

Bajos fondos del saber. La arqueología como método en Michel Foucault*

Lisandro de la Fuente y Luciana Messina : Instituto de Geografía, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

Resumen

Un primer objetivo de este artículo consiste en introducir cómo concibe Foucault el **saber** y por qué propone un abordaje arqueológico del documento histórico. A su vez, intentamos dar cuenta de las relaciones que establece entre ciencia y saber. En segundo término, procuramos indagar cómo Foucault, al construir un método opuesto a los modelos ya establecidos de análisis de la historia del pensamiento, necesitó deconstruir algunas concepciones sobre las que éstos se asientan. En este sentido, nos proponemos mostrar al Foucault epistemólogo tomando como eje *La Arqueología del Saber* (1969). Nuestra intención es exponer el método arqueológico en sus aspectos vinculables con algunos desarrollos conceptuales del mismo Foucault en otros escritos y de algunos pensadores, principalmente, Gaston Bachelard y Pierre Bourdieu, entre otros.

Así como Bourdieu nos enseña que para construir el objeto de investigación es necesario que se produzcan rupturas con las nociones dadas y naturalizadas del sentido común y Bachelard enfatiza en que el acto de conocer implica desarmar aquellos conocimientos anteriores incuestionados que se han transformado en **obstáculos epistemológicos**, Foucault establece a lo largo de *La Arqueología del saber* un método de análisis de la historia que, al partir de la crítica de los grandes temas de la historia de las ideas (*unidad, continuidad, totalidad, origen*) y al tratar los documentos como restos arqueológicos, focaliza en la detección de reglas de formación de los discursos y de sus discontinuidades, posibilitando, así, la descripción del espacio de dispersión de los saberes.

Saber y epísteme

Foucault considera que el **saber** de una época se halla constituido por el conjunto de los regímenes de enunciados posibles, regímenes que encuentran sus límites en lo visible y lo decible en un tiempo y lugar determinados, y que resultan del interjuego de reglas que hacen que emerjan algunos enunciados y no otros. En este sentido, el saber para Foucault es aquel pensamiento implícito en la sociedad, un pensamiento anónimo configurado a partir de ciertas reglas de formación y transformación, y que resulta condición de posibilidad tanto de una teoría como de una práctica o de una ciencia. Es así como el saber constituye aquella experiencia social que, aunque no se inscriba de manera elocuente en algún enunciado concreto, sí puede ser reconstruida a partir de una descripción de las líneas de visibilidad y de enunciación que caracterizan la masa

discursiva de un período (reglamentos, poesía, consejos de higiene, filosofía, en fin, documentos provenientes de distintos campos).

Por ello, Foucault propone atender a esta masa discursiva buscando las regularidades en la construcción de determinadas formas de mirar y de decir. En otras palabras, por concebir que éstas conforman códigos de la palabra y de la mirada que posibilitan la comprensión de aquel pensamiento anónimo y de las verdades y evidencias construidas en él. En *Las palabras y las cosas*, Foucault decide orientarse hacia lo que denomina análisis de la **episteme**, entendiendo por ésta el “conjunto de relaciones que pueden unir en una época determinada las prácticas discursivas que dan lugar a unas figuras epistemológicas, a unas ciencias, eventualmente a unos sistemas formalizados.” (Foucault, 1969: 322-3). La episteme es, en síntesis, aquello con lo que se define el horizonte de pensabilidad para una época dada: “no se puede hablar en cualquier época de cualquier cosa” (1969: 73)^[1].

Con la intención de reconstruir el camino que condujo al surgimiento de las denominadas ciencias humanas, Foucault, en *Las palabras y las cosas*, da cuenta de las dos grandes rupturas en la episteme de la cultura occidental. Estas discontinuidades son, por un lado “aquella con la que se inaugura la época clásica (hacia mediados del siglo XVII)” y, por otro “aquella que, a principios del siglo XIX, señala el umbral de nuestra modernidad” (1966b: 7). Es en el seno de esta última redistribución en el orden del saber –reordenamiento que reemplaza la episteme clásica por la episteme moderna– donde aparecen las ciencias humanas; éste es el momento en que el hombre se constituye “como aquello que hay que pensar y aquello hay que saber” (1966b: 334, 335). Las figuras epistemológicas que componen las ciencias humanas no podrían, entonces, presentar antecedentes en formas discursivas previas a su surgimiento: así como no se puede establecer una conexión del pensamiento evolucionista con lo que hasta aquel momento se podría haber denominado “biología”, es solamente a partir de la *invención* del hombre que éste, por primera vez, puede ser colocado en el lugar de los objetos de estudio. La irrupción de la concepción del hombre en el pensamiento moderno, no sólo fundó las ciencias humanas, sino que entregó a éstas su paradoja constitutiva: el hombre se convirtió, por un lado “en aquello a partir de lo cual todo conocimiento podía constituirse en su evidencia inmediata y no problemática” y, al mismo tiempo, “en aquello que autoriza el poner en duda todo el conocimiento del hombre” (1966b: 335).

