

8
2ej



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA
DE MEXICO

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

HACIA UNA APROXIMACION

HERMENEUTICA DE LA NOCION DE
DISCONTINUIDAD EN MICHEL FOUCAULT
BAJO EL ESPACIO DE LA ARQUEOLOGIA
DEL SABER

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL TITULO DE:

LICENCIATURA EN FILOSOFIA

P R E S E N T A

SAMUEL GONZALEZ JIMENEZ



MEXICO, D. F.,

1993

**TESIS CON
FALLA DE ORIGEN**



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas Tesis Digitales Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS © PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

I N D I C E

	Pág.
INTRODUCCION	1
I.- PENSAMIENTO Y OBRA DE MICHEL FOUCAULT	
1.- Contexto Histórico	10
2.- Antecedentes de su pensamiento	14
3.- El desarrollo del pensamiento de Foucault	15
4.- El Campo del Saber a que pertenece la Obra de Foucault	17
5.- Algunas Ideas Principales	18
6.- Otras aportaciones	21
7.- Sus obras	22
REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS	25
II.- EL AMBITO PROBLEMATICO DE LA DISCONTINUIDAD	
1.- La Discontinuidad ante las renuncias de las nociones más viejas de la Tribu. La renuncia ante lo institucionalizado	27
a) La Categoría de Discurso	28
b) La Historia como Discontinuidad	
i) Renuncia de lo continuo y emergencia de la noción de Discontinuidad	31
ii) La noción de Documento	39
iii) Por qué decir no a la His- toria Continua	43
c) La Idea de un Refugio Estable para la Conciencia	50
d) La Noción de Tradición y la Noción de Influencia	56
e) La Idea de Desarrollo y de Evo- lución, La Idea de Mentalidad o espíritu	59
f) La Noción de Sujeto y a la noción de Obra	62
REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS	67

III.- LA DISCONTINUIDAD EN EL ESPACIO DE LA DESCRIPCIÓN ARQUEOLÓGICA

1.- La Historia de las Ideas su Geografía la Continuidad, la Historia Arqueológica su Geografía la Discontinuidad	70
---	----

a) Cuatro Diferencias Capitales para psicoanalizarse y ver así la novedad de la Historia Arqueológica Discontinua	77
---	----

2.- La Discontinuidad lo original y lo continuo lo regular	79
--	----

3.- Saber, Ideología y Ciencia

a) Saber Arqueológico	84
-----------------------------	----

b) Saber e Ideología	92
----------------------------	----

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS	107
----------------------------------	-----

IV.- RUPTURA ENTRE LA EPOCA CLASICA Y LA MODERNIDAD EN LA DISCONTINUIDAD DE LOS DISCURSOS

1.- Cómo Discontinuidad equivale a la aparición de ciertos objetos y cómo también a la desaparición de ciertos objetos de estudio	111
---	-----

a) Caracterización de la Epoca Clásica	114
--	-----

b) Caracterización de la Modernidad ..	116
--	-----

c) La emergencia del lenguaje y del Hombre	118
--	-----

d) El Hombre en la Analítica de la Finitud	129
--	-----

2.- La Discontinuidad en la reconfiguración del Hombre como objeto de conocimiento	135
--	-----

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS	149
----------------------------------	-----

CONCLUSIONES	152
--------------------	-----

BIBLIOGRAFIA	163
--------------------	-----

•

I N T R O D U C I O N

→

I N T R O D U C C I O N

Cierto que la Arqueología del Saber, es un proyecto provocador de Foucault sin duda, pues, ¿por qué arqueología y no filosofía?; ¿por qué arqueología y no teoría del conocimiento? Y ¿por qué saber y no conocer? ¿por qué saber y no producción de conocimientos o simplemente ciencia? ¿Por qué una Arqueología del Saber viene a sustituir una filosofía de la ciencia? y si además la Arqueología del Saber tiene un uso teórico, ¿en dónde reclama un espacio para sí?, entonces, es justamente ahí donde se inserta, se articula, se descubre nuestro proyecto que hemos titulado: "Hacia una aproximación hermenéutica de la noción de discontinuidad en Michel Foucault, bajo el espacio de la Arqueología del Saber".

Ahora bien, nuestro tema se delimita en problemas del conocimiento, en la epistemología, pero más justamente en esa combinación sumamente original de filosofía-historia o bien historia-filosofía, que emprendió Michel Foucault a través de varios análisis sugestivos del pasado histórico; es decir, dicho en pocas palabras, Foucault no es un historiador de la continuidad sino de la discontinuidad; ¿por qué? porque Foucault intenta mostrar cómo el pasado fue diferente, extraño, amenazador. Trabaja Foucault para distanciar el pasado del presente, para perturbar la fácil, la cómoda intimidad que los historiadores han disfrutado en la relación del pasado con el presente. Se esfuerza por alterar la posición del escritor, desde la de alguien que refuerza el presente coleccionando todos los significados del pasado y recorriendo la línea de inevitabilidad por obra, de la cual se resuelven en el

presente, a la de alguien que excluye tajantemente el pasado del presente y, demostrando el carácter de alienidad del pasado, relativiza y socava su legitimidad.

Señalemos dos aspectos: uno en cuanto a Michel Foucault y otro en cuanto a su obra La Arqueología del Saber. En cuanto Michel Foucault hemos de decir que como filósofo-historiador o historiador-filósofo, es de las miradas de principios del siglo XX, es el pensador francés que busca indagar cómo estamos ahora con respecto a la fundación histórica de la racionalidad como espíritu de la cultura moderna, es el "historiador del presente", es el de una conciencia inquieta del saber moderno, es uno de los tetrarcas del estructuralismo (el antropólogo Claude Lévi-Strauss, el crítico Literario Roland Barthes y el psicoanalista Jacques Lacan), y además queremos sumarnos, articularnos, ante ese horizonte, ante esa perspectiva en la cual a Michel Foucault se le inscribe, que es el postmodernismo.

En cuanto a su obra: La Arqueología del Saber, fue escrita por Foucault a la edad de 43 años, en donde la Arqueología es ya su proyecto, es ya su sistema, es ya otro tipo de práctica que oculta otra forma de conceptualizar la historia de la ciencia o bien la historia General; que oculta otro objeto y otra manera de construir su objeto. La Arqueología nos va hacer renunciar a una serie de evidencias que desde siempre han organizado la percepción que tenemos de la historia de las ciencias, es decir, nos va hacer renunciar a la idea de la historia como continuidad e invitarnos a acampar en la noción de Discontinuidad y ahí, justo ahí queremos aproximarnos hermenéuticamente; sí, sólo aproximarnos ante tal tarea ardua a la que nos invita

Foucault.

Ahora bien, es menester considerar que la noción de discontinuidad la han trabajado varios filósofos, en particular los franceses que se sumergieron en los anales del mundo, Barthes, Lacan, Canguilhem y Kuhn, etc. Sin embargo, queremos precisar que Michel Foucault considera a Gastón Bachelard pues lo cita en la introducción de la Arqueología del Saber para proponer y articular el discurso de la noción de discontinuidad. Es decir, esta investigación nos permitirá vislumbrar, ver claro la discontinuidad que propone Foucault bajo esta óptica de Gastón Bachelard, pues citamos un basto número de ejemplos de su libro La Formación del Espíritu Científico, el cual nos permitió, encuadrar y considerar la geografía de la noción de discontinuidad Foucaultiana.

Cabe señalar aquí, entonces, que nos proponemos en esta tesis solamente acercarnos, aproximarnos hermenéuticamente a la noción de Discontinuidad. Por consiguiente, por hermenéutica debe entenderse simple y llanamente interpretación y que no tiene nada que ver ni con discursos filosóficos-psicoanalíticos de Ricoeur y otros, ni con el título de su libro de Dreyfus y Rabinow, etc.

De ahí que justamente este trabajo, esta investigación, esta tesis, tenga el propósito de examinar el período Arqueológico de Michel Foucault, es decir, el período que va de su obra máxima como -ha sido Las Palabras y Las Cosas- a su obra más clásica La Arqueología del Saber. En suma la noción de Discontinuidad es, implícita y explícitamente, el actor protagónico del Período Arqueológico de Michel Foucault, el cual comprende de las palabras y las cosas a la

arqueología del saber. Es la noción de Discontinuidad, la categoría central que le permite a Foucault evitar la cuestión del sentido para introducirse en las condiciones estructurales de posibilidad tanto de la práctica como del discurso. Sólo en la comprensión de lo que implica la ruptura como cambio radical de problemáticas y salida a la exterioridad del discurso establecido, es donde cobra sentido pleno y cabal la Arqueología como método.

El objeto de nuestro discurso, de nuestra investigación, es no destruir todo utilitarismo que nos lleve a la noción de Discontinuidad. Es decir, no descuidar ningún utilitarismo para ver claro la geografía, el horizonte, el lente óptico en donde la noción de Discontinuidad se constituye en el elemento central de la propuesta del método arqueológico de Michel Foucault.

En vistas de conseguir nuestro objetivo y hacer una hermenéutica clara y distinta, consideramos pertinente aplicar el método "Para Análisis Argumental de Textos", el cual nos permitió valorar y recorrer una a una las páginas que recorren los textos en el período Arqueológico de Michel Foucault, pues discernimos el peso específico de cada elemento al interior tanto de Las Palabras y las Cosas como de la Arqueología del Saber, en las cuales se encuentra instalada la noción de Discontinuidad.

Ahora bien ¿a qué se refiere y qué se propone nuestra tesis? Describimos, entonces, sintéticamente cada uno de nuestros capítulos: cierto es, que a lo largo de la carrera de filosofía se nos enseña ha contextualizar a todo filósofo, y para tal tarea se nos recomienda

entre otras a Ferrater Mora o bien a Nicola Abbagnano. Sin embargo el problema va más lejos. ¿Por qué? porque tenemos como propósito recomendar nuestra investigación para conocer más de cerca a Michel Foucault, pues me ha resultado harto duro formar sus diversos aspectos: saber en qué año nació y en qué año murió, sus logros académicos, el desarrollo de su pensamiento, a qué campo del saber pertenece su obra, sus aportaciones como algunas de sus ideas principales, cuáles y en qué año fueron escritas sus obras, etc. Y esto no lo encontramos en ningún libro y en ningún Diccionario ni de Abbagnano ni el más actualizado que es el de Ferrater Mora; solo éste le dedica 17 líneas a Michel Foucault, lo cual no nos ha servido de indicador. Así también tenemos el propósito de que nuestra investigación sirva para hincar el diente a la obra Foucaultiana, sudarla, tragaria, sumergirnos en ella, nadar en esas aguas profundas sin miedo, anidando un espíritu científico de aventurero, habitando el asombro. Por todo esto hemos creído que era menester tener como primer capítulo EL PENSAMIENTO Y OBRA DE MICHEL FOUCAULT, el cual nos permitirá introducirnos al pensamiento moderno y actual del siglo XX con Michel Foucault.

En cuanto al segundo capítulo que hemos titulado EL AMBITO PROBLEMÁTICO DE LA DISCONTINUIDAD, es justamente el que nos permite apreciar, ver con claridad el ámbito problemático de la noción de Discontinuidad; es decir, limitar el método de Discontinuidad al análisis de una economía del Discurso. En otras palabras, consideramos que en este capítulo se propone en la historia y en particular en la historia de las ciencias, una nueva manera de hacer filosofía, una nueva forma de quehacer filosófico, una nueva forma de preguntar a la historia; es decir, ¿por qué suplantar a la historia continua, o global por una

historia Arqueológica, Discontinua o General? o sea ¿por qué decir no a la historia continua? ¿por qué voltear la página?, ¿qué interés tiene la historia Discontinua?, ¿cuál es su especificidad?, ¿cuál su uso teórico?, ¿cuál su geografía?, ¿cuál su eficacia en el orden de la historia y en particular en la historia de las ideas? Es este capítulo el que nos brinda pensar, escribir y desplegar la historia arqueológica, la historia discontinua, al renunciar a las nociones más viejas de la tribu, a renunciar a lo dado, a lo que se nos ofrece, a lo institucionalizado.

El tercer capítulo al que he llamado LA DISCONTINUIDAD EN EL ESPACIO DE LA DESCRIPCION ARQUEOLOGICA, nos permite ver, vislumbrar la eficacia y el reclamo de un orden, de un espacio para sí de la historia Arqueológica o bien de la historia discontinua. La suma del capítulo II más este tercer capítulo justifica en esta tesis, que el análisis emprendido por Michel Foucault en la Arqueología del Saber cumple una doble función al interior de su propuesta teórica: en un primer término, la noción de discontinuidad es, implícita y explícitamente, el actor protagónico no sólo de nuestra investigación sino de la Arqueología del Saber. Y en un segundo término damos respuesta intrínseca y ulteriormente al proyecto provocador de Foucault: como es y ha sido LA ARQUEOLOGIA DEL SABER. Es decir, por qué arqueología y no filosofía; por qué saber y no conocer, por qué una Arqueología del Saber viene a sustituir una filosofía de la ciencia. En suma con los capítulos II y III no tan sólo evaluamos los resultados de nuestra empresa, sino que además damos respuesta al por qué de Arqueología del Saber, pues con ella está emergiendo un nuevo discurso para leer la historia, la historia de las ideas y en particular la historia de las

ciencias.

Como cuarto capítulo tenemos la RUPTURA ENTRE LA EPOCA CLASICA Y LA MODERNIDAD EN LA DISCONTINUIDAD DE LOS DISCURSOS. Decíamos al principio de la introducción que el propósito de nuestra investigación es examinar el período Arqueológico de Michel Foucault, el cual va de Las Palabras y Las Cosas a la Arqueología del Saber. ¿Por qué terminar con este capítulo nuestra empresa, nuestra investigación, nuestra ardua tarea, acerca de la noción de discontinuidad? ¿Cuál ha sido el interés por el cuál aquí terminar? ¿Qué encontramos en su máxima obra, Las Palabras y Las Cosas? En primer lugar, y ya lo hemos dicho líneas arriba, porque examinamos el período Arqueológico de la obra Foucaultiana; segundo, justamente porque tanto Bachelard como Foucault recorren el período clásico a la modernidad; es decir, recorre los siglos XVII, XVIII y XIX los cuales nos permiten percibir el horizonte de la discontinuidad, de la ruptura del umbral. Cerramos puertas y ventanas con este capítulo porque -asumiendo un espíritu de asombro y aventurero filosófico- creemos y afirmamos que en las palabras y las cosas emerge la noción de discontinuidad, está la génesis de la noción de discontinuidad y además con la ruptura entre la época clásica y la modernidad se delimita el método de la noción de discontinuidad dentro del análisis de la economía del Discurso.

Ahora bien, cabe señalar en este momento que las referencias bibliográficas las pusimos al final de cada capítulo para que se le facilite al lector la lectura. Tenemos el apartado de las conclusiones, en el cual proponemos los resultados de nuestra empresa. Y por último tenemos el apartado de la bibliografía la cual fue el refugio

estable para articular la emergencia de la noción de Discontinuidad. Sin embargo, nos encontramos con serias dificultades acerca de la bibliografía, pues, todos los estudios y las cuatro tesis registradas en la UNAM sobre Foucault, están dirigidos a nociones como poder, saber, genealogía, verdad, discurso, archivo, etc. En verdad fueron tres los que se preocupan por la noción de discontinuidad. De ahí que nuestra hermenéutica de la noción de discontinuidad sea totalmente innovadora.

Quiero terminar la introducción agradeciendo a mi Asesor de Tesis, el Maestro Rodolfo Cortés del Moral, que me enseñó que Michel Foucault no es solamente La Arqueología del Saber. Y que para hacer una buena hermenéutica no se necesita ir a muchos textos sino ubicarse justo en esos que plantean la problemática. Le guardo gratitud y respeto al Maestro Rodolfo Cortés del Moral, por haber visto en mis dos primeros ensayos sobre Foucault una tesina cuando fui su alumno, en la clase de Seminario de problemas del conocimiento I y II, los cuales se han convertido por su asesoría ahora en una tesis.

C A P I T U L O I

PENSAMIENTO Y OBRAS DE MICHEL FOUCAULT

I.- PENSAMIENTO Y OBRAS DE MICHEL FOUCAULT

1.- Contexto Histórico

Foucault nació en 1926 en Poitiers en una familia de clase media. Su padre médico, lo envió a una escuela católica. Al final de la guerra el joven Michel estudiaba en el Lycée Henri IV en París, preparándose para el examen de ingreso a una de las grandes Ecoles francesas, la Ecole Normale Supérieure. Allí y en la Sorbona estudió con Jean Hyppolite, traductor e intérprete de la Fenomenología del espíritu de Hegel, y también con el historiador de la ciencia Georges Canguilhem y con el futuro fundador del marxismo estructuralista, Louis Althusser. Se graduó como normalien a los veintitrés años, y en el mismo año recibió su diploma en filosofía. Se afilió al partido Comunista pero rompió con él en 1951. En menos de un año Foucault, que también había estudiado formalmente psicología, se volvió hacia la psicopatología, campo en que publicaría su primer libro,

Maladie Mentale et Psychologie (1954). Durante cuatro años enseñó en el departamento de francés de la Universidad de Upsala y después fue nombrado director de los institutos franceses de Varsovia y Hamburgo. Durante su estadía en Alemania terminó su prolongado estudio de la historia de la locura que le valió el doctorat d'étal.

En 1960, pasó a dirigir el Departamento de Filosofía de la Universidad de Clermont-Ferrad en Auvernia, donde permaneció hasta que la gloria lo llevó a París después de la publicación, en 1966 y por el prestigioso editor Gallimard, de *Las Palabras y Las Cosas*, que fue desde su nacimiento un clásico del estructuralismo, entonces en su apogeo. A fines de la década de 1960 enseñaba filosofía en la vanguardista Universidad de Vincennes y en 1970 obtuvo la cátedra de historia de los sistemas de pensamiento en el Collège de France cargo que antes había ocupado Hyppolite. Además de la docencia, Foucault pronunciaba muchas conferencias y mostraba cierta militancia izquierdista.

Foucault nació en 1926 y murió en junio de 1984 en París. Foucault pertenece a la generación de Noam Chomsky (1928), Leszek Kolakowski (1927), Hilary Putnam (1926) y Ernest Gellner (1925). Era un poco más joven que John Rawls (1921) o Thomas Kuhn (1922), un poco mayor que Jürgen Habermas (1929) o Jacques Derrida (1930), pero considerablemente mayor que Saul Kripke (1940). Hay que reconocer que los mencionados constituyen un grupo heterogéneo en el pensamiento contemporáneo, pero son ellos los que, desde mediados de los sesenta y comienzos de los setenta, en muchas formas distintas han modificado el paisaje filosófico hasta el punto de desafiar a la extraordinaria clase de 1900 - 1910, la clase de Popper, Gadamer y Quiné.

Apuntamos que Michel Foucault era muy joven cuando aparece el "Marxismo Occidental". Sus orígenes se remontan a Georg Lukács y Antonio Gramsci, pero sus principales manifestaciones fueron las obras de la Escuela de Frankfurt, en Alemania, y los marxistas existencialistas de Francia después de la segunda Guerra Mundial.

