamben, Giorgio (2012), “Archeologia di una archeologia”, en Enzo Melandri, *La linea e il circolo: studio logico-filosofico sull'analogia*, Macerata, Quodlibet.
- Agamben, Giorgio (2010 [c. 2008]), *Signatura rerum. Sobre el método*, Barcelona, Anagrama.
- Agamben, Giorgio (2008 [c. 2007]), *¿Qué es lo contemporáneo? Actualidad, tiempo histórico, utopías del presente*, Providencia, Universidad Finis Terrae.
- Araújo, Ademar Santos de (2013), “A questão do método em Foucault”, *Revista Educação On-line*, núm. 12, pp. 113-127. Disponible en: [<https://educacaoonline.edu.puc-rio.br/index.php/eduonline/article/view/1703>].
- Aubry, Andrés (2007), “Tierra, territorio y terruño”, *La Jornada* [<https://www.jornada.com.mx/2007/06/01/index.php?section=politica&article=024a1pol>].
- Benjamin, Walter (2008), *Sobre el concepto de historia*, en *Obras*, vol. II, núm. 1, Madrid, Abada Editores
- Canguilhem, Georges (2005 [c. 1977]), *Ideología y racionalidad en la historia de las ciencias de la vida*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Castro, Edgardo M. (2021), “Derecho y vida: un contrapunto entre Michel Foucault y Giorgio Agamben”, *Tópicos*, núm. 41, pp. 19-42.
- Cortés, Juan Vicente (2020), “La arqueología filosófica”, *Síntesis: Revista de Filosofía*, vol. III, núm. 1, pp. 125-155.
- Dalmau, Iván (2024), “(Re)pensar la (bio)política en tiempos de pandemia: un contrapunto necesario entre Agamben y Foucault”, *Prólogos*, vol. 12, pp. 13-42.
- De Libera, Alain (2016), *L'archéologie philosophique*, París, Vrin.
- Donner, Federico (2010), “Arqueología, genealogía y paradigma: La temporalidad y la lógica del tercero incluido en Foucault y Agamben”, *Synesis*, núm. 1, pp. 73-88.
- Dugnani, Patricio (2024), “Método científico y paradigmas posmodernos: Reflexión sobre un método arqueológico de análisis de la comunicación”, *Prometeica*, núm. 29, pp. 138-148.
- Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) (1994), *Al pueblo de México: hablaron los hombres verdaderos, los sin rostros. Mandar obedeciendo*, México, Disponible

en: <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/1994/02/26/al-pueblo-de-mexico-hablaron-los-hombres-verdaderos-los-sin-rostro-mandar-obedeciendo>.

- Ferraris, Diego (2024), *EZLN: forma de vida en resistencia y rebeldía. Una mirada arqueológico-filosófica hacia una propuesta planetaria*, tesis doctoral en sociología, Puebla, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Velazquez Pliego”-Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- Ferraris, Diego (2012), *Lecture italiane di Wittgenstein. Per una logica dell'esempio*, tesis de licenciatura en Filosofía, Roma, Università degli studi di Roma Tre.
- Foucault, Michel (2015 [c. 1961]), *Historia de la locura en la época clásica*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, Michel (2002 a[c. 1969]), *La arqueología del saber*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- Foucault, Michel (2002b [c. 1975]), *Vigilar y castigar*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- Foucault, Michel (1994) *En Dits et écrits, 1980-1988*, París, Gallimard.
- Fukuyama, Francis (1992), *El fin de la historia y el último hombre*, Barcelona, Planeta.
- Gramsci, Antonio (2014 [c. 1975]), *Quaderni del carcere*, Torino, Einaudi.
- Illich, Ivan (2020), *Opere complete*, vol. I: *Celebrare la consapevolezza*, Vicenza, Neri Pozza Editore.
- Illich, Iván (2008 [c. 1991]), *Obras Reunidas*, vol. 2: *En el espejo del pasado. Conferencias y discursos. 1978-1990*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Lenkersdorf, Carlos (2008), *Aprender a escuchar: enseñanzas maya-tojolabales*, México, Plaza y Valdés.
- Lenkersdorf, Carlos (2002), *Filosofar en clave tojolabal*, México, Miguel Ángel Porrúa.
- Kant, Immanuel (2008 [c. 1804]), *Los progresos de la metafísica*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Melandri, Enzo (2004 [c. 1968]), *La linea e il circolo. Studio logico-filosofico sull'analogia*, Macerata, Quodlibet.
- Nietzsche, Friedrich (2004 [c. 1874]), *Sobre la utilidad y el prejuicio de la historia para la vida [III intempestiva]*, Madrid, Editorial Edaf.
- Nietzsche, Friedrich (1996 [c. 1887]), *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*, Madrid, Alianza Editorial.
- Ricoeur, Paul (1999 [c. 1965]), *Freud: Una interpretación de la cultura*, México, Siglo XXI.
- Ruvituso, María Mercedes (2013) *La teoría de la imagen en la obra de Giorgio Agamben. Entre estética y política*, tesis de doctorado en Filosofía, Buenos Aires/Lecce, Universidad Nacional San Martín/Dipartimento di Studi Umanistici Scuola di Dottorato in Filologia ed Ermeneutica del Testo.

Vignale, Silvana (2021), “*Faraway, so close: a priori* histórico para una arqueología filosófica de la pena”, *El banquete de los Dioses*, núm. 8, pp. 58-81.

Vernaglione Berardi, Paolo (2018), *La natura umana come dispositivo. Archeologia filosofica, dissolvenza del soggetto*, Roma, Efesto Edizioni.

Wittgenstein, Ludwig (2021 [c. 1953]), *Investigaciones filosóficas*, Madrid, Trotta

DIEGO FERRARIS: Doctor en sociología por el Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades Alfonso Vélaz Pliego, en la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP), ha obtenido los grados anteriores en Filosofía por la Università degli Studi di Roma Tre (Roma, Italia) y es autor de diversas traducciones del castellano al italiano y de artículos y reseñas, firmados colectiva o personalmente.

D. R. © Diego Ferraris, Ciudad de México, julio-diciembre, 2025.