El método arqueológico

Desde esta perspectiva, la pregunta por el saber es una pregunta arqueológica y la tarea del “arqueólogo” consiste en “sacar a la luz este pensamiento anterior al pensamiento (...) ese trasfondo sobre el cual nuestro pensamiento ‘libre’ emerge y centellea durante un instante” (1966a: 34)^[2]. No sólo se trata de buscar los estratos sobre los que se erigen nuestras evidencias y verdades actuales sino de indagar las condiciones de posibilidad de la aparición de ciertos enunciados y de la exclusión de otros. En este sentido, Foucault propone un trabajo de descripción sobre el **archivo**, entendiendo por él no la masa de textos recuperados de una época sino el conjunto de

las reglas que en un tiempo y lugar definen sobre qué se puede hablar, cuáles discursos circulan y cuáles se excluyen, cuáles son válidos, quiénes los hacen circular y a través de qué canales. Así, el método arqueológico recurre a la historia, pero “esta estrategia no implica buscar las verdades del pasado sino el pasado de nuestras verdades” (Murillo, 1996: 39) y por ello no resulta relevante para el análisis arqueológico la veracidad de los documentos sino las condiciones de su aparición; “pues lo que interesa es ver cómo estamos constituidos, desde qué mecanismos; ya que aquello que damos por verdadero tiene un cierto efecto en qué somos y cómo somos” (1996: 39). Al llamar arqueológico al método de análisis de la historia, Foucault propone invertir las relaciones que caracterizaron a ambas disciplinas. En palabras del autor: “Hubo un tiempo en que la arqueología, como disciplina de los monumentos mudos, de los restos inertes, de los objetos sin contexto y de las cosas dejadas por el pasado, tendía a la historia y no adquiría sentido sino por la restitución de un discurso histórico: podría decirse, jugando un poco con las palabras, que, en nuestros días, la historia tiende a la arqueología, a la descripción intrínseca del monumento” (Foucault, 1969: 11).

El análisis arqueológico focaliza en la dimensión de *exterioridad*^[31] de los discursos y busca sus condiciones de existencia en las prácticas discursivas que son, asimismo, prácticas sociales. Las prácticas discursivas producen saberes de distinto tipo que, a su vez, las caracterizan y delimitan sus especificidades. En palabras de Foucault, “No cuestiono los discursos sobre aquello que, silenciosamente, manifiestan, sino sobre el hecho y las condiciones de su manifiesta aparición. No los cuestiono acerca de los contenidos que pueden encerrar sino sobre las transformaciones que han realizado. No los interrogo sobre el sentido que permanece en ellos a modo de origen perpetuo, sino sobre el terreno en el que coexisten, permanecen y desaparecen. Se trata de un análisis de los discursos en la dimensión de su exterioridad” (Foucault, 1968: 58).

Las relaciones entre ciencia y saber desde una perspectiva arqueológica

El método arqueológico no describe disciplinas –entendiendo por éstas un conjunto de enunciados que pretenden producir conocimientos científicos, es decir, discursos coherentes, demostrados e institucionalizados–, en tanto aquéllas no fijan los límites de las positividades, en tanto no hay correspondencia *vis à vis* entre las disciplinas y las formaciones discursivas. Tampoco las positividades y las ciencias se hallan en relación de sucesión cronológica. Entonces, ¿cuáles son las relaciones entre ciencias y positividades?

En este punto, resulta relevante distinguir los **dominios de científicidad** de los **territorios arqueológicos**. Mientras que los primeros sólo se ocupan de aquellas proposiciones coherentes, sujetas a ciertas leyes de construcción, pasibles de demostración, de ordenación jerárquica y sistematización, la arena arqueológica, en cambio, atraviesa distintos tipos de textos en tanto el “saber no entra tan sólo en las demostraciones; puede intervenir igualmente en ficciones, reflexiones, relatos, reglamentos institucionales y decisiones políticas”. Es en este sentido que, en términos de Foucault, “la práctica discursiva no coincide con la elaboración científica a la que puede dar lugar; y el saber que forma no es ni el esbozo áspero ni el subproducto

cotidiano de una ciencia constituida. Las ciencias (...) aparecen en el elemento de una formación discursiva y *sobre un fondo de saber*" (1969: 308-9, el destacado es nuestro).

Para abordar la vinculaciones entre ciencia y saber, es oportuno señalar que las formaciones discursivas se transforman al franquear distintos **umbrales**^[41] que ponen en marcha nuevas reglas, adquiriendo, así, especificidades diferenciales. Dichos umbrales no sólo redistribuyen los elementos de cada formación discursiva sino que delimitan nuevas reglas de formación de objetos, de conceptos y de estrategias discursivas, y producen nuevas articulaciones entre ellos, nuevos criterios de selección y nuevos recortes; dan paso, así, a *otras* condiciones para la emergencia de los enunciados.