La trayectoria intelectual de Foucault lo mantuvo apartado de los marxistas occidentales, hasta después de mayo de 1968. Se queja de sus profesores de que jamás pronunciaron las palabras "Escuela de Frankfurt", debido a lo cual se vió privado de la oportunidad de familiarizarse con un cuerpo de teoría que pudo haberle sido de gran ayuda en ese entonces.

Al igual que los marxistas existencialistas, Foucault, se mueve en el seno del partido comunista durante los primeros años de la postguerra. A pesar de ello, a comienzos de la década de 1960 Michel Foucault estaba muy interesado en las corrientes de pensamiento estructuralista; tendencia que a Sartre le resultaba inaceptable.

Los sucesos de mayo de 1968 mostraron que era posible una oposición a la sociedad existente, más allá de los confines de las orientaciones marxistas contemporáneas. Durante ese mes nuevos grupos participaron en el movimiento de protesta, grupos que no estaban tradicionalmente asociados con el proletariado. El estallido de protesta fue detonado por los estudiantes, continuado por los artesanos y trabajadores industriales, y apoyado por los jóvenes obreros fabriles, que no constituían un baluarte tradicional de las organizaciones marxistas.

Estos grupos recurrieron a nuevos métodos de acción, tales como las tácticas de provocación, que sirvieron más para poner de manifiesto la debilidad del orden establecido que para derribar el gobierno y adueñarse del poder.

Los carteles e inscripciones murales eran demandas, que implicaban una crítica postmarxista de la sociedad. La ideología de estos textos murales hablaban no sólo en contra del capitalismo sino también de todas las formas no democráticas de organización social. Cuestionaban no tanto la explotación como la alienación. Su mensaje no estaba dirigido exclusivamente a la fábrica, sino que se irradiaba hacia todos los sectores de la vida cotidiana. Reclamaba no solamente una participación igualitaria para todos en los despojos del capitalismo, sino la participación activa y un papel creativo en toda la actividad social.

Para la mayoría de los intelectuales de izquierda, entre los cuales se encontraban Foucault, Deleuze, Guattari, Castoriadis, Lefort, Lyotard, Baudrillard, Morin y Lefebvre, mayo de 1968 constituyó una quiebra en las tradiciones revolucionarias.

Estos intelectuales tomaron la situación con suma seriedad e intentaron revisar el propio pensamiento en función de la nueva exigencia política. Ahora bien, aparecieron acontecimientos como el movimiento feminista, el movimiento de la liberación de los homosexuales, el movimiento de reforma de las cárceles, el movimiento ecologista y antinuclear, distintos movimientos regionalistas y el movimiento de la antipsiquiatría surgieron todos a comienzos de la década de los

70 como respuesta a los sucesos de mayo.

2.- Antecedentes de su pensamiento

El pensamiento de Michel Foucault reclama un espacio para sí entre las grandes epistemologías, entre los grandes movimientos que han marcado nuevos horizontes, pues, con Foucault se nada en aguas profundas al hallarse intrínseca y ulteriormente con el Existencialismo de Martín Heidegger, Jean - Paul Sartre y de Merleau - Ponty; con el marxismo de Althusser, Lukács; con la escuela de Frankfurt de Horkheimer, Jürgen Habermas y de Adorno; con el Estructuralismo Lévi - Strauss y otros; con los Psicoanalistas Lacan, Fromm, Guattari, Marcuse y Deleuze; con el resurgimiento de Hegel con Jean Hyppolite, con los movimientos del Stalinismo en Rusia, el hitlerismo en Alemania, la segunda Guerra Mundial, el derrocamiento del Sha de Irán, como con los acontecimientos en Francia de la década de los sesentas y setentas.

Ahora bien, Foucault alude a Sartre como un tipo de hombre de izquierda, con el cual se identifica: "Si la izquierda existe en Francia, creo que un factor importante para ello ha sido la existencia de un pensamiento y una reflexión de izquierda..., las opciones políticas hechas por la izquierda a partir, por lo menos, de 1960, opciones que han tenido lugar fuera de los partidos... Durante la guerra de Argelia, por ejemplo, dentro de todo un sector de la vida intelectual existió un pensamiento de izquierda sumamente pujante"¹/ Michel Foucault, se ve ahora a sí mismo como un heredero de los marxistas existencialistas que desarrollaron su crítica de izquierda fuera del partido comunista.

En sus obras Vigilar y Castigar e Historia de la sexualidad, Michel Foucault presenta una influencia de Nietzsche en la historia, pues en sus obras proporciona recursos para una crítica contemporánea de las ciencias humanas. Foucault concibe a Sartre y a sí mismo como hijos de Nietzsche, con la diferencia de que Sartre se apartó de la tradición paterna.

Sin duda los ideales teóricos, así como los presupuestos contruidos en el tema que nos ocupa son el ámbito en el que se inscribe Michel Foucault, es debido a la gran influencia, al mismo caminar, al mismo horizonte que abrazó de Gastón Bachelard y de Georges Canguilhem.

3.- El Desarrollo del Pensamiento de Foucault

La tarea de hacer evaluaciones críticas de Michel Foucault resulta harto difícil, ya que su carrera como autor lo muestra cubriendo una variedad sorprendente de tópicos. Pero creemos, siguiendo la tradición filosófica Foucault se manifiesta no como un único Michel Foucault. Sin embargo, lo que sí queremos subrayar y apuntar es que los críticos deben ser primero intérpretes de la obra y sistema de Foucault, para después hacer una justa crítica.

Ahora bien, veamos que algunos comentaristas encaran cambios en la dirección del pensamiento Foucaultiano, pues el mismo Foucault sobre su propio desarrollo ofrece sus propias interpretaciones, con una

honesto autocrítica. Por ejemplo, en 1961 Foucault describió su proyecto en Historia de la locura en la Época Clásica como un análisis de la experiencia: "Debemos de tratar, en historia, a ese punto cero en el curso de la locura en que la locura es una experiencia indiferenciada, una experiencia aún no separada de la división misma"^{2/}

Para el final de la década de 1960, Foucault condenaba todo intento de recuperar un "punto cero" de la experiencia humana^{3/}. Una búsqueda de los orígenes huele a antropologismo, la creencia empírica de una abstracción conceptual denominada "hombre". Ve la lingüística como una ciencia humana que se separa de la suposición de que está descubriendo la esencia del "hombre" al estudiar el lenguaje. La lingüística estructuralista logra percibir que "las cosas adquieren existencia sólo en la medida en que pueden formar elementos de un sistema significativo"^{4/}. Entonces Foucault parece incorporar este nominalismo lingüístico a su propia concepción del método Arqueológico.

A mediados de la década de 1970, Foucault ya no se entiende a sí mismo como teorizando exclusivamente acerca del discurso. Se centra en las prácticas, tanto discursivas como no discursivas. Su tópico central se convierte en lo que él denomina poder-conocimiento. Reflexionando acerca de sus obras anteriores en una entrevista de 1977, observa: " cuando pienso en el pasado, ahora me pregunto de qué estaba hablando yo en la Historia de la Locura en la Época Clásica o en El Nacimiento de la Clínica, si no del poder"^{5/}.

Sin embargo, en 1981, la noción de poder es desplazada. "El

objetivo de mi trabajo durante los últimos veinte años", dice, "no ha sido analizar los fenómenos del poder, ni elaborar las bases de tal análisis"^{6/}. ¿Qué lo reemplaza? En el prefacio de una de sus últimas publicaciones, el segundo volumen de su Historia de la Sexualidad, Foucault sostiene que aquello en lo que siempre ha estado interesado, después de todo es en la experiencia. Admitiendo que su anterior concepción de la experiencia en Historia de la Locura en la Epoca Clásica estaba "flotando", ahora la define especificando tres niveles que él piensa que todo historiador podría estudiar, aunque los niveles corresponden a lo que otros podrían considerar tres periodos distintos de su propio desarrollo^{7/}. Los tres niveles que componen la experiencia humana históricamente concreta son: primero un campo de conocimientos con conceptos, teorías y diversas disciplinas; segundo, una colección de reglas normativas (por ejemplo, aquellas que operan en la distinción de lo permitido y lo prohibido, lo normal y lo patológico, o lo decente y lo indecente); y, tercero, un modo de relación con uno mismo (por ejemplo, por el cual uno se reconoce como un sujeto sexual entre otros). Estos tres niveles pueden hallarse juntos en cualquiera de sus obras, pero el estudio del hospicio se centra en el primero, el estudio de la prisión en el segundo, y los posteriores volúmenes de la Historia de la Sexualidad en el tercero.

4.- El Campo del Saber a que pertenece la obra de Foucault

Aquí nos encontramos ante una gran interrogante, ¿a qué campo del saber pertenece la obra de Michel Foucault; al de la filosofía, al de la historia, al de la teoría política? justamente a todas estas disciplinas, y aún a la crítica literaria, han sido atravesadas por la

trayectoria de sus escritos y sus investigaciones.

La búsqueda intelectual de Foucault se puede examinar en los diferentes focos como la epistemología, la analítica del poder, la historia de las ciencias o de las ideas, en una nueva historia, etc.

Ahora bien, el mundo de habla inglesa sitúa a Michel Foucault como un postestructuralista. Se examinan sus ideas en relación con las de Derrida y Lacan. Sin embargo, si se le sitúa en el postestructuralismo, también existen otras buenas razones para situar a Michel Foucault como una continuación en el apartamiento de la tradición marxista, pues su compromiso político aparece en primer plano en Vigilar y Castigar e Historia de la Sexualidad, en donde pueden interpretarse como una respuesta de Foucault a los acontecimientos de mayo de 1968 en Francia, donde analiza una nueva posición de la izquierda, "...Yo era en ese entonces comunista..."^{8/} en la cual la crítica tradicional del capitalismo y la apelación a la clase obrera quedarán en suspenso. De ahí, que el campo de Saber de sus obras pueda evaluarse como una respuesta teórica a las dificultades del marxismo occidental, para interpretar las rebeliones de la década de 1960 y la nueva formación social surgida posteriormente.

5:- Algunas Ideas Principales

Mark Poster sitúa a Michel Foucault tanto en la teoría sociológica crítica y en el de una nueva formación social, en la cual se sumará David Couzens, quien dirá que el discurso de Foucault, "no sólo se

organiza a sí mismo sino también a las prácticas sociales y a las épocas históricas"^{2/}

Foucault, apoyándose en Nietzsche, elaboró una formulación de la tesis de que la razón está dentro de la historia, tesis central para el marxismo occidental. Mientras que pensadores como Sartre y Marcuse presentaron esta tesis bajo una forma hegeliana marxista, Foucault lo hizo apelando a Nietzsche.

Una de sus ideas centrales es la del "poder", pues en el aspecto genealógico del discurso intenta aprenderlo en su poder de afirmación, por lo cual no se entiende un poder opuesto al de la negación, sino del poder de constituir sectores de objetos. Michel Foucault, no habría de estudiar ya solamente sistemas de exclusión, lo que la razón reprimía, sino que elaboraría, desde entonces, los mecanismos mediante los cuales la razón constituye y configura formas de acción. El poder dejaría de ser una función negativa, excluyente, pasando a ser una formación positiva. Los libros de Foucault aparecidos en la década de los 70 y que versan sobre las cárceles y la sexualidad estarán dedicados a esto.

En cuanto a otra idea se encuentra la de genealogía, la cual registra el surgimiento y el crecimiento de las instituciones sociales, así como las técnicas y disciplinas científico-sociales, que refuerzan específicas prácticas sociales. Michel Foucault como genealogista permite que sus historias cuenten su propia historia.

Ahora bien, con respecto al Iluminismo, Foucault, en sus últimos años estaba fascinado con el pequeño ensayo de Kant, "¿Qué es el iluminismo?". En lugar de atacar los esfuerzos que Kant hace ahí, Foucault identifica ese ensayo como origen de la tradición crítica que forma su propia herencia. Esta tradición inquiere acerca de los rasgos específicos del presente que nos hacen distintivamente lo que somos. Admitido esto, Michel Foucault concluye una conferencia (traducida de un curso inédito de Foucault; una transcripción reelaborada de 1983, publicada en Magazine Littéraire No. 207, mayo de 1984, p. 39) "Me parece que la elección filosófica a la que nos hallamos enfrentado en el presente es ésta: podemos optar o por una filosofía crítica que se presenta como una filosofía analítica de la verdad en general, o por un pensamiento crítico que tome la forma de una ontología de nosotros o una ontología del presente. Esta última forma de filosofía, de Hegel a la Escuela de Frankfurt pasando por Nietzsche y Max Weber, ha fundado una forma de reflexión en la que he tratado de trabajar"¹⁰/

Ahora bien, terminamos apuntando que con la Arqueología del Saber, Foucault reclama para sí un espacio nuevo para la episteme, pues una de las tantas ideas es que Michel Foucault presenta en toda su carrera la investigación continua de cómo los seres humanos se constituyen en sujetos y cómo se tratan unos a otros en tanto objetos.

En cuanto al arqueólogo, Foucault, nos dirá que el arqueólogo no puede criticar discursos pasados o presentes apelando a la verdad y a la falsedad. La arqueología está diseñada para evitar el supuesto progresista de la necesaria superioridad de teorías posteriores sobre las anteriores. El método del historiador consistiría en que la ar-

queología evita la visión científico-realista de que esta superioridad es el resultado del deliberado reemplazo de la teoría falsa anterior por una posterior verdadera en una progresión acumulativa hacia un cuadro más claro de las cosas tal como son realmente. O bien como dice Ian Hacking, Foucault, "es hábil en la reorganización de los acontecimientos pasados para repensar el presente. De modo atrayente, transforma en duda o caos verdades familiares"^{11/}

6.- Otras Aportaciones

Los últimos trabajos de Michel Foucault escritos desde 1968, como son Vigilar y Castigar e Historia de la Sexualidad y muchos otros trabajos más breves, contienen algunos avances importantes en lo referente a la teoría social y a la concepción de la historia social.

Cierto que la política de Foucault puede ser ambigua; sin embargo, sus obras ocupan una posición provechosa para la teoría crítica, pues aportan módulos de análisis que contienen elementos teóricos que, si se les interpreta bien, abren orientaciones nuevas para la teoría crítica. Tal es el caso del ensayo "Modo de información" de Mark Poster, en el cual dice: "he creído necesario analizarlo... para iluminar los avances teóricos que encuentro en la obra de Foucault y para contrarrestarlos con las tradiciones de teoría crítica basadas en el concepto de "modo de producción"^{12/}

La utilidad de los escritos de Michel Foucault, para un tipo de historia social, constituyen uno de los temas fundamentales de su obra.

Foucault no alcanzó nunca la posición de celebridad a que llegó Sartre; sin embargo, a partir de 1970 comenzó a propugnar a favor de las causas de distintos grupos de oposición a escribir ensayos políticos para La Nouvel Observateur. Habló en favor de la reforma carcelaria y de los derechos de los homosexuales, apoyó el movimiento de la antipsiquiatría y el movimiento feminista; analizó la importancia de la revolución que derrocó al Sha de Irán. Durante estos años Michel Foucault fue quizás el intelectual más eminente y ampliamente conocido que participó de la política de izquierda.

Michel Foucault ofrece a los historiadores un nuevo marco para estudiar el pasado (conocimiento-poder); un nuevo equipamiento de métodos para hacerlo (arqueología y genealogía), y una nueva concepción de la temporalidad (discontinuidad).

7.- Sus Obras

Su trabajo inicial de Michel Foucault es Enfermedad Mental y Personalidad (1954); en él debe mucho a Ludwig Binswanger, un psicólogo que, por su parte, tomó mucho de Martín Heidegger. Ahora bien, su segunda obra significativa es Historia de la Locura en la Época Clásica (1968); ésta estaba animada por una crítica de la razón occidental que no desentonaba del anticientificismo de Sartre y Merleau-Ponty.

La carrera intelectual de Foucault transcurrió paralelamente a la de los marxistas existencialistas hasta comienzos de la década de 1960. En ese momento discrepa radicalmente de Sartre, considerando su

propia posición como la antítesis de todas las filosofías de la conciencia, incluido el existencialismo sartreano. Ahora bien, en este periodo aparecen: El Nacimiento de la Clínica (1963) aunque publicada en 1969; Las Palabras y las Cosas (1966) y Arqueología del Saber (1969). Estas obras se oponen a posiciones como las de Sartre, que se basan en una teoría del sujeto.

Su discurso inaugural en el College de Francia fue El Orden del Discurso en el que comenzó a insistir en la conexión que existe entre la razón y el poder, pues en él hablaba del apoyo institucional a la voluntad de verdad e insistió en el modo como el conocimiento es usado en la sociedad: Foucault definió sus estudios futuros como genealogías del discurso en las cuales éste tenía que ser entendido como distintas formas de poder.

Ahora bien, en su libro titulado Las Palabras y Las Cosas presenta el interés estructuralista por el lenguaje y su autonomía, cediendo el lugar a una categoría no bien definida pero sugerente: la del "discurso práctica", en la que presupone la interacción de razón y acción. No existe un lenguaje inocente cuyos mecanismos internos sean un paradigma científico que pueda servir de modelo para el análisis social. Para Foucault, el lenguaje organizado como discurso está siempre asociado con formas de disciplina, y las distintas disciplinas actúan sobre grupos de seres humanos y a la vez regulan la formación del discurso.

Dreyfus y Rabinow acentúan, la diferencia entre insistencia casi estructuralista durante la década de 1960 sobre la autonomía del

discurso en las Palabras y Las Cosas (1966) o la Arqueología de Saber (1969), y su foco postestructuralista en la década de 1970 en su obra Vigilar y Castigar (1975), acerca de cómo las prácticas sociales condicionan el discurso cognoscitivo. Pues Vigilar y Castigar sorprendió a muchos porque parecía admitir que el discurso no constituía la realidad social. En cambio en él se demuestra que el conocimiento discursivo se produce al servicio de un poder social en expansión que penetra en forma creciente las instituciones modernas como cárceles, ejércitos, escuelas y fábricas. Se reconoce ahora que el discurso es en sí mismo una práctica social.

En Historia de la Sexualidad, tomo I, Foucault sugiere que el sexo no es un dato biológico, en el cual de alguna manera se insertan los tipos de sexualidad como resultado o del modo en que se forma la personalidad individual o de lo que se permite culturalmente. Michel Foucault nos enseña a pensar diferente en cuanto a la sexualidad, sugiriendo que sólo en tiempos recientes ha parecido necesario pensar en los seres humanos, como si su posesión de ciertos órganos determinará su género y conducta o como si la sexualidad y la personalidad estuvieran totalmente condicionadas por particulares orientaciones en cuanto a cómo se usan esos órganos.

En los tomos II y III de La Historia de la Sexualidad, Foucault va más allá de esta crítica de la idea moderna de sexualidad, para estudiar cómo el autoentendimiento sexual ha sido diferente en el pasado.