En cada formación discursiva se reconoce una particular relación entre ciencia y saber, y una de las opciones de la descripción arqueológica consiste en mostrar cómo el discurso científico se inscribe y opera en el campo del saber; es decir, cómo recorta, selecciona y modifica los elementos del saber. En este sentido, la ciencia se localiza *en* el saber, pero de ninguna manera lo agota o lo reemplaza. Por ello, si bien la ciencia se constituye sobre un fondo de saber, no todo dominio de saber deviene conocimiento científico. En palabras de Foucault: "El saber no es ese almacén de materiales epistemológicos que desaparecería en la ciencia que lo consumara. La ciencia (o lo que se da por tal) se localiza en un campo de saber y desempeña en él un papel. Papel que varía según las diferentes formaciones discursivas y que se modifica con sus mutaciones" (1969: 310).

De la historia de las ideas a la historia del discurso

Ahora bien, para comprender por qué han aparecido en un cierto tiempo y lugar una ciencia, una teoría, un concepto, valores, verdades, etc., hay que atender a las relaciones sociales que los hicieron discursos enunciables y visibles, esto es, situarlos en determinadas relaciones de poder. En este sentido, el saber se liga al poder. Al preguntarse por las condiciones de posibilidad de la emergencia de determinados discursos y sus relaciones con otras prácticas extradiscursivas –obviando deliberadamente la referencia a voluntades individuales –, Foucault hace más que una historia del pensamiento o de las ideas, una historia del discurso.

Consideramos oportuno detenernos en este dilema teórico-metodológico entre la tarea de realizar una 'historia de las ideas' o la elección de una 'descripción arqueológica'. Foucault desestima por varias razones los tipos de análisis producidos por los historiadores de las ideas. En primer lugar, mientras que una historia de las ideas busca interpretar en el discurso aquellos elementos que lo trasciendan y que sean manifestaciones de un sentido ubicado por fuera de él, una arqueología se dirige al discurso mismo en tanto prácticas que obedecen a ciertas reglas de formación. En segundo lugar, la descripción arqueológica, lejos de buscar una continuidad y una explicación causal entre los discursos y aquello que los precede, antecede o rodea, pretende abordar el discurso desde su exterioridad, por medio de la explicitación de las formas específicas en que se articulan las formaciones discursivas y los dominios no

discursivos. En tercer lugar, la descripción arqueológica no toma la obra como unidad por considerar que las reglas de formación discursiva atraviesan las obras individuales. Y por último, mientras que la historia de las ideas, al marcar distinciones entre lo original o lo innovador y lo ya dicho, intenta recuperar las motivaciones o intenciones del autor, la arqueología pretende, en cambio, describir las regularidades de los enunciados, es decir, el conjunto de condiciones en que se ejerce la función enunciativa.

Asimismo, la historia general localiza su interés en las *discontinuidades*, que, delineadas por ciertas transformaciones, afectan el régimen de las *formaciones discursivas*. Foucault entiende por *formación discursiva* las series de enunciados surgidos en distintos ámbitos que, lejos de formar un sistema homogéneo, se articulan en la dispersión –esto es, en la diferencia– y emergen en prácticas sociales que operan como condiciones de posibilidad del conjunto de enunciados constitutivos de esa formación discursiva específica. “La descripción arqueológica es [...] una tentativa para hacer una historia distinta de lo que los hombres han dicho” (1969: 233).

En pocas palabras, en *La Arqueología del Saber* Foucault nos habla de dos formas de hacer historia, de dos tipos de análisis de la historia: el más tradicional enfatizaría en la continuidad de las grandes unidades históricas, mientras que la historia nueva, por el contrario, fijaría su atención en detectar las interrupciones que se deslizan por debajo de esas unidades. Si bien ambas trabajan con y a partir de *documentos*, sus concepciones sobre el valor del documento son distintas y han provocado efectos de superficie inversos. Mientras que la historia tradicional interroga al documento con el objeto de reconstruir el pasado que lo produjo, la historia nueva no pretende ni interpretarlo ni probar su veracidad sino abordarlo desde su interior. Es decir, plantea revertir la posición respecto de la utilización del documento en tanto éste ya no es “esa materia inerte a través de la cual trata ésta [la historia] de reconstruir lo que los hombres han hecho o dicho, lo que ha pasado y de lo cual sólo resta el surco: trata de definir en el propio tejido documental unidades, conjuntos, series, relaciones” (1969: 10).

En este sentido, la mutación epistemológica de la historia operaría un desplazamiento desde el documento como memoria hacia el documento concebido como monumento en el cual se desplegarían elementos que el investigador deberá aislar, reagrupar, relacionar. De este modo, algunos efectos de superficie surgidos de la concepción tradicional de la historia pueden resultar *obstáculos* para una descripción arqueológica.