REFERENCIA BIBLIOGRAFICAS

1. Poster, Mark. Foucault. El Marxismo y la Historia
Paidós, Buenos Aires, 1984, p. 20
Sacado del original "INTERVIEW WITH
Michel Foucault, Telos No. 55 primavera
de 1983 p. 210 Georges Paulet.
2. Foucault, Michel. Historia de la Locura en la Época
Clásica. Vol. 1 F.C.E. México 1987, p. 71
3. Couzens, David. Foucault. Nueva Visión, Buenos Aires,
Argentina 1988, p. 8
4. Foucault, Michel. Las Palabras y Las Cosas. Siglo XXI.
México, 1984, p. 382
5. Couzens, David. ob. cit. p. 9
6. Foucault, Michel. La Microfísica del Poder. La Piqueta,
Madrid, España. 1992, p. 115
7. Couzens, David. ob. cit., p. 11
8. Foucault, Michel. La verdad y Las Formas Jurídicas
Gedisa, México, 1984. p. 148
9. Couzens, David. Foucault. Nueva visión, Buenos Aires,
Argentina. 1988, p. 11
10. Ibidem., p. 30
11. Ibidem., p. 35
12. Poster, Mark., ob. cit., p. 10

CAPITULO II

EL AMBITO PROBLEMÁTICO DE LA DISCONTINUIDAD

II.- EL AMBITO PROBLEMATICO DE LA DISCONTINUIDAD

1.- La Discontinuidad ante las Renuncias de las Nociones más Viejas de la tribu. La Renuncia ante lo institucionalizado.

Cierto que con Michel Foucault la historia arqueológica frente a la historia tradicional, cobra importancia porque, por fin, se ha liberado de lo que ha constituido la filosofía de la historia y de las cuestiones que desde siempre ha planteado. La Arqueología del Saber es un tipo de práctica que oculta otra forma de conceptualizar la historia de la ciencia o bien la historia general que ocultaba otro objeto y otra manera de construir su objeto.

Ahora bien, la noción de discontinuidad nos va hacer renunciar a una serie de evidencias que desde siempre han organizado la percepción que tenemos de la historia de las ciencias; es decir, nos va hacer

renunciar a las nociones más viejas de la tribu, nos va a hacer renunciar a la noción de tradición e influencia de desarrollo o de evolución, y a la idea de mentalidad o espíritu, a la de sujeto o de obra, así como a la idea de la historia como continuidad.

La noción de discontinuidad reclama un espacio para sí, pues su uso teórico dibuja la geografía de la renuncia ante lo dado, la renuncia ante lo institucionalizado. La noción de discontinuidad, de hecho, es una invitación a psicoanalizarse, de no seguir pensando en la tradición lineal de continuidad. La discontinuidad nos pide que nos rehagamos otra cabeza, y para empezar una cabeza histórica.

La tradición gritará que se asesina a la historia cada vez que un análisis histórico utilice de manera manifiesta las categorías de la discontinuidad y de la diferencia, las nociones de umbral de ruptura y de transformación, la de descripción de las series, mentalidad, espíritu de la época, documento y obra, autor y sujeto. Sin embargo, es lo que está puesto en juego y es la tarea ardua a la que nos invita Michel Foucault, pues nos dice: "tengo el propósito de no descuidar ninguna forma de discontinuidad, de corte, de umbral o de límite. Tengo el propósito de descubrir enunciados en el campo del discurso y las relaciones de que son susceptibles" 1/

a) La categoría de Discurso

Es menester empezar por la categoría de discurso para ver claro el horizonte, la geografía de la noción de discontinuidad.

Ahora bien, Foucault con la categoría de discurso tiende a ini-

ciar el proyecto de un materialismo incorpóreo y por incorpóreo -que es una frase provocadora de Foucault, sin duda- se entiende la eficacia de un orden en el cual se construye el sujeto en tanto que instancia de significación.

La existencia del discurso sólo se ve por su eficacia, por sus efectos de significación; estos efectos consisten efectivamente en crear la conciencia del sujeto en tanto que instancia que soporta este orden. Colocarse en el nivel del discurso, nos permite conocer de qué forma se han dicho las cosas en las distintas etapas que ha recorrido la humanidad, para saber acerca de su eficacia o su ineficacia; en este nivel no se diferencia un tanto lo que es verdad y lo que es mentira en un sentido epistemológico científico, sino porque en ese sentido la ciencia descubriría a la ideología y para la arqueología del saber la ideología es un discurso eficiente lo ha sido en las configuraciones que de ellas se hacen a través de las distintas etapas que ha recorrido la humanidad de ahí que este grado de eficacia y alcance y del discurso en un momento dado sea la base del materialismo incorpóreo del que habla la Arqueología del Saber.

Foucault afirma que la arqueología se mantiene al nivel del discurso en función de las cosas y no lo atraviesa, es decir, se va a mantener al nivel del discurso, pues la arqueología se va a preguntar ¿cómo al interior de las prácticas discursivas se constituyen las condiciones de inteligibilidad que hacen emerger un objeto? La noción de objeto va aparecer como una noción que hay que interrogar. ¿Qué quiere decir la formación de objetos? significa que el objeto desde el punto de vista empírico se ofrece inmediatamente y supone que

el objeto no era antes y no será después, sino sólo emerge en un espacio, en una superficie, en un soporte discursivo cuya formación, cuya integración había que averiguar, sin duda esta idea de no atravesar el discurso en busca de otra cosa, es lo que significa que la arqueología se mantiene a nivel de discurso en función de las cosas.

Foucault señala que el discurso es real, su clase de realidad tiene la característica de di-bujar, de enturbiar la geografía espontánea de los seres; porque es un ser que no es una cosa sin embargo es eficiente, es intangible pero eficiente. Es real en el sentido que su eficacia se ve por sus efectos y, sin embargo, este orden no es representación de cosas, no es reproducción de experiencias; el discurso es más bien el orden capaz de ordenar la experiencia, de permitirnos de orientarnos en el ámbito de la experiencia, de darnos la posibilidad de ingresar en un espacio e interrogarlo; insertados en el orden del discurso nosotros nos enfrentamos a la cosa, y entonces la cosa devenía una cuestión que tenía sentido; que podía ser interrogada y aquí Foucault va a desprender una serie de categorías, de nociones epistemológicas a partir de las cuales afirmará la primacía del discurso o la primacía de la teoría, la predominancia que la teoría va a tener sobre lo real en cuanto a función de conocimiento. En resumen, colocados en el orden del discurso la arqueología nos invita a ver a partir del discurso podemos interrogar, y esa interrogación siempre está estructurada por un conjunto de elementos discursivos, a partir de los cuales lo real devenía inteligible, aprehensible, comprensible.

La arqueología no busca observar hacia otro lugar; sino de buscar las cosas detrás del discurso y que esa operación es más rentable que

detenernos en el discurso. La arqueología no cree que hay que mirar a otro sitio, sino al sitio donde se habla y se dice la cosa. La arqueología, dice Foucault, se mantiene en la rubosidad del discurso, en la superficie del discurso, en las condiciones de las que se enuncia, de ahí que la arqueología va a estar plagada de conceptos que parecen casi lingüísticos, aunque no son lingüísticos: formaciones discursivas, formación de los objetos, formación de los enunciados, etc. todas estas categorías tienden -dice Foucault- a colocarnos justo en ese nivel del discurso. Foucault va a mostrarnos todo un andamiaje aparentemente lingüístico en realidad orientado al discurso, para permitirnos plantear justamente ¿cuál es la materialidad de ese elemento que llamamos discurso, cuál es su espesor, cuáles son sus reglas constitutivas? La arqueología pues, no busca detrás de las cosas, no busca detrás del discurso y no quiere atravesarlo; quiere ver cómo se constituye, cómo se organiza, cuál es su regla de articulación, en resumen la arqueología se sitúa en la materialidad del discurso, considera al discurso como un ente material, eficiente, ordenador, estructurante, es a partir del discurso como se estructura la percepción de la cosa y ahí nos invita acampar la arqueología.

b) La Historia como Discontinuidad

- 1) Renuncia de lo continuo y emergencia de la noción de Discontinuidad.

Era menester empezar con el orden del discurso justamente, porque este orden tiene como característica el hacernos renunciar a una serie de evidencias que desde siempre, han organizado la percep-

ción que tenemos de la historia de las ciencias. Colocados en el orden discursivo, esta sola colocación, el sólo hecho de plantearlo en ese nivel y considerarlo un ente material. Este orden tiene como característica el hacernos renunciar a una serie de evidencias que desde siempre han organizado la percepción que tenemos de la historia de las ciencias.

1.- La primera cosa que la arqueología nos va hacer es invitarnos a una serie de renunciaciones de categorías que nos son familiares y que Foucault recorre una a una. La primera y que debemos subrayar es que la arqueología nos va hacer renunciar a la idea de la historia como continuidad. La arqueología nos va ha pedir que renunciemos a la idea de que la historia y en particular la historia de las ciencias, está caracterizada por la noción de continuidad.

2.- Al inicio de la Arqueología del Saber, Foucault, plantea una discusión contra cierto tipo de historia que considera que se pueden describir largos lapsos de tiempo y concatenar los sucesos, por una serie de conceptos o por una serie de nociones de índole sumamente abstracta o general. La segunda cosa con la que la arqueología va tener que enfrentarse, va a ser con la idea de que la historia de las ciencias está dominada por la noción de continuo. Al contrario la arqueología va a plantear, que lo que predomina, lo que domina en la historia y sobre todo de las ciencias es la noción de Discontinuidad.

Ahora bien, la noción de Discontinuidad nos va invitar a renunciar a ideas como tradición, como mentalidad, como época; porque ninguna de ellas caracteriza ninguna unidad, ninguna entidad, que

podiera organizar en un lapso de tiempo la historia de las ideas, "... esas disciplinas que se llaman historia de las ideas, de las ciencias, de la filosofía, del pensamiento, también de la literatura, en esas disciplinas que, a pesar de su título, escapan en gran parte al trabajo del historiador y a sus métodos, la atención se ha desplazado, por el contrario, de las vastas unidades que se describían como "épocas" o "siglos", hacia fenómenos de ruptura. Por debajo de las grandes continuidades del pensamiento, por debajo de las manifestaciones masivas y homogéneas de un espíritu o de una mentalidad colectiva por debajo del terco devenir de una ciencia que se encarniza en existir y en rematarse desde su comienzo, por debajo de la persistencia de un género, de una forma, de una disciplina, de una actividad teórica, se trata ahora de detectar la incidencia de las interrupciones"^{2/}.

Los historiadores dice Foucault, durante mucho tiempo se han colocado en la idea, de que se pueden describir largos lapsos de tiempo y que hay alguna entidad tan abstracta, como se quiera, que se llame espíritu de la época o mentalidad, que organizaría toda la dispersión, que de alguna manera le daría unidad a todo un largo lapso de tiempo y a todo un conjunto de ideas aparentemente dispersas, que en realidad se remitirían a lo mismo.

3.- La arqueología en tercer lugar nos va a permitir invitarnos a renunciar a la noción de continuidad y plantearnos en el terreno de la Discontinuidad, de las diferencias. La idea de mentalidad remitiría, de acuerdo con Foucault, al hecho que detrás del discurso habría una especie de espíritu de la época. Este espíritu organizaría incluso al discurso, colocándose a su nivel del discurso tomando la noción de

episteme - la cual va a sufrir varias transformaciones a lo largo de la obra de Foucault - en lo cual Foucault, insistirá en las condiciones en que algo que se puede decir en una cierta época, no dependan de ningún espíritu, ni de ninguna mente, ni de un logos; depende de las organizaciones discursivas tal como existen, las cuales permite formar ciertos objetos. La noción de mentalidad parecería remitir a algo que trasciende al discurso, que lo atraviesa, que se expresa en él. Mientras la noción de discurso en la arqueología tiende a hacer pensar esa entidad como existente. Al hablar de un cierto objeto, éste sólo emerge, solo aparece en condiciones de formación discursiva que tenemos que explicitar.

Ahora bien, en la Arqueología del Saber, en la introducción, Foucault menciona a Bachelard en cuanto actos umbrales epistemológicos, lo cual nos permitirá apreciar esta idea de continuidad-discontinuidad. Pues Foucault bajo el lente de Bachelard nos permite hacer la hermenéutica de noción de discontinuidad. Bachelard influye en Foucault en tal sentido que éste articulará el discurso de la discontinuidad en ese espacio llamado La formación del espíritu científico el cual nos permitirá relacionar así como describir la noción de discontinuidad Foucaultiana. De ahí que Bachelard nos permita ver con claridad en su obra antes citada la noción de discontinuidad Foucaultiana, pues con Bachelard descubrimos en varios ejemplos de esta noción. El primer ejemplo es que el Abate Poncelet va escribir sobre el trueno, estamos situados en el siglo XVIII y el Abate Poncelet dice: "Al escribir sobre el trueno, mi principal intención ha sido la de moderar, en cuanto sea posible, las incómodas impresiones que este meteoro acostumbra ejercer sobre una infinidad de personas de

toda edad, de todo sexo y de toda condición. ¿A cuántos he visto pasar los días entre violentas agitaciones y las noches entre mortales inquietudes?" ^{3/}. Mi principal objeto dice el Abate Poncelet al escribir este libro ha sido justamente tranquilizar a estos espíritus, estos espíritus, que se agitan. La pregunta de Foucault empezaría a formularse a partir de estas cuestiones; estamos en el siglo XVIII y se va hablar del trueno: ¿qué continuidad se podría empezar a establecer entre la reflexión del Abate Poncelet y el pensamiento científico moderno? ¿Qué hilo uniría esta reflexión del Abate Poncelet con la ciencia moderna? Aparentemente ninguno; parece un texto sacado de ciencia ficción y por lo tanto es de ciencia.

Apreciemos otro ejemplo: Si pensamos en el registro de la medicina ¿qué diríamos de esto?: El señor de la Chambre ha escrito un libro sobre la digestión y se lo dedica a Richelieu; estamos en el siglo XVII "Sea como quiera, Monseñor, es una cosa cierta que os debo los conocimientos que he adquirido en esta materia" (sobre el estómago). Y he aquí de inmediato la prueba: "Si yo no hubiera visto lo que usted hizo en Francia, jamás me habría imaginado que existiera, en el cuerpo un espíritu que pudiera hablar las cosas duras, endulzar las amargas y unir las diferentes; que finalmente pudiera derramar el vigor y la fuerza por todas partes, dispensándoles tan exactamente todo lo necesario". Así el estómago es una especie de Richelieu, primer ministro del cuerpo humano" ^{4/}. Se ve claro lo que está diciendo efectivamente: si yo no hubiera imaginado que hay una cierta viscera tan sabia, que las cosas duras las habla, todo lo distribuye, todo lo logra consumir todo lo convierte en energía. Ante tal cuestión nos preguntaríamos ¿Qué unidad, qué identidad podría ligar esta reflexión

con la medicina de hoy? Ante estas dos consideraciones la pregunta que se hace Bachelard es: ¿cabría en un libro científico hoy? ¿Qué libro de física o de medicina empieza así? Estos dos discursos que aparecen en los libros de ciencia que Gastón Bachelard recorre nos muestra una primera sorpresa, es decir, aparentemente la reflexión científica en los siglos XVII y XVIII obedece a otro tipo de mecanismos de formación de objetos, que ya no coinciden, que ya no entran efectivamente en un tratado científico moderno. Aparentemente estos dos registros no tienen solución de continuidad, para lo que hoy hace la ciencia moderna. La arqueología arranca hablando de actos umbrales epistemológicos. La arqueología consiste en hacernos sentir que eso que se está diciendo de la medicina en el siglo XVII y de la física en el siglo XVIII no tiene solución de continuidad con la ciencia moderna. El problema va a ser, entonces, no pensar lo que une esa reflexión con la ciencia de hoy, sino lo que la distingue, lo que la separa, en qué condiciones efectivamente emerge un cierto saber y, por ejemplo, se le puede dedicar un libro a Richelieu.

4.- La cuarta cosa a la que nos invita, pues, la arqueología consiste en renunciar a la idea de continuidad, a la idea de que la noción de medicina o la palabra medicina serviría para concatenar todos los discursos tan diferentes, tan diversos, tan separados y sin embargo, nosotros creeríamos que de un modo u otro tiene algún lazo que podríamos seguir, la arqueología, pues, no se va a plantear en el terreno de la continuidad, no va a buscar un hilo conductor que nos traería desde las primeras reflexiones hasta las últimas. Más bien, la arqueología va a intentar descubrir en qué se distinguen unos de otros estos enunciados; por qué es posible dedicar un libro a Richelieu en

el siglo XVII sobre medicina; Qué ha permitido que efectivamente sea un saber. La primera idea, pues, es no continuar con la idea de continuidad. La primera renuncia a la que nos lleva la arqueología del saber es a no continuar con la idea de que un hilo conductor tan abstracto como se quiera, tan sutil como se busque, de alguna manera uniría a todas estas reflexiones. A lo que nos invita la arqueología es a que acampemos en la diferencia, situándonos en la separación. Mostremos en que no es asimilable a nuestra ciencia. Veremos entonces, que uno y otro son objetos constituidos en discursos diferentes cuyas reglas de formación hay que explicitar, cuyas condiciones de aparición tenemos que ver claro.

Insistamos un poco más sobre la cuestión de la Discontinuidad. En el libro de Bachelard de la Formación del Espíritu Científico, se plantea que durante un tiempo se estudia la fermentación como una parte de la digestión y se asimila a la digestión, y un médico de la época sugiere lo siguiente: "En vista de la fermentación ácida de la leche en el estómago, hay interés en acelerar la digestión, y como la digestión es esencialmente un movimiento, el doctor Macbride llega a aconsejar "que se haga hacer ejercicio a los niños de pecho". En efecto ¿no se activan las mezclas y las fermentaciones agitando los frascos? Sacudid pues a los lactantes después de cada mamada".^{5/} Si efectivamente una fermentación se acelera agitando el frasco, entonces cuando un niño agarre y mame, lo agitamos y la digestión se acelera. Detengámonos en la sorpresa y preguntémosnos pues, en lo que nos dice la arqueología: Cómo se puede encontrar un hilo conductor de la afirmación del Doctor Macbride en la pediatría moderna, qué solución de continuidad nos presenta. O bien como se plantea en el libro de Fou-

cault de Las Palabras y las Cosas: que los animales se distinguen entre los que se agitan como locos y los que pertenecen al emperador y otro sujeto dice que los animales se dividen en vertebrados e invertebrados. La cuestión sería: ¿Se trata del mismo sujeto? ¿Se trata del mismo objeto? ¿Qué hilo los une? Más bien cabe señalar, lo que Bachelard dice "... pues solamente en nuestros días es cuando podemos juzgar plenamente los errores del pasado espiritual"^{6/} y además "al volver sobre un pasado de errores, se encuentra la verdad en un verdadero estado de arrepentimiento intelectual. En efecto, se conoce en contra de un conocimiento anterior"^{7/} por consiguiente, el problema del conocimiento científico -parafraseando a Bachelard- se debe plantear en términos de obstáculos, de la diferencia, de la Discontinuidad.

Veamos al Cosmopolita hablando sobre el mercurio "El Cosmopolita durante mucho tiempo designa al mercurio" flagelado y excavado": "Dime quién está en tu centro y no te atormentaré más". En ese interior "en el centro de los menores átomos de los metales se encuentran las virtudes ocultas, su color, su tinte". Se ve claramente que las cualidades sustanciales se piensan como cualidades íntimas. El alquimista, en la experiencia más que informaciones, recibe confidencias"^{8/}. Y en efecto, el alquimista asegura que el mercurio es un elemento voraz, sexualmente muy febril; le ponemos mercurio a cualquier cosa y éste, que es sexualmente muy violento, inmediatamente lo aborda y lo agrede sexualmente. Según el cosmopolita lo característico del mercurio es esta voracidad sexual, por eso quiere flagelarlo, por eso quiere que le digan quién es, qué hay en su centro. Entonces, pues, la arqueología pretende colocarnos justamente en la sorpresa de darnos cuenta que

estos objetos a los que se está refiriendo el siglo XVII y XVIII, no son los mismos objetos; y que si queremos pensar la historia de una idea o la historia de un concepto, la historia de una ciencia, lo que conviene no es una continuidad, sino una separación, una fragmentación. A esto se refiere la idea de actos umbrales epistemológicos.