Obstáculos para una arqueología del saber

Gaston Bachelard introduce el concepto de **obstáculo epistemológico** para denominar a aquellos conocimientos que por diversos motivos se han convertido en trabas para el proceso de investigación científica. No se trata de obstáculos externos sino de dificultades propias del sujeto que conoce. En este sentido sostiene que “Cuando se investigan las condiciones psicológicas del progreso de la ciencia, se llega muy pronto a la convicción de la *hay que plantear el problema del conocimiento científico en términos de obstáculos*. No se trata de considerar los obstáculos externos,

como la complejidad o la fugacidad de los fenómenos, ni de incriminar a la debilidad de los sentidos o del espíritu humano: es en el mismo acto de conocer, íntimamente, donde aparecen, por una especie de necesidad funcional, los entorpecimientos y las confusiones. Es ahí donde mostraremos causas de estancamiento y hasta de retroceso, es ahí donde discerniremos causas de inercia a las que llamaremos obstáculos epistemológicos” (Bachelard, 1938: 187; destacado en el original). Desde este enfoque, el acto de conocer no es una actividad apacible en la que el sujeto de conocimiento se encuentra en relación de continuidad y afinidad con el mundo de las cosas, no hay adecuación ni identificación con él. Así, el intento de conocer conlleva una violencia sobre la continuidad asignificativa del mundo. En palabras de Nietzsche “por su carácter, el mundo se parece a un caos eterno; ello no se debe a la ausencia de necesidad sino a la ausencia de orden, de encadenamiento, de formas, de belleza y de sabiduría” (en Foucault, 1973: 24). El sujeto que conoce ejerce violencia sobre el mundo material y sobre sí mismo al romper con las prenociones, deconstruyéndose en este acto como sujeto^[5].

En esta línea de pensamiento, algunos procedimientos y temas pivote de la *historia global* (origen, totalidad, unidad, continuidad) pueden ser pensados como obstáculos epistemológicos para la realización de una *historia general*. Querríamos profundizar en algunos obstáculos que Foucault distinguió al proponer una historia del pensamiento mediante la descripción arqueológica del documento. Es decir, pretendemos indagar sobre algunas preconstrucciones, verdades dadas, evidentes, que resultan trabas para un análisis que intente trazar la historia del pensamiento a partir de nuevas relaciones entre los elementos; análisis que implicará quiebres, deconstrucciones y rearticulaciones de las relaciones más aparentes^[6]. Foucault opera **rupturas** con las nociones, conceptos, teorías y tipos de relaciones que obstaculizan la tarea de una descripción arqueológica, es decir “una descripción pura de los acontecimientos discursivos como horizonte para la búsqueda de las unidades que en ellos se forman” (Foucault, 1969: 43)^[7]. Vemos aquí una semejanza metodológica con la concepción de Pierre Bourdieu acerca de la construcción del objeto de investigación. Según Bourdieu, el conocimiento sólo es posible a partir de un proceso sistemático y deliberado de desarticulación de saberes previos, y del establecimiento de un nuevo haz de lazos conceptuales. En sus palabras: “Así, el descubrimiento no se reduce nunca a una simple lectura de lo real, aun del más desconcertante, puesto que supone siempre la ruptura con lo real y las configuraciones que éste propone a la percepción (...) Es sabido que el acto de descubrir que conduce a la solución de un problema sensorio-motor o abstracto debe romper las relaciones más aparentes, que son las más familiares, para hacer surgir el nuevo sistema de relaciones entre los elementos” (Bourdieu, 1973: 29).

a) Discontinuidad y ruptura

Un primer obstáculo se relaciona con todas aquellas formas que apelan a la continuidad: nociones tales como *tradición, influencias, desarrollo, evolución y mentalidad*; grandes unidades discursivas pretendidas en *libros, obras y autores*; y temas recurrentes como el *origen* y lo *ya dicho*. Foucault realiza sobre ellas un trabajo negativo, deconstructivo, en tanto “estas formas previas de continuidad, todas estas síntesis que no problematizamos, y que dejamos en pleno derecho, es preciso tenerlas,

por tanto, en suspenso. No recusarlas definitivamente, sino sacudir la quietud con la cual se las acepta; mostrar que no se deducen naturalmente, sino que son siempre el efecto de una construcción cuyas reglas se trata de conocer y cuyas justificaciones hay que controlar, definir en qué condiciones y en vista de qué análisis ciertas son legítimas; indicar las que, de todos modos, no pueden ser ya admitidas" (1969: 41). Pueden establecerse semejanzas con el planteo de Pierre Bourdieu respecto de la historia de las ciencias: "Si es cierto que toda teoría científica se atiene a lo dado como a un código históricamente constituido o provisorio que se erige para una época en el principio soberano de una distinción inequívoca entre lo verdadero y lo falso, la historia de una ciencia es siempre discontinua porque el refinamiento de la clave de desciframiento no continúa nunca hasta el infinito sino que concluye siempre en la sustitución pura y simple de una clave por otra" (Bourdieu, 1973: 48).

Foucault propone librarnos de las construcciones naturalizadas de largos períodos que dan cuenta de unidades cerradas sobre sí mismas, cuya coherencia interna descansa en la articulación de relaciones causales entre sucesos que se derivarían unos de otros, y donde lo discontinuo ocupa un papel menor, que debería ser borrado en pos de subrayar la continuidad de los sucesos. Si no librarnos, al menos dejarlas en suspenso, ponerlas entre paréntesis, dejar de considerarlas como algo evidente, y empezar a tener en cuenta que la *unidad* de una época histórica, una obra, un autor, son construcciones realizadas desde alguna perspectiva actual sobre un conjunto discursivo previo: una operación en la que el sentido se construye a partir de un efecto de retroversión.

b) La constitución subjetiva

Un segundo obstáculo epistemológico se relaciona con la concepción de sujeto que se imbrica en esta historia tradicional. Según Foucault, una razón para que los efectos de la mutación epistemológica en el análisis de la historia no se hayan dejado sentir en la historia del pensamiento se vincula con la pretensión de salvar la soberanía del sujeto contra todos los descentramientos de los que fue víctima. Foucault señala que en el siglo XIX, Marx, Nietzsche y Freud (según Paul Ricoeur, los "maestros de la sospecha") operaron tres descentramientos de la función fundadora del sujeto. A partir de ellos, ingresaron en el pensamiento occidental nuevas formas de discursividad que permitieron pensar la enajenación del sujeto, poner en duda la posibilidad del hombre de gobernar la totalidad de sus acciones. La descentralización definitiva, operada por el psicoanálisis, dejó en evidencia que el hombre no se halla gobernado enteramente por la razón, dando por tierra la idea de un sujeto libre y consciente de sus actos.

Ignorando estos descentramientos, la historia continua "es el correlato indispensable de la función fundadora del sujeto: la garantía de que todo cuanto le ha escapado podrá serle devuelto" , y en este sentido, "lo que tanto se llora no es la desaparición de la historia, sino la de esa forma que estaba referida en secreto, pero por entero, a la actividad sintética del sujeto; lo que se llora es ese uso ideológico de la historia por el cual se trata de restituir al hombre todo cuanto, desde hace más de un siglo, no ha cesado de escaparle" (Foucault, 1969: 20, 23-4)^[8].

En oposición a la concepción del sujeto como esencia dada, como identidad sustantiva, un sujeto caracterizado por la razón, la libertad, la voluntad y la capacidad de conocer la verdad de lo real en sí mismo, Foucault sostiene que los sujetos son producidos en el seno de dispositivos^[9]. El sujeto es fabricado en dispositivos tales como la familia, la sexualidad, el trabajo, cuya parte enunciable está conformada por el dispositivo discursivo que las atraviesa. En este sentido, el sujeto se constituye en la relación de las prácticas discursivas y extradiscursivas propias de cada dispositivo y al interior de una trama histórica. El sujeto es en un entramado de relaciones históricas.

Hablar de dispositivos nos conduce entonces a plantear cómo Foucault entiende el poder. Desde una perspectiva foucaultiana el poder no es pensado como algo que se posee y se transmite sino como relaciones de fuerza que se ejercen, relaciones que a su vez, generan resistencias. Son estas resistencias –que pueden o no ser conscientes y racionales– las que dinamizan los dispositivos de poder. De este modo, lejos de pensar al poder como algo represivo, para Foucault el poder es activo: produce sujetos. En este sentido, “el dispositivo se halla pues siempre inscrito en un juego de poder, pero también siempre ligado a uno de los bordes del saber, que nacen de él pero, asimismo, lo condicionan. El dispositivo es esto: unas estrategias de relaciones de fuerzas soportando unos tipos de saber, y soportadas por ellos” (Foucault, 1977: 130). De este modo, el poder atraviesa todo el entramado social y se ejerce, no vertical o piramidalmente, sino en redes formadas por un conjunto heterogéneo de elementos discursivos o no discursivos que se articulan configurando dispositivos.

El análisis de la episteme es pensado como el análisis de un tipo de dispositivo específicamente discursivo. En este sentido, una descripción arqueológica de los documentos históricos no se ocupa de interpretar la voluntad individual del autor, rechaza cualquier análisis que se reduzca a las intenciones o capacidades de individuos empíricos. Por el contrario, considera al discurso en su materialidad, en tanto producto de prácticas sociales concretas entramadas en dispositivos concretos; busca mostrar cómo, en ellos, los sujetos son fabricados.