La arqueología, pues, tiene como perspectiva la idea de enfrentarse a la "historia continua" y subplantarla por una historia discontinua, por una historia de la separación, por una historia de los umbrales, de los actos, de las modificaciones, de las transformaciones. Lo que la arqueología va intentar pensar es no qué une todas estas ideas, ni la noción de mentalidad, sino qué la separa, qué la distingue, cómo emerge una y se opone a otra e impide el surgimiento de otra.

ii) La noción de documento.

Se ve entonces que esta historia Discontinua, tiene como característica revisar -dice Foucault- la noción de documento, porque al documento no se le va interrogar para ver qué oculta o qué dice malamente. Los historiadores dice Foucault suelen tomar un documento y lo interrogan para ver qué es lo que dice finalmente, no lo que dice aparentemente, sino lo que oculta. ¿Cuál era su sentido oculto piensa un historiador? tomar un documento es interrogarlo, para ver cuál era su fundamento, fundamento que no necesariamente es explícito. Toda la historia -dice Foucault- ha tratado los documentos como signos que ocultarían un orden que de alguna manera tendríamos que alcanzar. La arqueología, dice Foucault, trata al documento como Monumento ¿Qué

quiere decir? quiere decir tomémoslo no como algo que nos presentaría una cara que habría que decifrar; el conocimiento no es desciframiento, el conocimiento es más bien interrogación sobre la forma en que estos elementos pueden emerger. A un monumento hay que localizarlo, no hay que descifrarlo.

Frente al texto Foucault no pretende encontrar algún sentido oculto que éste tendría como rubosidad que opacar; no se trata de decodificarlo; la arqueología no toma el discurso para decodificarlo, toma al discurso para ver cuáles son sus reglas de organización, cuál es su especificidad, en qué un enunciado se separa de otros y por qué aparece. no se va a preguntar por el documento como signo de otra cosa, se va a preguntar por el documento como monumento, es decir, como aparición de algo cuya regla de explicitación pueda ser descrita. "En nuestros días -dice Foucault- es lo que transforma los documentos en monumentos, y que, allí donde se trataba de reconocer por su vacío lo que había sido, despliega una masa de elementos que hay que aislar, agrupar, hacer pertinentes, disponer en relaciones, constituir conjuntos"^{2/}

La arqueología, pues, no toma al discurso como signo, no busca detrás del discurso ninguna transparencia, no interroga un libro para ver qué es lo que oculta, cuál era su sentido último; lo interroga para ver cuáles son sus reglas de formación, por qué los objetos de los que habla son objetos dables a la discusión, cuáles son las reglas que lo constituyen, cómo se ordena. La cuestión, es no buscar nada detrás ni del enunciado ni del discurso, sino tratar a ese objeto que nos vamos a referir como un objeto que habría que localizar, qué

habría que precisar en términos de su constitución. Foucault dice: "El documento no es, pues, ya para la historia esa materia inerte a través de la cual trata ésta 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" ^{10/} y dice también "El documento no es el instrumento afortunado de una historia que fuese en sí misma y con pleno derecho memoria: la historia es cierta manera, para una sociedad, de dar estatuto y elaboración a una masa de documentos de la que no se separa" ^{11/}

Insistamos un poco más del documento como monumento: tomemos los enunciados que hemos presentado del libro de la Formación del espíritu científico de Gastón Bachelard: una vez que el infante ha acabado de mamar agítesele, para que fermente, para que digiera". ¿Qué haríamos con un texto como éste? Un historiador trataría de atravesarlo, trataría de preguntarle ¿Cuál es el sentido último de esta agitación del lactante? ¿Qué mentalidad de la época hace que un lactante sea agitado? un historiador quizá preguntaría: ¿Cuál es el sentido detrás de esto aparente? debe de haber un tipo de racionalidad detrás de la cosa. Un historiador tomaría en ese momento el texto como documento, como signo de otra cosa. Buscaría de alguna manera la medicina o el espíritu médico del siglo XVII y diría que el espíritu médico del siglo XVII está ahí detrás de esta afirmación aparentemente extraordinaria, aparentemente extravagante. La arqueología no hace ese gesto; la arqueología toma al texto tal como lo acabamos de ver y no se interroga ¿cuál es el sentido que oculta? ¿cuál era el espíritu médico de la época? son preguntas que no se hace la arqueología. La arqueolo-

gía se hace las preguntas ¿por qué el discurso médico habla de esta manera? ¿cuáles son las reglas de constitución que hacen que el discurso médico se refiera al lactante como un vaso agitable?

La cuestión que la arqueología se propone no es atravesar el documento para ver cuál era el espíritu o la racionalidad o la idea que ocultaba; se detiene más bien en el texto y se pregunta ¿qué reglas de formación discursiva están funcionando que llevan a este sujeto hablar del lactante como vaso agitado? Al cosmopolita, la arqueología no le va a preguntar ¿qué era lo que ocultaba esta pasión que tú tenías por el mercurio? ¿qué habría detrás de tú psiquismo? no se trata de saber cuál era la mentalidad del cosmopolita; para la arqueología se trata de saber: ¿qué reglas de constitución del discurso alquímico hacen que de improviso un metal sea tan sexualmente violento? La arqueología se va a situar preguntando: ¿Y cómo la alquimia ha logrado asociar el predicado sexual a ciertos metales? ¿qué tipo de discurso se ha instaurado? ¿cómo ha sido posible que el cosmopolita se refiera a este objeto? No es que el cosmopolita sea un químico que todavía no ve claro, sería un error, sería un error pensar que la química moderna consiste en desechar toda esa idea sexual y quedarse con los metales o con los elementos tal como los conocemos.

La arqueología nos invita ver en qué la química y la alquimia son dos organizaciones discursivas que permiten referirse de un modo u otro a los objetos a los que se refieren; cuáles son las reglas por las cuales emerge este objeto el elemento o el mercurio sexualmente voraz. La arqueología no habla del documento como signo; habla del documento como monumento, es decir, como algo cuyas reglas de consti-

tución podemos describir o explicitar; no busca el sentido detrás del discurso, sino busca la organización contextual, textual del discurso. La arqueología se sitúa a nivel del discurso no para preguntarle por su sentido último, sino para preguntarle por sus reglas de concatenación, por sus reglas de aparición.

Trata un texto, trata un documento no como signo, como pantalla destinada a ocultar alguna cosa; no lo trata como un discurso cuyo sentido habría que develar. La arqueología no es una hermenéutica; la arqueología se coloca más bien al nivel del discurso y se pregunta por sus condiciones de constitución, por la manera que el discurso tiene por organizar sus enunciados, por el tipo de predicados que asocian determinados sujetos, por el tipo de objetos de lo que es capaz de hablar: no se pregunta si un texto vendría a tener un corazón oculto, cuyo trabajo filosófico consistiría en escarbar; trata más bien detenerse en el discurso y de plantear cómo está organizado, de qué objetos puede hablar, qué predicados le asocian tales objetos, cuáles son sus reglas de concatenación, por qué se sigue que el mercurio es sexualmente voraz en su febrilidad; por qué hay que agitar al niño una vez de que se habla de digestión, qué relación hay entre fermentación y digestión; cómo se pasa de la experiencia de agitar un frasco a la experiencia de agitar un niño. Esto es lo que el discurso va intentar desde el punto de vista de la arqueología explicitar.

iii) Por qué Decir No a La Historia Continua.

Ahora bien, desde el punto de vista de la arqueología se van a multiplicar las inrrupciones, se van a multiplicar las diferencias. La

arqueología no busca un hilo conductor; lo que va a multiplicar va a ser la dispersión, va a ser la desigualdad; no se va a preguntar qué es lo que une la mirada médica desde el siglo XVIII hasta nuestros días, sino cuáles han sido las escansiones, cuáles han sido las diferencias, cuál ha sido la dispersión. Esta historia, más bien es una historia de la separación, del corte y no de la identidad, es una historia de la discontinuidad y no de la continuidad. La arqueología prefiere voluntariamente hablar de diferencias, prefiere voluntariamente hablar de dispersión que de unidad.

Cuando encuentra un objeto o un concepto: concepto de valor en economía, por ejemplo, no se va a preguntar cómo el concepto de valor ha perdurado desde Petty hasta Marx; se va a preguntar, más bien: ¿cuáles han sido las transformaciones del concepto de valor desde Petty hasta Marx? ¿en qué Petty no es el mismo que Bardón y no es el mismo que los fisiócratas? ¿por qué aunque la palabra valor sea la misma, lo que recubre la significación, el campo contextual en que se mueve es diferente? Este es el tipo de preguntas que la arqueología intenta responder. La arqueología no nos va a invitar a creer que se trata desde el principio del mismo concepto; nos invita a reflexionar ¿por qué cuando el concepto de valor es utilizado en Adams Smith se distingue del concepto de valor en Marx? ¿cuál es el campo discursivo en el que uno y otro se insertan? Por eso la arqueología multiplica las diferencias y no la continuidad. Se ve claramente, entonces, que en la arqueología lo que cuenta son las irrupciones, las emergencias, las apariciones, porque lo que se está diciendo es que no nos referimos siempre al mismo objeto, sino que solamente podemos referirnos a un objeto en condiciones discursivas, en las cuales es permitido

hablar de él. La arqueología, pues, habla voluntariamente de dispersión, de diferencia, de discontinuidad y no de continuidad. Prefiere multiplicar la separación, antes que multiplicar la semejanza.

La noción de discontinuidad, de hecho es una invitación a psicoanalizarse, a no seguir pensando en la tradición histórica lineal de continuidad, y es a lo que nos invita tanto Foucault como Bachelard. ¿Por qué? porque qué diríamos de alguien que llega a la clase de física hoy siglo XX y diga que le interesa estudiar electricidad porque las mujeres se asustan por los truenos; le diríamos -lo hemos visto que lo ha dicho el Abate Poncelet- que necesita quitarse esas ideas de la cabeza. Como dice Bachelard el problema es que, en un libro de ciencias hoy, el que manda es el libro: en el siglo XVIII los libros se escriben de esa manera; yo escribo este libro para que las mujeres sepan que el trueno es un fenómeno natural, que no se espanten, no tienen porque refugiarse al caer el trueno. Un libro en esa época así empezaba y además es el que manda: "Abrid un libro de enseñanza científica moderno: en él la ciencia se presenta referida a una teoría de conjunto. Su carácter orgánico es tan evidente que se hace muy difícil saltar capítulos. En cuanto se han traspuesto las primeras páginas, ya no se deja hablar más al sentido común; ya no se atiende más a las preguntas del lector. En él, el amigo lector sería con gusto reemplazado por una severa advertencia: ¡Atención alumno! El libro plantea sus propias preguntas. El libro manda" ^{12/} Cuando estudia algo, el libro no atiende nuestras ideas, no nos trae ningún recuerdo: qué libro de matemáticas viene a confirmar lo que nosotros creíamos que sabíamos, qué libro de ciencias viene a decirnos: ¡Ah lo que ustedes sabían desde siempre era así, no hay ningún problema! Al

contrario, hay que quitarse todas las ideas de la cabeza; por eso Bachelard va a psicoanalizarse; es decir, hacerse otra cabeza y esto mismo nos está pidiendo la Arqueología del Saber, pues, la filosofía de la ciencia nos pide que nos rehagamos otra cabeza y para empezar una cabeza histórica.

Ahora bien, miremos: si Aristóteles habló del valor eso no lo hace antecedente de la economía moderna, aunque haya dicho la palabra valor; es mejor que veamos qué oculta el significado de la palabra valor en cada uno de los discursos y veremos que lo que uno no es la semejanza, sino la diferencia. La palabra valor es distinta en cada registro y que eso es lo que hay que investigar. Una historia de la economía no quiere decir la narración desde el primero que habló del valor hasta el último; quiere decir las diferentes organizaciones discursivas en las cuales puede emerger o no la palabra valor. No hay tal registro de lo económico desde siempre, hay que investigar las condiciones en lo que de eso se puede hablar y eso es hacerse una cabeza.

Claro está que, por ejemplo, se presenta una historia de la economía y se nos hace creer que efectivamente desde el primero hasta el último, todos estamos diciendo lo mismo. La Arqueología del Saber nos invita a suspender esa evidencia, a detenernos un momento y a ver si, efectivamente, todos estamos diciendo lo mismo. Es justamente lo mismo lo que nos ofrece el Abate Poncelet, es decir, la arqueología del saber nos está pidiendo no que reproduzcan lo que ya se sabe, sino que se ponga en cuestión, que lo suspendan un momento y que se interroge por su eficacia. Y eso es rehacerse una cabeza, que la filoso-

fía también nos invita a hacer; la filosofía les está pidiendo que repiensen la cosa; vamos interrogarnos para ver si de verdad sabemos, o si solo estamos repitiendo las mismas cosas que el Abate Poncelet, -a lo mejor estamos agitando lactantes-.

La historia no se ve bajo el lente de desarrollo, sino bajo el lente de la transformación, porque la historia es transformación y no desarrollo; porque es claro que la historia ha tenido un desarrollo de conceptos, pero la historia no es progresión. A la historia hay que verla como las sucesivas transformaciones de los ámbitos de inteligibilidad, porque de otra manera la historia deja de tener sentido. La historia -dice Foucault- tiene que ser la organización, de formas diferenciales en el caso de la historia de las ideas y de las ciencias, es la organización de formas diferenciales de inteligibilidad, que los hombres han podido construir, y esas formas diferenciales de inteligibilidad son eficientes y permiten una apreciación de la cosa. La historia es la producción de conocimientos, claro que sí -dice Foucault- Cuando llegamos al final de la historia y volvemos para atrás, otras formas de conocimiento nos parecen inciertas, pero sólo lo sabemos al final y no es una acumulación desde la imbecilidad hasta el saber. ¿Por qué? porque, por ejemplo cuando dice Marx que la anatomía del mono está en la anatomía del hombre tiene razón; del mono nosotros no podríamos inferir al hombre, pero del hombre sí podemos conocer de lo que carece el mono. Ciertamente es entonces, que la historia de las ciencias se pueden escribir, pero no olviden, que se puede escribir para atrás. Cuando aparezca una teoría científica ella va a descalificar todas las teorías anteriores; las va descalificar, pero solamente porque existen. No hay historia hacia el futuro, solamente

cuando tenemos la teoría sabemos quién se equivocó, pero no sabemos quién se equivoca cuando estamos allí metidos. El error proviene de la verdad y no la verdad del error; sin esta concepción de la historia de la ciencia, la ciencia no va a tener ningún sentido.

La no identidad de objetos que hemos visto aparecer en los siglos XVII y XVIII -nos dice Foucault-, nos hace pensar que la historia de las ideas, o la historia de las ciencias no se centra sobre la idea de continuidad, sino sobre la idea de separación. Bachelard no cesa de insistir, en lo inasimilable de este espíritu a lo que hoy sería el espíritu de cualquier tratado médico o de física. Para al Abate Poncelet para poder leer un tratado médico no sería necesario que mirara con más atención. Sería necesario cambiar radicalmente de punto de vista, modificar esencialmente la posición respecto a la cosa de la que se habla. No hay solución de continuidad, porque desde este espíritu a los tratados de física o médicos de hoy, no hay ninguna línea que pudiera de algún modo u otro, explicarnos sucesivamente los momentos del pasaje, no hay solución de continuidad, lo que hay son formas diferentes de percibir, de construir discursivamente la posibilidad de hablar de un objeto.

Por eso la arqueología subraya la noción de discontinuidad, por eso la arqueología prefiere hablar de actos y de umbrales epistemológicos para caracterizar este discurso. No se trata de hablar de este discurso como si fuera el error de lo que hoy es la verdad. Es más bien, el montaje positivo con el que el siglo en cuestión aprende una realidad determinada. Es un montaje positivo, no es la verdad porque hoy tenemos un discurso que hablaría de otra manera sobre ese mismo

objeto, pero no es falso, es un montaje social con el cual se ha aprehendido una cierta realidad, se ha captado, se ha construido la posibilidad para pensar la cosa. Ahí es donde se sitúa la arqueología, por lo consiguiente, la arqueología se sitúa justamente en la Discontinuidad.

En la historia discontinua se trata más bien de pensar qué es lo que permite hablar de esta manera; no se trata de elaborar un juicio sobre la verdad, porque la verdad no la poseemos, la verdad es algo de lo que se puede referirse como montaje. Lo verdadero es un montaje de apropiación. Un montaje social que incluye desde discursos, hasta instituciones, hasta elementos no discursivos que permiten la apropiación de la cosa y la arqueología se sitúa justamente en ese terreno. Trata de explicitar cuál es la manera en que efectivamente en un momento dado un montaje se apropia del objeto y trata de describir sus condiciones de emergencia. Por eso la arqueología se coloca en el terreno de la discontinuidad y no de la continuidad. Ella no busca un hilo conductor, que nos llevaría desde el espíritu del Abate Poncelet hasta el espíritu de Born, por ejemplo; no se trata de encontrar un hilo que de alguna manera, algún punto de contacto, en el cual podríamos seguir y ensartar uno tras otro estos momentos. Se trata de mostrar cuál es su diferencia, cuál su dispersión, cuál su regla de formación. Y vemos que la regla de formación de un discurso como el del Abate Poncelet a las reglas de formación de un discurso como el de Born, son reglas discursivas diferentes. No hay identidad entre ellas. Por eso la arqueología del saber prefiere hablar de Discontinuidad y no de la Continuidad. De ahí que Foucault no se interese por encontrar una historia global, sino trata de describir una historia general, es

decir, describir una especie de corte horizontal en donde los discursos emergerían y podría ser posible hablar de alguna cosa. No trata de describir ni una mentalidad, ni un espíritu. Trata más bien de describir un corte en el cual los discursos pueden emerger, las reglas que permiten que un discurso hable de cierta cosa.

c) La idea de un refugio estable para la conciencia.

Otras de las renunciaciones que nos pide la Arqueología del Saber es que no hay un refugio estable para la conciencia; es decir, lo primero que tenemos que aprender como historiadores, como catharsis, es que la arqueología no va a presentarnos un lugar en donde por fin se haya llegado a un sitio tranquilo, que no variaría, que no se modificaría aunque éste se llamara la verdad o el método o el sistema.

La arqueología no nos presenta ningún lugar, en el cual la conciencia podría por fin refugiarse y estar seguros de que de un modo u otro todos hemos hablado siempre de lo mismo. La arqueología por el contrario piensa que esta conciencia, que creía organizar esas grandes identidades que llamamos mentalidad a veces, espíritu otras veces; esa conciencia pierde su refugio y se encuentra de improviso en un espacio de la dispersión, se encuentra de improviso en la diferencia. La cuestión es de talla -dice Foucault- la cuestión es de talla, porque nuestro narcisismo intelectual se las va a ver difíciles para renunciar a tal cosa.