Si el sujeto no nace sino que se hace, es en primer lugar porque es inventado en el seno de dispositivos que lo estructuran. Para Foucault, en una línea de pensamiento inaugurada por Marx un siglo antes, el sujeto está sujetado; es el emergente, el efecto de una estructura que lo precede. Es pertinente, en este punto, apoyarnos en algunas conceptualizaciones desarrolladas en el *Seminario 2* de Jacques Lacan (de los años 1954 y 1955)^[10]. Según Lacan, el pensamiento freudiano revoluciona el estudio de la subjetividad al descubrir que el sujeto no es equivalente al individuo. En este sentido, se rehusa a pensar el sujeto como una esencia dada, como un yo conciente que preexiste al acto de conocer. Al reconocer que todo cuanto el sujeto hace y dice no está enteramente gobernado por la razón y la voluntad individual, no sólo supone que el sujeto excede a la conciencia (es más que cartesianamente “una cosa que piensa”), sino que reafirma la dimensión de lo inconsciente como constitutiva de la subjetividad: “Las palabras fundadoras, que envuelven al sujeto, son todo aquello que lo ha constituido, sus padres, sus vecinos, toda la estructura de la comunidad, que lo han constituido no sólo como símbolo sino como ser” (Lacan, 1954: 37). Así, el sujeto se halla estructuralmente sujetado en principio por el lenguaje, está atrapado en la red significante, en lo que Lacan llama el Orden Simbólico. El sujeto se constituye en la

función simbólica pues "por pequeño que sea el número de símbolos que puedan concebir en la emergencia de la función simbólica en la vida humana, ellos implican la totalidad de todo lo que es humano. Todo se ordena en relación con los símbolos surgidos, con los símbolos una vez que han aparecido. La función simbólica constituye un universo en el interior del cual todo lo que es humano debe ordenarse (...) Si la función simbólica funciona, estamos en su interior. Y diré más: estamos a tal punto en su interior que no podemos salir de ella" (Lacan, 1954: 51-53).

c) La invención de la verdad

Un tercer obstáculo podría vincularse a una concepción clásica de la verdad como descubrimiento de la autenticidad del ser y de la génesis de las cosas, como relación de correspondencia entre las palabras y las cosas, como esencia pura pasible de ser develada a través de las palabras. Esta concepción de verdad se anuda, así, a una comprensión del lenguaje como mero instrumento, como un vehículo no problemático; en resumen, un lenguaje transparente que simplemente nombra.

Foucault sostiene que la verdad es socialmente construida y compartida, como emergente de relaciones sociales concretas, relaciones de fuerza, de poder y resistencia, que se imbrican formando una red. También la verdad es producida en dispositivos. En palabras de Pierre Bourdieu deben rechazarse "todos los intentos por definir la verdad de un fenómeno cultural independientemente del sistema de relaciones históricas y sociales del cual es parte" (1973: 35).

La verdad así concebida, en tanto supuesto epistemológico, puede cumplir una función metodológica en el proceso de producción de conocimiento. Para Foucault no hay ni sujetos ni objetos preexistentes al acto de conocer, éstos se configuran en la relación, y es en ella que se genera algo distinto al sujeto y al objeto, algo singular, nuevo. No se trata de una verdad que se impone al sujeto de conocimiento –énfasis en el objeto– ni de verdades contenidas en el sujeto potencialmente desarrollables –énfasis en el sujeto– sino del hecho de que sujeto y objeto se co-constituyen en el conocimiento.

Desde esta perspectiva, la descripción arqueológica no indaga al documento sobre el valor de verdad o falsedad de sus enunciados, sino que trata de detectar cómo se construyen criterios de verdad, a partir de qué reglas se constituyen ciertos discursos como verdaderos mientras que otros son excluidos, cómo han surgido las verdades evidentes, producidas en cuáles dispositivos y qué efectos de poder generan.

Conclusión

En síntesis, frente a una historia como necesidad, donde pueden encontrarse encadenamientos causales entre sucesos que nos hablarían de un destino prefijado; en fin, frente a una visión progresiva y teleológica de la historia, Foucault propone pensar la historia como articulaciones contingentes entre acontecimientos que, surgidos en ciertos dispositivos, lejos de clausurar sentidos, abren grietas, multiplican líneas de ruptura, permiten el sinsentido. Asimismo, una historia general, como contrapartida de

una historia global, no busca la restitución de un sentido totalizador, de un origen fundante, de una causalidad necesaria, sino que acoge al discurso en su carácter de acontecimiento singular. Y una descripción arqueológica aborda la historia como la masa de documentos que circulan y son leídos, busca series de acontecimientos, intenta identificar qué desfasajes pueden existir entre ellas, qué temporalidades diferentes las caracterizan, qué elementos las constituyen. En suma, "la anulación sistemática de las unidades dadas permite en primer lugar restituir al enunciado su singularidad de acontecimiento, y mostrar que la discontinuidad no es tan sólo uno de esos grandes accidentes que son como una falla en la genealogía de la historia, sino ya en el hecho simple del enunciado" (Foucault, 1969: 46).