La idea de que nosotros somos el centro, al menos de nuestras ideas, resulta difícil de perder. La idea que los discursos son otra

cosa, que los espacios de la conciencia es repugnante, desde cierto punto de vista. Y por tanto, Foucault, nos insiste en que esta clase de pensamiento, es una clase de pensamiento que se inauguró desde el siglo pasado; Foucault la sitúa en Marx. "Contra el descentramiento operado por Marx ... a fines del siglo XIX ... más recientemente, cuando las investigaciones del psicoanálisis, de la lingüística, de la etnología, han descentrado al sujeto en relación con las leyes de su deseo, las formas de su lenguaje, las reglas de su acción, o los juegos de sus discursos míticos o fabulosos, cuando quedó claro que el propio hombre, interrogado sobre lo que él mismo era, no podía dar cuenta de su sexualidad ni de su inconsciente, de las formas sistemáticas de su lengua de la regularidad de sus ficciones" ...¹³/ Pero en todo caso suficientemente fuerte para hacerle ver a todos los hombres, que interrogados cuidadosamente sobre lo que creían ser propietarios resultan no ser propietarios de nada.

La gran lección de la filosofía, -para Foucault- después de Marx, consiste en que la conciencia ha ido perdiendo uno a uno todos aquellos lugares que aparentemente le pertenecían y Foucault los enumera: cuando se les preguntó a los hombres en el terreno de la producción ¿están ustedes seguros de ser conscientes de lo que hacen?, llega Marx y les dice que no en absoluto. Resulta que las leyes de la producción y las leyes de la historia son objetivas y no tienen nada que ver con la conciencia del que aparentemente las soporta. Al menos los hombres creían -dice Marx- que eran propietarios del espacio inconsciente, de ese espacio oscuro, en donde al menos su deseo, en donde al menos lo simbólico se organizaba. Llega Freud -insiste Foucault- y nos muestra que ese espacio inconsciente, que el espacio de lo simbólico, tampoco

tiene nada que ver con la conciencia, la conciencia es un poco el soporte de procesos objetivos que no le pertenecen.

Ahora bien, al menos la lengua sí era nuestra, al menos lo que decimos sí es propiedad de nosotros; al menos verbalizar sí era un acto en donde nuestra conciencia se ejercía; Foucault insiste en que no es verdad; llega Saussure y nos muestra que la lengua es una serie de procesos en los cuales la conciencia es más bien sujeta que propietaria. Cuando se habla, lo que se hace es movilizar un sistema, movilizar un conjunto de valores que no nos pertenece. La conciencia ha visto perder alternativamente el ámbito de la producción, el ámbito del inconsciente y el ámbito de la lengua. Al menos la mujer que elegimos sí es nuestro refugio, al menos el deseo del otro, el otro que sí logramos captar sí es refugio para la conciencia, Lévi Strauss nos muestra, que las estructuras elementales del parentesco, son un régimen simbólico, en el cual nuestra conciencia obedece a ciertos sistemas de valores, obedece a una red de intercambios en el cual, estamos más bien subordinados que ser los amos de tal sistema.

Si los hombres han renunciado, tanto a la producción, como al inconsciente, tanto a la lengua como al parentesco ¿qué nos queda? al menos nos quedaba la filosofía, al menos nos quedaba la idea de que la conciencia sí pensaba sus propios objetos y que al pensar era autónoma y no había quien la regulara. La arqueología, aparece justamente como un proyecto de también erradicar a la conciencia de este lugar; mostrarnos que cuando los hombres piensan no hacen otra cosa que ejercer su conciencia individual. Pensar -nos dice la arqueología- no es una aventura subjetiva, pensar no es un riesgo individual, pensar no es la

actividad de un sujeto que de improviso se apropiaría del mundo de las ideas y las hecharía a caminar, pensar nos insiste la arqueología, es insertarse en un ámbito discursivo y éste no tiene nada que ver con el sujeto; pensar quiere decir incrustarse en un conjunto, en una red de formación de objetos discursivos, en los cuales se nos regula lo que podemos efectivamente decir. Esto es lo que está queriendo decir Foucault al decir la conciencia ha perdido todos sus refugios. Y ahora con la Arqueología está a punto de perder quizá el último que le quedaba: la idea que al menos las ideas sí eran nuestras, mostrarnos que el discurso no es el ámbito de lo individual, mostrándonos que el discurso no tiene nada que ver con la conciencia subjetiva; que no es la aventura, no es el riesgo personal, se nos intenta mostrar que también cuando pensamos estamos sujetos a un orden en el cual no somos propietarios, sino soportes.

En esto es en lo que Foucault insiste, como pérdida para la conciencia; y claro, la conciencia aquí protesta, una vez más, como lo ha hecho con Marx, como lo ha hecho con Freud, como lo ha hecho con Saussure, como lo ha hecho con Lévi-Strauss. La conciencia protesta al ver perder estos refugios. "Lo que se llora es ese devenir que debía proporcionar a la soberanía de la conciencia un abrigo más seguro, menos expuesto, que los mitos, los sistemas de parentesco, las lenguas, la sexualidad o el deseo; lo que se llora es la posibilidad de reanimar por el proyecto el trabajo del sentido o el movimiento de la totalización, ...; lo que se llora es ese uso ideológico de la historia por el cual se trata de restituir al hombre todo cuanto, ... no ha cesado de escaparle".^{14/} Insiste Foucault en que lo que tanto se llora, no es otra cosa sino la idea de que esta conciencia era al

menos un lugar soberano. Lo que se le critica a la arqueología es justamente el hecho de poner en cuestión que el último refugio para la conciencia también se ve expulsada. Es decir, aquí la Arqueología del Saber nos está invitando a renunciar a la idea del narcisismo intelectual.

Ahora bien, esta renuncia al narcisismo intelectual, esta renuncia a la pérdida del refugio estable para la conciencia, nos presenta el problema de que nos encontramos en una total determinación; y la pregunta que cabría hacernos aquí es ¿en dónde queda la posible libertad del ser humano? Ahora bien, el hecho de que el hombre sea libre no quiere decir que ande en cualquier dirección; la libertad, no consiste en dispararse desaforado a cualquier manía; la libertad consiste en que la conciencia sepa la necesidad de su sujeción. El orden de lo humano es un orden eficiente en el cual una cierta lógica la regula una relación con la cual podemos romper, pero esta ruptura nos excluye. Y esta posible ruptura que nos excluye es justamente la que no deseamos cuando nos insertamos en lo simbólico. De ahí que la libertad consista en saber la necesidad de su sujeción. La idea de libertad disparada en cualquier dirección es una idea impensada. Más bien, la libertad -como diría Hegel- consiste en saberse, saber las condiciones, saber la exigencia de la determinación, en eso la conciencia es libre. La conciencia es libre cuando se sabe sujeta a otra conciencia.

Pensemos en un ejemplo para ver en qué medida la conciencia es libre: Todo hombre tiene un conjunto de mujeres y de hombres prohibidos; para los hombres su madre es prohibida, para las mujeres su padre es prohibido, a eso le llamamos incesto. ¿Puede romperse esa relación?

claro que sí, nada más que la ruptura significa justamente el estallido del orden propiamente humano. Sí; Lévi-Strauss tiene razón. El problema del incesto no es un problema biológico, no tiene nada que ver con las relaciones sexuales con la madre o con la hermana; tiene que ver con la necesidad de un orden cultural, porque si cualquier hombre o cualquier mujer es válido, entonces qué clase de orden es el orden humano, si no hay una ley que venga a imponer un conjunto de restricciones, si no hay una ley que venga a imponer un conjunto de reglas, en las cuales -ya dijimos- qué clase de orden sería el orden de la cultura; los hombres necesitan ese orden simbólico, necesitan esa ley, se la imponen, la requieren, porque justamente lo humano está en insertarse en ese dominio de lo simbólico. El que no se inserta es justamente al que encerramos, al que atrapamos. Ahora bien, esto impuesto no lo tomemos en el peor de los sentidos, no se trata de una cuestión dictatorial, se trata de una cuestión constitutiva, esta constitución es necesaria para que todo hombre se inserte en el orden de los humanos. Claro está que en las prácticas discursivas los hombres van alterando este sistema que encuentran, pero no es algo que recaiga en cada hombre, es algo que recae en un conjunto de prácticas, cuyas condiciones hay que examinar.

Ahora bien, la arqueología del saber nos lleva a renunciar a algunos de los elementos que se nos ofrecen espontáneamente, ante la idea de discurso que queremos examinar, porque resulta que de todas maneras esta conciencia se ha apropiado de una serie de elementos, en los cuales al menos cree encontrar esa certeza de la continuidad que ahora se ve obligada a abandonar.

d) La noción de tradición y la noción de influencia

Michel Foucault insiste en que tanto la noción de tradición como la noción de influencia tienden a pensar justamente esta continuidad, de la que ahora queremos desembarazarnos; "Hay que realizar ante todo un trabajo negativo: liberarse de todo un juego de nociones que diversifican, cada uno a su modo, el tema de la continuidad. No tienen sin duda, una estructura conceptual rigurosa; pero su función es precisa. Tal es la noción de tradición..." ^{15/} para tomar un ejemplo, que es muy sencillo y que funciona muy bien: cuando Canguilhem habla de la historia de las ciencias, él dice que para saber que dos hombres están uno adelante del otro sobre un mismo camino, hay que estar seguros de qué un hombre influyó sobre otro o qué los dos están en la misma tradición. La respuesta sería que los dos están en la misma tradición. Para que dos hombres vayan uno delante del otro lo primero que hay que ver, es estar seguro de que van sobre el mismo camino. Ahora bien, el Abate Poncelet, va sobre el mismo camino que la física de hoy. La cuestión que Foucault reclama resolver es si se trata del mismo camino. ¿Son las mismas preguntas? porque para que haya dos respuestas una más exacta que la otra, la pregunta tiene que ser la misma. Ahora ¿las preguntas son las mismas? ¿El Abate Poncelet, se está preguntando lo mismo que la medicina o la física de hoy?

Consideremos un ejemplo: cuando la noche anterior a que lo maten Sócrates declara que la música más bella es la filosofía; lo que está diciendo es que está emergiendo un nuevo tipo de pensamiento, que él llama filosófico, que está fundado en un tipo de argumentación bien

definida y que se opone, por ejemplo al mito. Aquí vemos claramente, que por lo menos en este momento histórico, dos tipos de discursos -el uno mítico y el otro filosófico- tienen una relación de contraposición. De ahí que la filosofía de este momento se define por contraposición al mito. Hoy la filosofía ha tenido que cambiar de terreno. La emergencia de diferentes prácticas teóricas y la emergencia de diferentes prácticas sociales han hecho que la filosofía, cada vez que estos pliegues se dan, cambie de forma. "La noción de tradición... trata de proveer de un estatus temporal singular a un conjunto de fenómenos a las vez sucesivos e idénticos... Permite repensar la dispersión de la historia..." ^{16/} La cuestión es que otra vez aquí se nos está poniendo algo que la conciencia suele tomar por dado: La tradición, la entidad del tema, que aparentemente es el mismo; una cierta cadena de influencias que de unos a otros vendría a adherirse a la cosa. Justamente lo que la arqueología nos pide es, antes de hablar tan rápidamente sobre la filosofía, sobre la economía, sobre la política, preguntarse si efectivamente tal cosa existe. Sólo existirá a condición de que haya una cierta unidad de problemas; sólo existirá a condición de que haya un cierto tipo de formación de objetos y un cierto tipo de organización discursiva, que permita creer que se trata del mismo terreno, porque, por ejemplo -dice Foucault- cuando Borbón piensa que la economía debe interesarse en cuantos años de condena se le da a un ladrón, hay que ver si efectivamente es eso hoy, es economía; creo que veríamos que no.

Cuando el discurso del siglo XVI a propósito de la economía, se interesó por el equilibrio de las penas, no se interesó por el equilibrio de las penas por otra cosa sino porque la fuerza del trabajo como

valor estaba emergiendo. Pero justamente eso es lo que explica que en ese momento sea un problema cuántos años se le dan a quien roba tal cosa. Petty es el primero que defiende que no ahorquen al ladrón; no lo hace por razones morales, lo hace por razones económicas. Durante mucho tiempo, como lo decía el mercantilismo, se exigió que todos los muertos en Francia fueran enterrados con una gorra de lana; ¿por qué? porque la industria de la lana tendría que crecer. ¿Qué tiene eso que ver con cualquier religión, con cualquier rito? por tanto, justamente éstas son las cuestiones que valdría la pena antes interrogarse.

Si podemos hablar de una práctica como la economía, la política, o bien en particular de la filosofía, será a condición de poder establecer un montaje complejo, desde instituciones hasta prácticas sociales, hasta organizaciones discursivas. Si la filosofía tiene alguna unidad y si esta unidad puede ser perseguida a través del tiempo, sólo va ha serlo a condición de que podamos asegurar que los montajes institucionales y las prácticas sociales a los que obedecen son siempre los mismos; que los problemas a resolver son los mismos; Foucault demostrará que no es así.

Desde el principio la filosofía como toda práctica social ha sufrido alteraciones. El intelecto tiene una geografía. Entonces la Arqueología del Saber nos invita a ver al intelecto como una práctica material y social que se altera históricamente, la aparición de estos discursos la altera eficientemente y además pensamos sujetos en tanto a este orden material. Por ejemplo, la filosofía sólo aparece como filosofía entre los griegos, por su diferencia respecto al mito, no aparece porque sí, aparece en un espacio racional en el cual de impro-

viso un tipo de personaje arranca con un discurso en el cual los jóvenes tienen que ser educados por la filosofía, por la reflexión; aparece un tipo de intelectual que no existía antes, un tipo de intelectual que se interesaba por discutir, en discurrir con los demás, en dialogar, y este tipo de intelectual no existía antes durante la época de Homero.

e) La Idea de Desarrollo y Evolución, la Idea de Mentalidad o Espíritu.

Había, pues, que renunciar a la idea de influencia, a la idea de tradición, pero también había que renunciar -nos advierte Foucault- a la idea de desarrollo y de evolución, a la idea de mentalidad o de espíritu; porque la Arqueología del Saber busca, la no descripción de un trasfondo en cual aparecerían todos los objetos; no es describir alguna especie de espacio continuo en el cual los objetos de alguna manera emergerían. La arqueología asegura la no existencia de mentalidad o espíritu de la época. Asegura más bien la no existencia de un fondo del pensamiento, de un logos o razón que de alguna manera solamente se explicitaría en el discurso. La arqueología asegura, la organización de cada momento histórico, pues piensa sus objetos de una manera diferencial y ésto no es una expresión de ninguna mente, ni de ningún espíritu y que estas alteraciones que sufre son de un orden discursivo.

Habíamos de renunciar, pues, a la idea de que siempre podíamos encontrar un sustrato tan profundo como se quiera a partir del cual los objetos serían explicables; no hay nada que una en el siglo XVI

con el discurso de la psiquiatría del siglo XX; o bien al discurso literario o al discurso médico, no hay nada como el espíritu de la época. Hay que renunciar a ese transfondo. Se trata, pues, de renunciar a la idea de que la mente o el espíritu o la razón organizaría como transfondo aquello de lo cual los discursos sólo serían las manifestaciones exteriores.

El discurso no viene a verbalizar ningún espíritu, no viene a ejercer ninguna razón, no es índice ni de las cosas ni del pensamiento. El pensamiento está sujeto al discurso, la razón está sujeta a estas condiciones discursivas y no a la inversa.

Ahora bien, a propósito de la historia de las ciencias, si nosotros pensáramos las cosas bajo el término de evolución, en la historia de las ciencias tendríamos un especial problema, porque sería muy difícil ver qué ha evolucionado de Aristóteles a la fecha para poder dar cuenta de cualquiera de las prácticas teóricas de hoy. Rechazando la idea de evolución lo que se rechaza es la idea de un crecimiento paulatino. Se prefiere hablar de modificaciones, de alteraciones en la construcción del objeto. Se prefiere hablar de transmutaciones en la problemática en la cual se piensan las cosas; se cree que esta manera evita el riesgo de pensar la historia de las ciencias, como si fuera la historia de siglos de tontería para llegar de improviso a la verdad. Cuestionémoslo lo siguiente: ¿fue Darwin el primero que se tropezó con huesos provenientes de cualquier época pasada? ¿fue Darwin el primero que vió esos huesos? y entonces, ¿cómo fue que Darwin explicó la evolución y los demás no?

Cierto es que si vemos la idea de evolución como una progresión, se corre justamente el riesgo de impedirse pensar, cuáles eran los obstáculos que hubo que vencer para pensar teóricamente el objeto, para ver lo que hoy vemos. Para concebir lo que hoy concebimos hubo que vencer ciertas resistencias, y estas resistencias no tienen nada que ver con una atención más cuidadosa ni con una preocupación más intensa; sino más bien con ciertos obstáculos que hubo que vencer. Y así el Abate Poncelet puede pasar a la física de hoy. Lo primero es hacer entonces: es quitarse de la cabeza de que la ciencia tiene como fin demostrar aquellas preocupaciones primitivas. Foucault no está presentando nuestras ideas más afinadas, no nos está presentando nuestro sentido común pero más afinado. Foucault nos está invitando a una catharsis; la arqueología nos está pidiendo que nos rehagamos un pensamiento y no seguir en la misma dirección en la que veníamos. Ahora se ve mejor por qué rechazar la idea de evolución, pues la Arqueología del Saber no nos pide que afirmemos lo que siempre se ha creído, ese es un error; no se trata de precisar el error, no se trata de subrayarlo ni de afinarlo, se trata de cambiar de terreno, se trata de transmutar esto que creíamos a otra cosa. De ahí que "Las nociones de desarrollo y de evolución: permiten reagrupar una sucesión de acontecimientos dispersos, referidos a un mismo y único principio organizador, someterlos al poder ejemplar de la vida ... descubrir, en obra ya en cada comienzo, un principio de coherencia y el esbozo de una unidad futura...17/

Ante un texto teórico no se nos da alternativa, no se nos pregunta por nuestra opinión. Cuando se ha visto que un libro de matemáticas

o de geometría no nos permite preguntarnos ¿y qué piensan ustedes de la cosa?, nos obligan a pensar como ellos deciden que hay que pensar qué elección se nos presenta. El gran riesgo -dice Bachelard- en las clases de ciencia, es tratar justamente de que el alumno comprenda sin asimilar lo que ve a lo que sabía, porque así no va a comprender; lo que necesita es rehacerse una cabeza.

f) la noción del sujeto y a la noción de obra.

Otras dos nociones a las que tenemos que renunciar es a la noción sujeto y a la noción de obra. En cuanto a la noción de sujeto como instancia individual que vendría de un modo a asegurarnos la coherencia de la cosa. Así que no pensaríamos que existe la economía, pero sí el economista.