De este modo, las distintas perspectivas teórico-metodológicas recorren ejes distintos, ejes que suponen diferentes concepciones del sujeto, de la verdad y de la historia. Por un lado, la historia de las ideas discurre sobre el **eje conciencia-conocimiento-ciencia**, el cual remite a una historia interna de la verdad, protagonizada por sujetos soberanos, autónomos, conscientes de sus actos, librepensantes. Por otro lado, la descripción arqueológica desplaza su interés hacia el **eje prácticas discursivas-saber-ciencia**, eje que permite articular la historia interna de la verdad con aquellos otros sitios donde se producen verdades y que, a su vez, revela un sujeto producido en redes significantes.

Por tanto, podríamos decir que la ciencia actúa sobre el saber redistribuyendo, validando, confirmando y modificando algunos de sus elementos. De este modo, algunos saberes han sido sometidos por la ciencia. Este disciplinamiento de saberes polimorfos y heterogéneos consiste justamente en su sistematización en función de criterios de selección que descalifican y desechan el "saber falso" y el "no saber", en la normalización y homogeneización de sus contenidos y en su jerarquización dentro del dominio científico. Es decir, cuando acontece una insurrección contra la institución y los efectos de poder del discurso científico, contra la jerarquización de los saberes; contra lo que tiene de coercitivo el discurso teórico, unitario, formal.

Bibliografía citada

BACHELARD, GASTON (1938) *La formación del espíritu científico. Contribución a un psicoanálisis del conocimiento objetivo*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1984.

BOURDIEU, PIERRE *et al.* (1973) *El oficio de sociólogo. Presupuestos epistemológicos*, Siglo XXI, Madrid/México, 1995.

DELEUZE, GILLES (1990) "¿Qué es un dispositivo?" en BALBIER, E. *et al.* *Michel Foucault, filósofo*, Gedisa, Barcelona.

FOUCAULT, MICHEL (1969) *La Arqueología del Saber*. Siglo XXI, México, 1987.

FOUCAULT, MICHEL (1966) "A propósito de *Las palabras y las cosas*" en *Saber y Verdad*. Ediciones de La Piqueta, Madrid, 1991.

FOUCAULT, MICHEL (1968) "La función política del intelectual. Respuesta a una cuestión" en *Saber y Verdad*. Ediciones de La Piqueta, Madrid, 1991.

FOUCAULT, MICHEL (1970) *El Orden del Discurso*, Tusquets editores, Barcelona, 1999.

FOUCAULT, MICHEL, (1973) "Primera conferencia" en: *La verdad y las formas jurídicas*, Gedisa, Barcelona, 2000.

FOUCAULT, MICHEL (1977) "El juego de Michel Foucault" en *Saber y Verdad*. Ediciones de La Piqueta, Madrid, 1991.

LACAN, JACQUES (1954) "Saber, verdad y opinión" y "El universo simbólico" en *Seminario 2. El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*, Paidós, Buenos Aires/Barcelona/México, 1995.

MURILLO, SUSANA (1996) *El Discurso de Foucault: Estado, locura y anormalidad en la construcción del individuo moderno*. Oficina de publicaciones del CBC, Buenos Aires, 1997.

Notas

*Este artículo no podría haberse realizado sin las herramientas brindadas por los profesores Cora Escolar y Juan Besse a lo largo de sus cursos y seminarios internos en el Departamento de Geografía de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA. A su vez, queremos agradecer a nuestros compañeros de cátedra, y muy particularmente a Cecilia Varela y Luis Baer, quienes apoyaron activamente en la realización de este artículo.

[1] El concepto de episteme se diferencia tanto de los de cosmovisión y paradigma como del de estructura. Se aparta de las cosmovisiones, de los paradigmas, de esas grandes legislaciones escritas "de una vez y para siempre por una mano anónima" (1969: 322), por su carácter de "campo indefinido de relaciones" (1969: 323), por ser aquel "conjunto indefinidamente móvil de escansiones, de desfases, de coincidencias que se establecen y se deshacen" (1969: 323, 324). A pesar de la semejanza, mientras el concepto de estructura remite a una todo coherente, completo y cerrado sobre sí mismo, que permitiría la emergencia de un conocimiento válido y objetivo, la episteme refiere a las formas de ver y de hablar de una época histórica no caracterizadas por la coherencia sino por las rupturas, grietas y discontinuidades, y niega por tanto al idea de totalización.

[2] Al llamar arqueológico al método de análisis de la historia, Foucault propone invertir las relaciones que caracterizaron a ambas disciplinas. En palabras del autor: "Hubo un tiempo en que la arqueología, como disciplina de los monumentos mudos, de los restos inertes, de los objetos sin contexto y de las cosas dejadas por el pasado, tendía a la historia y no adquiría sentido sino por la restitución de un discurso histórico: podría decirse, jugando un poco con las palabras, que, en nuestros días, la historia tiende a la arqueología, a la descripción intrínseca del monumento" (1969: 11).