Ahora bien, la arqueología no cesa de prevenirnos contra estas entidades espontáneas, que aparentemente nos ofrecen la unidad de la cosa. Es decir, la Arqueología del Saber nos pide, como hemos visto, que renunciemos ante lo dado, ante lo institucionalizado, ante las nociones más viejas de la tribu. De ahí que también renunciemos a la noción de Sujeto y a la noción de Obra. Por consiguiente, en cuanto al sujeto, hay que renunciar a esta entidad subjetiva que es una suma de pensamientos no homogéneos; ningún pensamiento de nosotros es homogéneo, si no que es absolutamente heterogéneo y contradictorio. La entidad sujeto se forma como una entidad contradictoria porque él es el soporte de significaciones provenientes de órdenes discursivos de muy diversas proveniencias y, en ese sentido, ningún pensamiento es homogéneo. Por tanto, la entidad sujeto, esa entidad que de alguna

manera vendría asegurarnos la unidad de la cosa, debe diluirse.

Los ejemplos que da Foucault son muy sencillos: ¿qué pensar de las cartas de Nietzsche que firmaba como Ecce homo?, ¿qué decimos de las cartas aquellas en donde le declaraba su amor a la mujer de Wagner? ¿qué decir del "... nombre de una parte y de otra las autobiografías de juventud, las disertaciones escolares, los artículos filológicos, Zarathustra, Ecce homo, las cartas, las últimas tarjetas postales firmadas por "Dionysos" o "Kayser Nietzsche" y los innumerables cuadernillos en los que se cruzaban las anotaciones del lavado de ropa con los proyectos de aforismos."¹⁸/ De ahí, que habría de admitir, que la idea del sujeto, la idea de que alguien por el sólo hecho de plantear su nombre en una obra, no le da por sí misma unidad; la unidad de la obra no recae en un orden que no tiene nada que ver con la subjetividad del sujeto que la firma. El sujeto es una síntesis de relaciones muy complejas y contradictorias. El sujeto no puede dar cuentas de lo que hace, él es disperso y disparatado. La idea, la ilusión de las obras completas no existe.

¿Cuál sería la única manera de saber que una ruptura individual iba a conducir a una nueva organización de la significación? Desde la actualidad no hay manera de saberlo, ese saber tiene que ser retrospectivo, sucede que sólo podemos juzgar desde la eficiencia de esas actividades una vez que han acontecido. Repitamos lo que dice Marx: la clave de la anatomía del mono está en el hombre; esto es porque solamente desde lo posterior, podemos comprender lo que efectivamente era eficiente de lo anterior. Es solamente esa lectura retrospectiva las que nos puede decir cuáles eran las rupturas efectivamente productivas

y cuáles eran las manías. Hay miles de maníacos, la cuestión es que en ciencias sociales, pero también en las ciencias exactas, la manía puede jugar un papel fundamental en la producción de conceptos; pero puede también no conducir a ninguna parte. Eso sólo se puede conocer de una manera retrospectiva: cuando la verdad le declare qué era lo eficiente de aquello de lo que está sucediendo; Por lo tanto no hay maneras de hacer predicciones; la única manera es mirar hacia atrás.

Ahora bien, al igual que la entidad sujeto no puede asegurar la unidad de la obra, Foucault nos asegura que la unidad de la obra tampoco puede asegurarse a sí misma; un libro -dice Foucault- claro que se encierra dentro de un espacio geométrico, claro que ocupa un cierto volúmen y se inicia en un punto y acaba en otro. El problema es que tampoco la obra, a pesar de su evidencia, puede asegurarnos que en su espacio encierra una problemática única. Al libro, como al autor, hay que preguntarle por aquéllos espacios que lo configuran, que no son homogéneos.

Ninguna obra es tampoco algo que se desplaza en un espacio uniforme, en el que nos hablaría siempre de los mismos, sobre todo en ciencias sociales. Vamos a ver que un libro, cualquier obra, cualquier artículo, se desplaza en espacios discursivos muy diversos, organiza, sintetiza, hace el entrecruce de diversos ámbitos de discursividad de los cuales el libro es el nudo pero no el responsable. Habría, pues, -y esto es lo único que la arqueología intenta subrayar- que tomar con cuidado aquellas unidades que aparentemente nos ofrecen la evidencia de la cosa e interrogarlas.

Ahora bien, con Michel Foucault se permite interrogar a la unidad sujeto y a la unidad obra; pues cada una de éstas se nos ofrece como una cosa inmediata, pues, son entidades que primero hay que interrogar. Se verían que no son homogéneas, más bien están constituidas por espacios diversos que se entrecruzan. La Arqueología del Saber nos pide tomar con cuidado, tomar con precaución esas unidades que desde siempre se nos ofrecen como una cosa espontánea. No hablemos, entonces de la obra de Marx, no hablemos de El Capital, no hablemos tampoco de la economía política; mejor interroguemos en qué medida Marx, El Capital y la economía política son un lugar donde se entrecruzan problemáticas en términos de diferentes regiones discursivas.

Mejor veamos cuál es la unidad temática que los organiza y veremos entonces que, del autor, de la obra y de la economía política, se recortan ciertos espacios por problemas bien definidos, mientras otros quedan en el vacío, otros quedan eclipsados.

Si alguna continuidad existe, entonces será aquella determinada por la cantidad, por la calidad, por la organización de problemas y de discursos que la ven. No es que se acepte la noción de continuidad aquí, sino que Foucault sostiene que si hay alguna continuidad, tendría que ser mostrada en términos, de esa continuidad de problemas, de ese ámbito en el cual todo se está moviendo, de la certeza de que todo está respondiendo a la misma pregunta. Por cierto la Arqueología del Saber nos está convenciendo de que en ciertos momentos, en ciertos cortes históricos, geográficos y de tiempo ciertos problemas permanecen; que evidentemente de la física de hace tres años para acá debe

haber la continuidad de ciertos problemas, pero que la historia de la física en su conjunto no es el vínculo que uniría toda una serie de pensadores desde Demócrito a la fecha.

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

- 1.- Foucault, Michel. La Arqueología del Saber, Siglo XXI, México, 1983, p. 50
- 2.- Ibidem., p. 5
- 3.- Bachelard, Gastón. La Formación del Espíritu Científico, Siglo XXI, México, 1985, p. 29
- 4.- Ibidem., p. 31
- 5.- Ibidem., p. 81
- 6.- Ibidem., p. 19
- 7.- Ibidem., p. 15
- 8.- Ibidem., p. 120
- 9.- Foucault, Michel., oc. cit., p. 11
- 10.- Ibidem., p. 10
- 11.- Ibidem., p. 10
- 12.- Bachelard, Gastón. ob. cit., p. 29
- 13.- Foucault, Michel. La arqueología del Saber, Siglo XXI, México, 1983, pp.21-22
- 14.- Ibidem., p. 24
- 15.- Ibidem., p. 33
- 16.- Ibidem., p. 33
- 17.- Ibidem., p. 34
- 18.- Ibidem., p. 38

CAPÍTULO III
LA DISCONTINUIDAD EN EL ESPACIO DE LA
DESCRIPCIÓN ARQUEOLÓGICA

"Sin duda la arqueología es una máquina... Una máquina crítica que pone en cuestión ciertas relaciones de poder y tiene, o al menos debería tener, una función liberadora (...). Mi discurso no intenta responder a las mismas leyes de verificación que rigen la historia propiamente dicha, puesto que el único fin de esta es decir la verdad, lo que ocurrió, al nivel del elemento, del proceso, de la estructura de las transformaciones. Colocándome en una actitud mucho más pragmática yo diría que mi máquina es buena no por que transcriba o suministre un modelo de lo que pasó, sino por que el modelo que efectivamente lo es tal que permite que nos liberemos del pasado". 1/

III LA DISCONTINUIDAD EN EL ESPACIO DE LA DESCRIPCION ARQUEOLOGICA

1.- La Historia de las Ideas: su geografía, la continuidad. La Historia Arqueológica: su geografía, la discontinuidad.

La historia de las ideas, se inscribe, se despliega, se totalizan en lo que desde siempre se nos ha dado; es la forma que desde siempre ha organizado la percepción que tenemos de la historia, es la institución la que habla. La historia Arqueológica tiene como perspectiva la idea de enfrentarse a la historia continua y suplantarla por una historia discontinua, por una historia de la separación, por una historia de los umbrales, de los actos, de las modificaciones, de las transformaciones.

Ahora bien, veamos de cerca estas dos geografías "La historia de las ideas es entonces la disciplina de los comienzos y de los fines, la descripción de las continuidades oscuras y de los retornos, la reconstitución de los desarrollos en forma lineal de la historia".^{2/}
La historia de las ideas acampa en el conocimiento circular, en las

amplias cronologías, determina las continuidades distintas de acontecimientos se limita a reconstituir los grandes encadenamientos, describe las épocas, los siglos, describe manifestaciones masivas y homogéneas de un espíritu o de una mentalidad "por debajo de un tercio devenir de una ciencia que se encarniza en existir y en rematarse desde su comienzo, por debajo de la persistencia de un género, de una forma, de una disciplina, de una actividad teórica". 3/

Ahora bien en la historia Arqueológica la noción de discontinuidad ocupa un lugar en las disciplinas históricas. Para la historia en su forma clásica, lo discontinuo era a la vez lo dado y lo impensable: lo que ofrecía bajo la especie de los acontecimientos dispersos, y lo que debía ser, por el análisis rodeado, reducido, borrado, para que apareciera la continuidad de los acontecimientos. Sin embargo con Foucault "la discontinuidad es ese estigma del desparramiento temporal que el historiador tenía la misión de suprimir de la historia, y que ahora ha llegado a ser uno de los elementos fundamentales del análisis histórico." 4/

La respuesta parece clara -dice Mark Poster- "Foucault relata la evolución del pasado, no narra la historia de cómo "La inconsútil trama del pasado" lleva lenta e inexorablemente al presente. Dicho en pocas palabras, Foucault no es un historiador de la continuidad sino de la discontinuidad" 5/ De ahí que Foucault intenta mostrar cómo el pasado fue diferente, extraño, amenazador. Trabaja para distanciar el pasado del presente, para perturbar lo fácil, la cómoda intimidad que los historiadores han disfrutado en la relación del pasado con el presente. Se esfuerza por alterar la posición del escritor, desde la

de alguien que refuerza el presente coleccionando todos los significados del pasado y recorriendo la línea de inevitabilidad por obra de la cual se resuelve en el presente, a la de alguien que excluye tajantemente el pasado del presente y, desmostrando el carácter de alienidad del pasado, relativiza y socava la legitimidad del presente. Y Foucault cumple esta tarea decidida y hasta hirientemente como en este pasaje donde reprende a los historiadores de las ideas por su obsesión con la filiación de las ideas, que es una variante de la tesis de la continuidad... "buscar en ésta gran acumulación de lo ya dicho al texto que se asemeja "por adelantado" a otro texto posterior saquear la historia para descubrir el juego de la anticipación o sus ecos; retroceder hasta la primera simiente o adelantarse hasta las últimas huellas; poner de manifiesto en una obra su finalidad a la tradición o su singularidad única e irreductible; elevar o disminuir su cota de originalidad; es decir, que los gramáticos de Port Royal no inventaron nada o descubrir que Cuvier tenía más predecesores de los que pensaba, son todos entretenimientos inicuos, válidos para los historiadores que se niegan a crecer,... historiadores de pantalón corto".^{6/}

Dice Dreyfus y Ravinow que Foucault "desenmascara la inocencia epistemológica del historiador, plantea la intranquilizadora pregunta de qué es lo que los historiadores hacen al pasado cuando rastrean su continuidad y asignan a ésta sus causas. Para Foucault la historia es una forma de conocimiento y a la vez una forma de poder. Dicho con otras palabras, es un medio de dominar y controlar el pasado bajo la forma de conocerlo".^{7/} El historiador -dice Ranke- pinta el paisaje del pasado utilizando colores del presente. Explica el presente mediante el pasado, arrogándose el descubrimiento de la verdad o de una

verdad válida para ambos.

La práctica del discurso del pasado coloca al historiador en una posición privilegiada: por ser alguien que conoce el pasado, el historiador es alguien que tiene poder. El historiador se convierte en un intelectual que administra el pasado, lo nutre, lo desarrolla y lo controla. Dado que dentro de la tesis de la continuidad, los historiadores están en condiciones de reunir dentro de sí la experiencia del pasado, tienen un interés ideológico en preservar su importancia, reafirmar la inevitabilidad con que el pasado lleva al presente, a la vez que niegan que esté en juego un monto de poder. Foucault escribe: "La historia sin discontinuidad es el correlato necesario de la función fundante del sujeto, la garantía de que todo lo que se ha esquivado puede serle devuelto; la certidumbre de que el tiempo no dispersará nada sin restituirlo bajo la forma de una unidad reconstituida: la promesa de que algún día el sujeto -bajo la forma de la conciencia histórica- podrá apropiarse, poner nuevamente bajo su férula, todas aquellas cosas que son mantenidas a distancia por la diferencia, y encontrar en ellas lo que podría llamar su morada" ^{8/}

Ahora bien, la crítica que hace Foucault de la epistemología de la práctica histórica se clarifica y revela su importancia cuando se aplica a aquellas escuelas históricas que se presentan conscientemente como abogadas del progreso. Cuando se explicita la relación entre la práctica historiográfica y el movimiento de liberación, la fuerza de la tesis de la discontinuidad propugnada por Foucault queda de manifiesto y parece sumamente apropiada.

Consideramos que podemos insistir un poco más entre estas dos geografías (historia de las ideas: la continuidad y la historia Arqueológica: la discontinuidad).

Cierto que quizás en el fondo sólo sea un historiador de las ideas -dice Foucault- sin embargo soy un historiador de las ideas que ha querido renovar de arriba abajo su disciplina: implantar una historia de la discontinuidad y formar por completo y para siempre una historia clásica como ha sido la de continuidad la cual ha sido incapaz de modificar en realidad esa vieja forma de análisis, incapaz de hacerle franquear al umbral o la cientificidad.^{2/}

La historia de las ideas es un objeto incierto, de fronteras mal dibujadas, métodos tomados de acá y de allá, de marcha sin rectitud ni fijeza. La historia de las ideas qué puede hacer con esos conocimientos imperfectos, mal fundamentados, que jamás han podido alcanzar a lo largo de una vida destinada, la forma de la cientificidad. Qué hacer con esas historias de esas filosofías de sombra o bien de esas historias de esos tematismos seculares que no han cristalizado jamás en un sistema riguroso e individual, sino que han formado la filosofía espontánea de quienes no filosofaban. Historia no de la literatura sino de ese rumor lateral, de esa escritura cotidiana y tan pronto borrada que no adquiere jamás el estatuto de la obra o el punto lo pierde. La historia de las ideas se dirige a todo ese insidioso planteamiento, a todo ese juego de representaciones que corren anónimamente entre los hombres: en el intersticio de los grandes monumentos discursivos, deja ver el suelo deleznable sobre el que reposan. Es la

disciplina de los lenguajes flotantes de las obras informes, de los temas no ligados. Análisis de las opiniones más que del saber, de los errores más que de la verdad, no de las formas de pensamiento sino de los tipos de mentalidad. Pues qué hacer con esos discursos propuestos por Bachelard planteados en el capítulo dos; recordemos algo estamos en el siglo XVIII y el cosmopolita hablando acerca del mercurio dice: "El cosmopolita durante mucho tiempo asigna al mercurio" Flagelado y excavado. "Dime quién está en tu centro y no te atormentaré más. En ese interior "en el centro de los menores átomos de los metales se encuentran las virtudes ocultas, su calor, su tinte". Se ve bastante claramente que las cualidades sustanciales se piensan como cualidades íntimas. El alquimista, en la experiencia más que informaciones, recibe confidencias" 10/ y en efecto, el alquimista asegura que el mercurio es un elemento voraz, sexualmente muy febril, le ponemos mercurio a cualquier cosa y éste es sexualmente muy violento, inmediatamente lo aborda y lo agrede sexualmente. Según el cosmopolita lo característico del mercurio es esta voracidad sexual, por eso quiere flagelarlo, por eso quiere que le digan quién es, qué hay en su centro. ¿Entonces qué es lo que hace ante tal cuestión la histotía de las ideas? es preocuparse por el análisis de las aspiraciones más que del saber, de los errores más que de la verdad, no de las formas de pensamiento, sino de los tipos de mentalidad, y más aún la historia de las ideas se atribuye la tarea de atravesar las disciplinas existentes, tratarlas y, lo más grave, de reinterpretarlas. La historia de las ideas describe los conocimientos que han servido de fondo empírico y no reflexivo a formalizaciones interiores. La historia de las ideas -dice Foucault- trata de encontrar la experiencia inmediata que el discurso transcribe; sigue la génesis de la que, a partir de las

representaciones recibidas o adquiridas, dará nacimiento a unos sistemas y a unas obras.

Por último decimos que la historia de las ideas describe sin cesar el paso de la no-filosofía a la filosofía, de la no-cientificidad a la ciencia, de la no literatura a la obra misma. Es el análisis de los nacimientos sordos, de las correspondencias lejanas, de las permanencias que se obstinan por debajo de los cambios aparentes, de las lentas formaciones que se aprovechan de las mil complicidades ciegas, de esas figuras globales que se anudan poco a poco y de pronto se condensan en la fina punta de la obra. Génesis, continuidad, totalización éstos son los grandes temas de la historia de las ideas, y aquellos por medio de lo cual se liga a cierta forma, ahora tradicional, de análisis histórico. Es natural que toda persona que se hace todavía de la historia, de sus métodos, de sus exigencias y de sus posibilidades -esa idea ya un poco marchita- no pueda concebir que se abandone una disciplina como la historia de las ideas; o más bien considera que todas otras formas de análisis de los discursos son una tradición de la historia misma. Por esto hay que psicoanalizarse, por esto hay que rehacerse una cabeza y para empezar una cabeza histórica; lo cual es justamente lo que la historia Arqueológica nos invita: a que nos rehagamos una cabeza histórica, es preciso el "abandono de la historia de las ideas, rechazo sistemático de sus postulados y de sus procedimientos, tentativa para hacer una historia distinta de lo que los hombres han dicho" 11/

a) Cuatro diferencias capitales para psicoanalizarse y ver así la novedad de la historia arqueológica discontinua.

1.- La arqueología no busca describir ninguna mentalidad, no pasa de lo aparente, no es la ciencia de las mentalidades, no busca las obsesiones del discurso, la arqueología no interroga al discurso para ver que oculta malamente; más bien, a partir de qué podemos interrogar y ver que esa interrogación siempre está estructurada por un conjunto de elementos discursivos que a partir de lo real deviene inlegible, aprehensible, comprensible. De ahí que la noción de mentalidad parecería remitir a algo que trasciende al discurso, que lo atraviesa que se expresa en él. Mientras que la noción de discurso en la Arqueología tiende a hacer pensar que esa entidad no existe, que el hablar de un cierto objeto sólo aparece en condiciones de formaciones discursivas que tenemos que explicitar. Por consiguiente, bien señala Michel Foucault como una primera opción el psicoanalizarse: "la arqueología pretende definir no los pensamientos, las representaciones, las imágenes, los temas, sino esos mismos discursos, esos discursos en tanto que prácticas que obedecen a unas reglas" ^{12/} de ahí que no trata al discurso como documento, como signo de otra cosa como elemento que debería ser transparente pero cuya opacidad importuna hay que atravesar con frecuencia para llegar, en fin, allí donde se mantiene en reserva, a la profundidad de los esenciales; se dirige al discurso en su volúmen propio, a título de monumento. No es una disciplina interpretativa. No busca "otro discurso" más escondido. Se niega a ser alegórica.

2.- La arqueología no trata de volver a encontrar la transición continua e insensible que une, en suave declive, los discursos con aquello que los precede, los rodea o los sigue. Su problema es definir los discursos en su especificidad; mostrar en qué el juego de las reglas que ponen en obra es irreductible a cualquier otro; seguirlos a lo largo de sus aristas exteriores y para subrayarlos mejor. La arqueología no va, por una progresión lenta, del campo confuso de la opinión a la singularidad del sistema o a la estabilidad definitiva de la ciencia, no es la "doxología", sino un análisis diferencial de las modalidades de discurso.

3.- La arqueología no se halla ordenada a la figura soberana de la obra: no trata de captar el momento en que ésta se ha desprendido del horizonte anónimo. No quiere encontrar el punto enigmático en que lo individual y lo social se inviertan el uno en el otro. No es ni psicología, ni sociología, ni más generalmente antropología de la creación. La obra no es para ella un recorte pertinente, aunque se tratara de volverla a colocar en su contexto global o en la red de las causalidades que la sostienen. Define unos tipos y unas reglas de prácticas discursivas que atraviesan unas obras individuales, que a veces las gobiernan por entero y las dominan sin que les escape nada; pero que a veces también sólo rigen una parte. La instancia del sujeto creador, en tanto que razón de ser de una obra y principio de su unidad le es ajena.

4.- La arqueología no trata de restituir lo que ha podido ser pensado, querido, encarado, experimentado, deseado por los hombres en el instante mismo en que profesarian el discurso; no se propone reco-

ESTA TESIS NO DEBE
SALIR DE LA BIBLIOTECA

ger ese núcleo fugitivo en el que el autor y la obra intercambian su identidad; en el que el pensamiento se mantiene aún lo más cerca de sí, en la forma no alterada todavía del mismo, y donde el lenguaje no se ha desplegado todavía en la dispersión espacial y sucesiva del discurso. No es la vuelta al secreto mismo del origen, es la descripción sistemática de un discurso-objeto.

2.- LA DISCONTINUIDAD, LO ORIGINAL Y LO CONTINUO, LO REGULAR.

En general, la historia de las ideas trata el campo de los discursos como un dominio con dos valores; todo elemento que en él se descubre puede ser caracterizado como antiguo o nuevo, inédito o repetido, tradicional u original, conforme a un tipo medio o desviado. Al describir el primero, cuenta la historia de las invenciones, de los cambios, de las metamorfosis, muestra cómo la verdad se ha desprendido del error, cómo la conciencia se ha despertado de sus sueños sucesivos, cómo una tras otra, unas formas nuevas se han alzado para deparrarnos el paisaje que es ahora el nuestro. El otro grupo, por el contrario, manifiesta la historia como inercia y pesantez, como lenta acumulación de pasado y sedimentación silenciosa de las cosas dichas, la historia de las ideas describe los conflictos entre lo antiguo y lo nuevo. ¿En qué sentido y según qué criterios se puede afirmar: "esto ha sido dicho ya", "se encuentra ya la misma cosa en tal texto", "esta proposición es ya muy próxima de aquella", etc? ¿en qué medida se puede afirmar que es el mismo tema organicista el que se trasluce en los discursos y los vocabularios tan diferentes de Buffon, de Jussieu y de Cuvier? ¿es el mismo tipo de semejanza el que se descubre entre Cuvier y Darwin, y entre ese mismo Cuvier y Linneo (o Aristóteles)? No

existe semejanza en sí, inmediatamente reconocible, entre las formulaciones: su analogía es un efecto del campo discursivo en que se la localiza. De ahí, que con la noción de discontinuidad vemos en el quehacer filosófico foucaultiano cómo se reconstruye en todo momento el saber científico.

La arqueología no está a la busca de las invenciones, permanece insensible a ese momento en que por primera vez alguien ha estado seguro de determinada verdad; lo que busca en los textos de Linneo o de Buffon, de Petty o de Ricardo, de Pinel o de Bichat, no es establecer la lista de los santos fundadores, es poner al día la regularidad de una práctica discursiva. Práctica utilizada, de la misma manera, por todos sus sucesores menos originales, o por algunos de sus predecesores; y práctica que da cuenta en su obra misma no sólo de las afirmaciones más originales (y en las que nadie había pensado antes de ellos), sino de las que habían tomado, recopilado incluso de sus predecesores.

1.- Cierta forma de regularidad caracteriza, un conjunto de enunciados sin que sea necesario ni posible establecer una diferencia entre lo nuevo y lo que no lo es. No es la misma regularidad la que encontramos operando en Tournefort y Darwin, o en Lancelot y Saussure, en Petty y en Keynes. Se tiene, pues, unos campos homogéneos de regularidades enunciativas, pero esos campos son diferentes entre sí. Hay que distinguir entre ANALOGIA LINGÜÍSTICA (o de traductibilidad), IDENTIDAD LÓGICA (o equivalencia), y HOMOGENEIDAD ENUNCIATIVA. Son éstas las homogeneidades de que se ocupa la Arqueología, y exclusivamente. Puede la Arqueología ver aparecer una práctica discursiva nueva

a través de las formulaciones verbales que se mantienen lingüística-mente análogas o lógicamente equivalente (al resumir, y a veces palabra por palabra, la vieja teoría de la frase-atribución y del verbo-cópula, los gramáticos de Port-Royal abrieron así una regularidad enunciativa cuya especificidad debe describir la Arqueología).

2.- Las jerarquías interiores en las regularidades enunciativas. Se ha visto que todo enunciado procedía de cierta regularidad; que ninguno, por consiguiente, podía ser considerado como pura o simple oración o maravilloso desorden del genio. Se puede describir así un árbol de derivación enunciativa: en su base, los enunciados que utilizan las reglas de formación en su extensión más amplia.

La arqueología puede así constituir el árbol de derivación de un discurso. Por ejemplo, el de la historia natural. Dispondrá del lado de la raíz a título de enunciados rectores, los que conciernen a la definición de las estructuras observables y del campo de objetos posibles. En el extremo de las ramas, o al menos en el recorrido de todo un breñal, "descubrimientos" (como el de las series fósiles), transformaciones conceptuales (como la nueva definición del género), emergencias de nociones inéditas (como las de mamíferos o de organismos), fundamentación de técnicas (principios organizadores de las colecciones, métodos de clasificación y de nomenclatura). El orden arqueológico no es ni el de las sistematicidades, ni el de las sucesiones cronológicas. Es importante, no confundir estas diferentes ordenaciones, no buscar en un "descubrimiento" inicial o en la originalidad de una formulación el principio del cual puede todo deducirse y derivarse.

Nada sería más falso que ver en el análisis de las formaciones discursivas una tentativa de periodización totalitaria; a partir de cierto momento y durante cierto tiempo, todo el mundo pensaría de la misma manera, la arqueología describe un nivel de homogeneidad enunciativa que tiene su propio corte temporal, y que no lleva con él todas las demás formas de identidad y de diferencias que se pueden señalar en el lenguaje; y a ese nivel, establece una ordenación, unas jerarquías, todo un brotar, que excluye una sincronía masiva, amorfa y dada globalmente de una vez para siempre. "En esas unidades tan confusas a las que llaman "épocas", hace surgir, con su especificidad, "períodos enunciativos" que se articulan, sobre el tiempo de los conceptos, sobre las fases teóricas, sobre los estadios de formalización, y sobre las etapas de la evolución lingüística"^{13/}

Ahora bien la descripción Arqueológica nos permite entender que la idea de mentalidad remitiría, de acuerdo a Foucault, al hecho que detrás del discurso habría una especie de espíritu de la época que organiza incluso al discurso, colocándose al nivel del discurso y tomando la noción de episteme que va a sufrir varias transformaciones a lo largo de la obra de Foucault; en lo que Foucault insiste es en que las condiciones en que algo se puede decir en una cierta época no depende de ningún espíritu, ni de ninguna mente, ni de ningún logos, depende más bien de la organización discursiva tal como existe, y que permite formar ciertos objetos; la noción de mentalidad de época parecería emitir algo que prescinde al discurso que lo atraviesa, que se expresa en él. Mientras que la noción de discurso en la descripción Arqueológica tiende a hacer pensar que esa entidad no existe. Al

hablar de un cierto objeto, sólo aparece en condiciones de formaciones discursivas que tenemos que explicitar. De ahí que en la relación entre lo original y lo regular, o mejor dicho lo continuo y lo discontinuo, va a empezar a dominar el primero sobre el segundo. Qué decir ante el registro de la física del siglo XVIII como el que a continuación señalamos: "Antes de finalizar la danza, los relámpagos que hacía tiempo veíamos brillar en el horizonte, pero que hasta ese momento yo había hecho pasar por relámpagos de calor, aumentaron considerablemente: el ruido del trueno cubrió la música, tres damas salieron precipitadamente de las filas, sus caballeros las siguieron el desorden se hizo general, y los músicos enmudecieron... Es a esas causa que atribuyo los extraños gestos que vi hacer a muchas de esas damas. La más razonable se sentó en un rincón dando la espalda a la ventana y tapándose los oídos. Otra arrodillada delante de la anterior, ocultaba su cabeza entre las rodillas de aquella. Una tercera se había deslizado entre sus dos hermanas, a las que abrazaba derramando un torrente de lágrimas. Algunas querían volver a sus casas; otras, aún más extraviadas ya ni mantenían la suficiente presencia de ánimo para defenderse de la temeridad de algunos jóvenes audaces, que parecían muy ocupados en recoger de los labios de estas hermosas afligidas las plegarias que ellas, en su pavor, dirigían al cielo..." ^{14/}

Estamos leyendo un tratado de física del siglo XVIII, qué nos sugiere todo esto, toda esta descripción del pavor femenino, de la astucia masculina; qué solución de continuidad tendría con un libro de física hoy, qué espíritu de la época se nos presenta ante tal cuestión del siglo XVIII; qué solución de continuidad tendría con un libro de física hoy. Ahora bien, si por objeto entendemos el trueno o el relám-

pago está claro que el Abate Poncelet no se refiere a lo que hoy entendería cualquier tratado de secundaria a propósito de las descargas eléctricas. Señalamos de entrada que esto a lo que parece referirse el Abate Poncelet, el miedo, el pavor asociado al trueno, no cabría hoy en un discurso ni siquiera de bajo nivel a propósito de la electricidad. Si ésto es verdad, entonces parece claro que esta no identidad de objetos, pero también esta no identidad para construir el posible pensamiento sobre un objeto es lo que aparentemente nos hace pensar que la historia de las ideas -o que la historia de las ciencias- no se centra sobre la idea de continuidad, sino se centra sobre la idea de discontinuidad, de la separación, de las transformaciones.

3.- SABER, IDEOLOGIA Y CIENCIA

a) Saber Arqueológico

Digamos que quizás el núcleo de la cuestión era afirmar que mientras la historia de las ideas o la historia de la génesis, de la progresión, de la continuidad, la historia Arqueológica se detenía en la noción de discontinuidad, de umbral, de ruptura, de no unidad de las cosas dichas y más que dibujar un espacio homogéneo; la historia Arqueológica le interesaba dibujar la diferencia, cuáles eran las reglas que organizaban nuestra diferencia, nuestro pensamiento, nuestra manera de articular un discurso que deviene para hablar como las palabras y las cosas, nuestra edad y nuestra geografía más que buscar una semejanza.

La Arqueología pretendía dibujar aquello que nos especifica que nos distingue, que nos separa de otros órdenes discursivos. Pero hasta ahora hemos hecho incapié en la noción de arqueología. Si la arqueología tiene un uso teórico, porque algunas elecciones la caracterizan a diferencia de la historia de las ciencias, por ello quedaría de alguna manera determinado el elemento arqueológico; la arqueología debe reclamar un espacio para sí; si este conjunto de elecciones metodológicas la distinguen, la separan de un conjunto de elecciones que son características de la historia de las ideas o bien, de la historia de las ciencias, pero en particular de la historia de las ideas; al parecer es el enemigo primero de la arqueología aquello en el cual no quería confundirse, confusión que le arrebatava a Foucault el sueño.

Con eso tendríamos caracterizado el término a "Arqueología", pero quedaría por caracterizar el término saber, es decir, lo que propone Michel Foucault a cambio de una teoría del conocimiento es una arqueología no del conocimiento, sino del saber. Es decir una arqueología que a diferencia de la historia de las ideas no vendrá ha caracterizar una disciplina o una positividad por el hecho de ser una disciplina o una positividad centrada en una ciencia.

Antes que una teoría del conocimiento, lo que se ha propuesto con Michel Foucault es una arqueología del saber; ni arqueología remite a teoría de conocimiento, ni la historia de las ideas. Ni saber remite estrictamente al conocimiento.

La Arqueología del Saber pretende que este método, estas elecciones metodológicas se desplacen en un terreno diferente, no circunscrito estrictamente al conocimiento. La arqueología afirma que estas reglas discursivas no funcionan solamente en el aquel campo en que se producen conocimientos, sino que se inscribe en un campo más amplio, que estará determinado por el término saber y no por el término conocer. Si logramos caracterizar qué es este término de saber, cuáles son las relaciones que se instauran a partir de este momento, veremos, pues, cuál es la eficacia de la arqueología, dónde se sitúa, cuáles son sus proyectos.

El término saber incluye el término conocer, pero lo rebasa; de acuerdo con la perspectiva de la Arqueología, se pretende que los discursos productores del conocimiento en realidad guardan una relación específica con otros discursos, no productores de conocimientos, pero igualmente positivos, igualmente eficientes. La arqueología pretende describir este espacio en el cual el conocer y el no conocer forman una unidad. Naturalmente nos obliga a pensar la relación entre conocimiento o ciencia e ideología o prácticas no productoras de conocimiento.

La Arqueología lo que va afirmar es que todo ese proceso de conocimiento incluye su no conocimiento, no bajo las formas de lo que la distingue, lo que la separa, sino como parte de un proceso por el cual sus objetos, sus objetos de conocimiento pueden emerger. Lo que la arqueología subraya es que el espacio del saber describe; contiene tanto el conocer como el no conocer y que entre ambos se establece una cierta relación que no puede ser totalmente caracterizada bajo los

términos, bajo la noción de distancia. ¿Qué es saber para la arqueología? "A este conjunto de elementos formados de manera regular por una práctica discursiva... Un saber es aquello de lo que se puede hablar en una práctica discursiva que así se encuentra especificada: el dominio constituido por los diferentes objetos que adquirirán o no un estatuto científico...; un saber es también el espacio en el que el sujeto puede tomar posición para hablar de los objetos de que trata en su discurso...; un saber es también el campo de coordinación y de subordinación de los enunciados en que los conceptos aparecen, se definen, se aplican y se transforman...; en fin, un saber se define por posibilidades de utilización y de apropiación ofrecidas por el discurso"15/.

Ahora bien, la arqueología no se coloca, pues, en el terreno del conocimiento; ella no pretende describir únicamente aquellas prácticas que producen eso que vamos a llamar conocimiento. La arqueología asegura que la positividad en la que se centra es este espacio en el cual el no conocimiento y el conocimiento funcionan en una cierta relación, y a esta positividad la llama saber. Saber es el espacio del despliegue del discurso, de lugares en donde el sujeto puede adoptar ciertas posiciones, la manera en que se concatenan una serie de conceptos y de elementos. La arqueología, pues, no busca describir cómo una ciencia produce conocimientos, sino cómo en un campo más amplio del saber puede dibujarse poco a poco prácticas productoras de conocimiento.

La arqueología del saber no es una teoría del conocimiento, porque no pretende describir la manera, en que una práctica teórica produce únicamente los objetos de los que habla. Ella pretende, más bien, describir un espacio del saber en el cual el conocimiento y el no conocimiento coexisten; y busca mostrar -si esto es posible- las relaciones entre el conocer y no conocer. Cómo poco a poco puede desprenderse una práctica productora de conocimientos o no lograrlos nunca de este espacio, más amplio que es el saber. La eficiencia del discurso no se limita a las prácticas productoras del conocimiento. La arqueología afirma, que funciona en el espacio más amplio, en esta positividad más basta que es un saber. Este saber incluye prácticas productoras de conocimiento, pero también prácticas productoras de no conocimiento. Lo que la arqueología intenta mostrar es cómo en determinadas circunstancias, por atravesar ciertos umbrales, una práctica productora de conocimientos puede distinguirse, puede separarse, puede aislarse en el fondo de este saber. Por eso, la cuestión es si la relación que se establezca entre ciencia e ideología, entre conocer y no conocer, entre conocimiento no estrictamente científico, va ser crucial para la descripción de esta parte de la arqueología.

Ahora podemos ver un poco más claro en qué sentido la arqueología del saber no es otra teoría del conocimiento, no es una filosofía de la ciencia. La arqueología no pretende mostrarnos cómo se conoce, sino más bien, cómo dentro de positivities llamadas saber se han logrado separarse lentamente, atravesando en ciertos umbrales las prácticas productoras de conocimiento, y cómo con frecuencia han tenido que volver al saber del que emergen.

La arqueología no intenta describir -dice Foucault- esa mañana de fiesta en que aparece la ciencia. Ella trata de dibujar, más bien cuáles es el recorte que una práctica productora de conocimientos ha establecido en este campo. La arqueología no limita el trabajo de un término: al conocer, se desplaza a un campo más amplio e insiste en que en el campo del saber el conocimiento coexiste con el no conocimiento y establece ciertas relaciones con él. La Arqueología no pretende convencernos de que una ciencia va a habitar con lo intangible y que no tiene más contacto con lo real, con un campo de no conocimiento que es el de inscribirse socialmente o de aparecer materializado en determinadas instituciones o en determinados sujetos. La arqueología del saber insiste en que la ciencia guarda con la no ciencia una relación específica. Esto es importante porque las ciencias humanas le responden mucho mejor que las ciencias naturales; en este perfil van a verse muy rápidamente puestas en entredicho de explicitar cuáles son los vínculos que guardan en tanto que teorías con otras no teorías; cuál es el vínculo que guardan con la ideología y el poder; cómo se inscriben en ciertas relaciones sociales.

Las ciencias humanas -insiste Michel Foucault- se perfilan mejor bajo este esbozo; con estas características se verán muy rápidamente sujetas a este proyecto: el saber es este campo más amplio en el cual el conocimiento coexiste con el no conocimiento. Más claro aún por qué arqueología del saber, porque insiste en que su problema es describir en un campo de positividad más amplio cuáles son las relaciones que guarda el conocimiento con el no conocimiento en el fondo, en el extremo de esta positividad más basta que es el saber. La arqueología

del saber no es otra epistemología, no pretende convencernos de cuáles son los mecanismos con el que se produce un conocimiento; ya hemos visto que no nos ha provisto de ninguna categoría de esa naturaleza. Más bien nos ha mostrado cómo examinar el discurso para reconocer su eficiencia, aquí Foucault está afirmando que el discurso no es únicamente eficaz en el terreno del conocimiento, sino en un campo más amplio y en este campo del saber surgen ciertas relaciones entre conocimiento y no conocimiento.

La arqueología es, pues, otro proyecto distinto a las filosofías de las ciencias; no es una filosofía de la ciencia, es más bien una arqueología, que no es una historia de las ideas de cómo ciertas prácticas productoras de conocimientos pueden emerger en este campo del saber y eventualmente regresar a ella, porque las ciencias sociales son eso, prácticas que han emergido poco a poco de este trasfondo del saber y con frecuencia han vuelto. Las ciencias sociales, pues, se van a ver muy rápidamente interpeladas por esta noción de la arqueología del saber.