[3] En el *Orden del Discurso*, Foucault expone los cuatro principios de método reguladores del análisis de los discursos; cuatro principios que se oponen a las nociones que han dominado la historia de las ideas, a saber: de trastocamiento, de discontinuidad, de especificidad y de exterioridad. Éste último, propone "no ir del discurso hacia su núcleo interior y oculto, hacia el corazón de un pensamiento o de una significación que se manifiestan en él; sino, a partir del discurso mismo, ir hacia sus condiciones externas de posibilidad, hacia lo que da motivo a la serie aleatoria de esos acontecimientos y que fija los límites" (1970: 53).

[4] Foucault denomina *umbral de positividad* al momento en que una formación discursiva se individualiza y autonomiza. Cuando sobre una formación discursiva se opera un recorte de enunciados que intentan hacer valer ciertas reglas de verificación y de coherencia, se dirá que aquella atraviesa el *umbral de epistemologización*. En tanto aquellos enunciados con estatuto epistemológico obedecen a criterios formales y a leyes de construcción de proposiciones se dice que han franqueado el *umbral de cientificidad*. Por último, cuando el discurso científico define axiomas necesarios y puede desplegar el edificio formal que constituye, se dirá que ha atravesado el *umbral de formalización*. Estos umbrales no representan estadios naturales y necesarios a través de los cuales se sucederían ordenada y evolutivamente las formaciones discursivas, por el contrario implican modificaciones internas del orden de la singularidad y la contingencia.

[5] Dice Foucault, retomando al Nietzsche de *La gaya ciencia*, "entre el conocimiento y las cosas que tiene para conocer no puede haber ninguna relación de continuidad natural. Sólo puede

haber una relación de violencia, dominación, poder y fuerza, una relación de violación. El conocimiento solo puede ser una violación de las cosas a conocer y no percepción, reconocimiento, identificación de o con ellas" (1973: 24).

[6] En palabras de Murillo: "El método arqueológico se vale del documento, recurre a la historia efectiva y real, no acepta ninguna forma de determinismo ni teleología, se centra en los acontecimientos y reconoce el valor del azar, en sentido de lo contingente. El método foucaultiano enseña a desconfiar de cualquier forma de evidencia" (1996: 39).

[7] Profundizando en esta cuestión, Foucault plantea: "si los discursos deben tratarse desde el principio como conjuntos de acontecimientos discursivos, ¿qué estatuto hay que conceder a esta noción de acontecimiento que tan raramente fue tomada en consideración por los filósofos? Claro está que el acontecimiento no es ni sustancia, ni accidente, ni calidad, ni proceso; el acontecimiento no pertenece al orden de los cuerpos. Y sin embargo no es inmaterial; es en el nivel de la materialidad, como cobra siempre efecto, que es efecto; tiene su sitio, y consiste en la relación, la coexistencia, la dispersión, la intersección, la acumulación, la selección de elementos materiales; no es el acto ni la propiedad de un cuerpo; se produce como efecto de y en una dispersión material" (Foucault, 1970: 57).

[8] En el campo del pensamiento social, numerosos desarrollos han incorporado valiosos aportes del psicoanálisis, aunque cabe destacar que la concepción del sujeto que se centra en igualar el yo con la conciencia no fue del todo desterrada de su posición hegemónica en el espacio discursivo de las ciencias humanas.

[9] En "¿Qué es un dispositivo?", Gilles Deleuze entiende los dispositivos como madejas en las que se entretajan líneas de visibilidad, de enunciación, de fuerza. En cuanto a la visibilidad, los dispositivos serían "máquinas para hacer ver y para hacer hablar. La visibilidad no se refiere a una luz en general que iluminara objetos preexistentes; está hecha de líneas de luz que forman figuras variables e inseparables de este o aquel dispositivo. Cada dispositivo tiene su régimen de luz, la manera en que ésta cae, se esfuma, se difunde, al distribuir lo visible y lo invisible, al hacer nacer o desaparecer el objeto que no existe sin ella" (1990: 155). Un dispositivo es una red conformada por elementos heterogéneos y polimorfos que se configuran en ciertas relaciones de fuerza.

[10] Se trata, más que de una articulación entre dos "sistemas de pensamiento" (lo cual carecería por completo de sentido desde una perspectiva foucaultiana), de reforzar la exposición del método arqueológico con la idea de sujeto sujetado al lenguaje que construye Lacan en un momento puntual de su recorrido intelectual. La relación de Foucault con el psicoanálisis fue cambiando notablemente en el transcurso de su producción intelectual y merecería consideraciones extensas que exceden por completo las intenciones de este artículo.