El proyecto arqueológico pues no consiste -dice Dreyfus y Rabinow- en describir cómo se producen conocimientos antes de todo conocimiento. Consiste en describir cómo surge el conocimiento bajo el trasfondo de un saber; cuáles son las relaciones que el conocer guarda con el no conocer, con ese trasfondo. De dónde puede provenir el conocimiento, cómo se separa, qué umbrales atraviesa; a la inversa ¿cuál es la relación que guarda con el no conocimiento, puede volver a él, cuáles son las relaciones que guardan esta práctica -propriamente teoría de las ciencias sociales- con su exterior? 16/ Se ve entonces

cuál es el proyecto de la arqueología: se trata de describir ciertas relaciones cognitivas al interior de estas positividades que la llama saber.

El saber en un término suficiente amplio para que le permita justamente esta unión del conocimiento con el no conocimiento. Digamos más aún, bajo el término saber, lo que la arqueología indica es que la práctica productora de conocimientos -que más adelante Foucault va llamar la verdad-, no es estrictamente una relación indicativa de una ciencia hacia un objeto, sino es más bien un montaje, que se realiza y se transforma a cada paso. Bajo el término saber lo que la arqueología quiere subrayar es que "conocimiento no quiere decir destrucción de objetos, no quiere decir acumular hacia un referente; quiere decir qué clase de montaje se organiza para apropiarse un cierto objeto y este montaje incluye el no conocimiento" 17/. En las ciencias sociales el no conocimiento y la ideología están incluidos en este montaje de apropiación que se realiza. Digámoslo de otra manera: bajo el término Saber, en lo que la arqueología insiste es en que la relación del conocimiento -al menos en las ciencias humanas- no es una pura relación conceptual, sino que es un montaje en donde la ideología, el error, el accidente, la pasión y el deseo, funcionan. Se trata de mostrar esta relación de apropiación, se trata de mostrar que una ciencia no funciona en su pureza, sino en un montaje que incluye su diferente. La arqueología del saber no consiste primero en contestar qué es conocimiento y luego en ver cómo el conocimiento se inscribe en un amplio fondo del saber. La arqueología más bien precisa que un conocimiento es siempre conocimiento al interior de un saber. El conocimiento emerge ante un interior de un saber y guarda relaciones

con él.

Ahora bien, puesto que saber es una categoría más amplia, puesto que saber incluye no solamente conocer sino el no conocer, pero también las manías, el deseo, el poder, lo que está queriéndonos subrayar es que toda práctica productora de conocimiento se inscribe en el fondo de un saber, surge de un saber y con él guarda relaciones. No se trata, entonces de creer que una ciencia social emerge en su pureza y que después mantiene relaciones inciertas con lo concreto. Se trata de subrayar que emerge de ese saber y con él guarda relaciones, no se separa. Así, vemos perfilarse el problema de cuáles son las relaciones entre conocimiento, ciencia e ideología; y esa es la cuestión que hay que subrayar.

b) Saber e Ideología

"El primer punto que hay que subrayar es que "la ideología no es exclusiva de la científicidad" ^{18/} Con esto, sin duda Foucault se está oponiendo a esa célebre tesis de Althusser para él cual ciencia e ideología funcionaban como las dos caras opuestas de un proceso; al emerger la ciencia -había afirmado Althusser- la ideología habrá de disciplinarse. La arqueología del saber, con esta corrección, parece tener razón. El mismo Althusser ha corregido esa tesis tan abrupta de los primeros trabajos. La ideología no es constitutiva únicamente de la científicidad, lo cual quiere decir que la emergencia de una ciencia no se diluye la existencia de la historia. La ideología no depende de la ciencia, ni se esfuma con ella. La ideología tiene un ámbito de resistencia, que no se disipa solamente con la aparición de la cien-

cia, o para decirlo de otra manera, la ideología no es lo otro de la ciencia. La ideología subsiste, persiste, no es indicativa únicamente de la cientificidad. Este campo que describe el saber en el cual la ideología forma un papel, en el cual esta positividad tiene una existencia, no se diluye con la aparición de la cientificidad.

Las relaciones entre ciencia e ideología no se limitan hacer relaciones de exclusión; hay entre ellas una cierta relación tal que la ciencia puede recaer en la ideología de la que proviene; la ideología puede primar sobre la ciencia que ya ha emergido. Ideología y ciencia no guardan un estatuto de oposición "... Pocos discursos han dado tanto lugar a la ideología como el discurso clínico o el de la economía política: éste no es una razón suficiente para acusar de error, de contradicción, de ausencia de objetividad al conjunto de sus enunciados" ^{19/}. Entre ciencia e ideología pasan relaciones que no pueden ser caracterizadas únicamente bajo la forma del error. Ahora bien la ideología no es solamente caracterizable en términos de error. La ideología no es un error y la ciencia no es lo positivo de ese error. La ideología funciona positivamente y no hay error porque no hay tristeza detrás de ella. El conocimiento no es lo opuesto de la ideología. Es cierto que todo conocimiento se separa de la ideología de la que proviene, pero ese conocimiento, no es el opuesto, ni declara en ese momento a la ideología como errónea. La ideología no se disipa con la emergencia del conocimiento, porque no es la forma a la inversa de la verdad. La ideología no puede ser caracterizada en términos de verdadero y falso. La emergencia de un discurso productor de conocimientos no disipa este amplio campo. La ideología no es el reverso de la ciencia, entre ideología y ciencia pasan relaciones que

no son estrictamente de exclusión.

Segundo principio "Las contradicciones, las lagunas, los defectos teóricos pueden muy bien señalar el funcionamiento ideológico de una ciencia... Pero el análisis de ese funcionamiento debe realizarse al nivel de la positividad y de las relaciones entre las reglas de la formación y las estructuras de la científicidad" 20/. Sin duda aquí Foucault está pensando en Althusser. Althusser propone lo que llama "La lectura sintomal" -en su libro Para Leer el Capital- para descubrir una ideología al interior de una práctica teórica; cuando se hace una lectura sintomal se describe un conjunto de lagunas, un conjunto de errores, un conjunto de lapsus a partir de los cuales la ideología emerge. La arqueología toma esta tesis y afirma que al interior de una ciencia ciertas lagunas pueden o no describir el funcionamiento ideológico, pero que este funcionamiento no es indicativo de un error y que la descripción de la ciencia tiene que hacerse a nivel de toda la positividad. No se trata de hacer una práctica teórica por un tamis que separaría el conocimiento de lo incierto; no existe la lectura sintomal que nos permitiría leer al interior de un texto aquellos elementos verdaderos de aquellos elementos falsos; eso supondría que nosotros tendríamos alguna escala de la verdad.

Ahora bien, lo que la arqueología está afirmando es una ciencia social: La economía política, la sociología, funcionan positivamente; y la trama que las constituye, aunque sin duda muestra sus vínculos con la ideología, no puede ser descrita únicamente bajo la forma de lagunas, bajo la forma de los errores; no hay pues la posibilidad de una lectura sintomal. Lo que hay es probablemente la transformación de

un espacio teórico bajo la forma de una lectura que encontraría aquellas lagunas, aquellos lapsus en donde la ideología podría denunciarse contra el fondo de la verdad. En síntesis una ciencia social es sin duda un montaje -dice Foucault- de conocimientos y de no conocimientos. La arqueología lo que propone en su descripción positiva no es una lectura sintomal que vendría a tamizar estas diferencias. No se trata de distribuir méritos y errores al interior de una teoría. La arqueología no pretende distinguir efectivamente entre aquello que aciertan de aquello que fallan, de aquello que adivinan o que dejan de adivinar. Dice Ian Hacking que la arqueología pretende que una ciencia humana es un discurso positivo, aunque sin duda exime esa relación entre conocimiento y no conocimiento. Una ciencia social es siempre una ciencia filosófica pero no hay manera de hacer una lectura que tamizaría la verdad del error al interior de estos montajes.^{21/} La ideología funciona al interior de una ciencia pero este funcionamiento de la ideología en el interior de una ciencia no es bajo la forma de aquellos lugares, de aquellos espacios lagunales que podríamos desterrar para quedarnos con lo positivo. El error funciona entremezclado, entrecruzado, tejido con la verdad; ahí se da ese montaje positivo de una ciencia social.

Lo que se puede mostrar más bien son las relaciones que organizan al interior de cada práctica este vínculo entre conceptos, nociones y categorías. Toda ciencia social es ese montaje. Toda ciencia exacta posiblemente es ese montaje, por lo menos en el momento de su inauguración, por lo menos en el momento en que debutan. Si por ejemplo examináramos el pensamiento de Descartes, veríamos que hay tanta ilusión como conocimiento, basta leer cualquiera de los tratados no estricta-

mente geométricos de Descartes y veremos que ese montaje funcionando muy claramente. Entonces no se trata aquí de ideología, no es síntoma de error, se trata simplemente de afirmar que es una representación de la producción de los conocimientos que no se disipa por la aparición de la verdad. Ahora bien, Hegel diría que la verdad es la concordancia del pensamiento consigo mismo, como algo que se caracteriza al interior del montaje discursivo; y a eso Hegel le llama verdad. Por eso es que la verdad no puede oponerse al error, porque la ideología no funciona como el aspecto tentativo de algo positivo, puesto que la verdad no es descripción de un referente; la ideología no es la falsedad de esa descripción. Ambos, conocimiento y no conocimiento, son formas de apropiación positivas de la cosa, diferentes, pero positivas. Se trata de afirmar que cuando una ciencia social produce conocimientos efectivamente se apropia del objeto en ciertas condiciones, pero también una ciencia sin producir conocimientos también se apropia de la cosa. Por ejemplo las mujeres que rezan para combatir el comunismo conforman un montaje ideológico, pero también permite una apropiación del mundo; las mujeres no van con la certeza de que eso es falso, las mujeres van con la certeza de que eso es verdadero. Desde un punto de vista teórico probablemente a nadie le bastaría, pero eso no impide que sea una apropiación positiva, y eso es lo que revisa la ideología; podemos llamarla no conocimiento eso sí, pero llamarla falsa equivaldría a decir que la lectura de El Capital disiparía tales funciones, que es exactamente lo que hemos insistido con Foucault, que no puede ser. La lectura de El Capital no diluye la ideología de la que proviene, no diluye la ideología del modo de producción del capital. Claro está que al nivel subjetivo puede ser que permita tomar una distancia frente a esa ideología, pero la ideología no se disipa por

eso, no desaparece, no se esfuma.

Tercer principio "Corrigiéndose, rectificando sus errores, ciñendo sus formaciones, no por ello un discurso desenlaza forzosamente su relación con la ideología. El papel de ésta no disminuye a medida que crece el rigor y que se disipa la falsedad" 22/. Efectivamente el problema es que una ideología no se disipa en contacto con la ciencia, y aquí Foucault está pensando en Althusser sin duda. La ideología, este conjunto de representaciones resistentes, no se disipa al contacto con alguna ciencia. La emergencia de una ciencia no necesariamente significa la disolución de la ideología y a la inversa; más bien, resulta que con frecuencia es la ideología la que recupera ciertas prácticas científicas cuando llegan a emerger.

Las ciencias sociales no solamente no disipan la ideología, sino que se ven constantemente enfrentadas a riesgos de recaer en la ideología de la que provienen. Las ciencias sociales con frecuencia retornan al lugar donde habían de haber emergido y quedan hundidas en él bajo mucho tiempo. La ideología, si no es el reverso de la ciencia, entonces no se disipa a medida que aquella crece. No habitan el mismo registro, no habitan el mismo espacio, no se corresponden una con la otra. La ideología organiza estas condiciones de existencia y no se disipa solamente por la aparición del conocimiento, incluso al interior del mismo sujeto. Cabe comentar aquí que así como el sujeto nunca es homogéneo, al interior del mismo sujeto coexisten diferentes niveles, que no necesariamente son homogéneos. Lo que se afirma es que estas prácticas ideológicas, este espacio objetivo de representaciones no habitan el mismo registro que el conocimiento y por tanto no se pierde con él. Para una ciencia social es mejor examinar en cada paso

cuáles son las ventanillas en el espacio del saber en el que emergen, cómo aquel espacio del que se creía haber liberado vuelve a ella.

En cierto modo una ciencia social va establecer con la ideología de la que proviene una relación conflictual permanente, se trate del psicoanálisis, de la etnología, del materialismo histórico o de la lingüística. Con mucha frecuencia se va a ver que ciertas ciencias sociales, que parecen haberse desplegado de un fondo de representaciones vuelven a él y quedan incrustadas, quedan sumergidas por ésto. La ciencia social establece frente a la ideología una relación constante, un combate constante. La ciencia social, a diferencia de la ciencia natural, no se despega de un conjunto de representaciones de una vez y para siempre, y se aseguran un crecimiento lineal. Establecen frente a la ideología de la que surgen ciertas relaciones conflictuales, que en cada momento se alteran. Eso es lo específico de las ciencias sociales; desde esta perspectiva, lo característico de ellas es que pueden alcanzar a producir conceptos, pero nunca los tienen garantizados para siempre. Las ciencias sociales pueden alcanzar a producir ciertas irrupciones en las cuales se alcanza la teoría. Pero este alcanzar a la teoría nunca está garantizado en un retorno al saber del que provienen, por eso la arqueología del saber tiene interés. No es solamente porque dibuje una cierta relación entre conocimiento y no conocimiento, sino porque exhibe que conocimiento y no conocimiento, al interior de las ciencias sociales establecen un combate constante.

La ciencia social, efectivamente tiene un momento de emergencia que puede perderse; un caso incommensurable es el de la lingüística. La lingüística que emerge bajo una cierta noción de forma que creció efectivamente en vertical, desde los primeros años de este siglo hasta los años sesentas, que de improviso ve emerger al interior de la lingüística misma un aparato formalizado que probablemente altera el objeto lingüístico y que hoy parece estar a punto de recaer en dimensiones completamente triviales, de las cuales tampoco son responsables los pragmáticos, las teorías del lenguaje, los análisis del discurso, son otras tantas formas que muestran que la lingüística está lejos de haber encontrado su objeto y guardarlo para sí, porque el problema es que esos objetos que emergen en el fondo de un saber se establecen contra la ideología de la que provienen en un corte, una separación, una ruptura y ciertas relaciones de poder. Por eso el concepto de saber es importante, el concepto de saber exhibe esas relaciones. La ideología viene a recubrir un objeto teórico y a transformarlo en otra cosa. Una de las características de las ideologías teóricas va ser justamente la relación de explotación que establecen frente a otros conceptos.

La ciencia no es la reproducción de la experiencia, la ciencia no es la sistematización de esas nociones. La ciencia no consiste en repetir esas representaciones y darles una forma coherente. Al menos eso es lo que parece mostrar la historia de las ciencias, eso es un poco la manera en que se propone esta filosofía de las ciencias. Lo que se ha subrayado hasta aquí es que la ideología no es más que ese conjunto de representaciones que organizan nuestras condiciones de

existencia. Una ciencia produce conocimientos en su movimiento interno, lo que hay que examinar en cada momento es ese montaje que ella produce efectivamente.

Las ciencias sociales no nos hablan de un aparato, de ningún artefacto que vendría a trazar líneas posibles; eso sólo se ve en el montaje interno de la teoría, pero hay que examinarla desde adentro. Una historia de esta naturaleza en cada práctica teórica vendría a mostrar cómo funciona a manera de un corte, como una separación que se establecería desde alguna navaja de la verdad que lo construye. Al renunciar a la idea de una verdad preconstruida, se ha tenido que renunciar necesariamente a esta separación fuera de la práctica conceptual. Insistamos un poco en esa noción de verdad que está muy cerca de la noción Hegeliana de la verdad: lo que cuenta, o más bien la verdad que existe, existe como el desarrollo conceptual, la manera en que se explicita y que se construye el conocimiento, y esto en cada práctica específica. No se trata de seguir un discurso sobre la verdad, sino declarar que el proceso de construcción de conceptos, el proceso por el cual el conocimiento se despliega y se explicita, eso es la verdad. Y no una correspondencia con el exterior o con un montaje Bungeano.

Esta perspectiva Foucaultiana es un poco tranquilizante, porque esta propuesta es una clase de filosofía en donde los filósofos no se van armados de la verdad para ningún lado, sino que tiene que examinar esta procesualidad interna en cada teoría y encontrar en ella lo que hay de producción de conocimientos o de no conocimientos. Las ciencias sociales se inscriben en un campo del saber con el que se estrellan

constantemente, y al entrelazar con el campo del saber, producen ciertas consecuencias en el campo de la ideología del saber, pero también consecuencias internas. Se van a privilegiar ciertos elementos teóricos y otras se van a perder. Probablemente, como en el caso de Fromm, en ciertos momentos predominan las nociones Freudianas; es decir, no se duda que Fromm haya leído alguna vez la Introducción al Psicoanálisis y a lo mejor usa palabras que provienen de Freud. Pero es claro que en Fromm no predominan los conceptos Freudianos. ¿Cómo explicarse esto? solamente en el funcionamiento concreto de una ciencia social.

Cuarto Principio: "Ocuparse del funcionamiento ideológico de una ciencia... es volver a ponerla a discusión como formación discursiva; es ocuparse no de las contradicciones formales de sus proposiciones, sino del sistema de formación de sus objetos, de sus tipos de enunciaciones, de sus conceptos, de sus elecciones teóricas. Es resumirla como práctica entre otras prácticas".^{23/} Una ciencia social no funciona en un espacio autónomo, sino con otras relaciones también de práctica que la alteran, que la modifican y a veces la vencen. La aparición de un concepto en ciencias sociales es con frecuencia un corte, una ruptura en la ideología; esta ruptura produce una herida narcisista. Así recordemos algo señalado en el segundo capítulo, en donde Foucault insistía en que los hombres creían que hacían historia. Marx nos dice que no es cierto; que los hombres creían que dominaban su lengua. Llega Saussure y les declara que no es verdad; los hombres creían que al menos sus deseos sí eran suyos; llega Freud y nos dice que no es verdad; al menos cuando elegimos compañera sí somos nosotros; Llega Lévi-Strauss y nos dice que son verdaderas esas heridas

narcisistas. Son verdaderos hoyos, verdaderos cortes en la ideología. Esta herida narcisista puede cobrar la forma de un retorno al punto de partida de lo que fue el concepto, el concepto de parentesco puede perfectamente perderse también.

Estas heridas narcisistas, son pues, las que producen rupturas en la ideología. La ideología tiende a subsanar. Ahí está el Arte de Amar, justamente el Arte de Amar toca una herida narcisista. ¿Cómo admitir, por ejemplo, que el amor tiene como fundamento esa idea de desmemoramiento del otro sin crear problema? No sería mejor creer que todos somos dignos de ser amados y hasta hacer de eso un arte. Esta es la relación que establece constantemente la ciencia social con la ideología de la que proviene: heridas, grupos, agrupamientos, cortes que se reordenan a cada paso.

Cómo podría ofrecernos una práctica productora de conocimientos si las ciencias sociales viven en ese conflicto. Claro está que la filosofía de la ciencia tradicional prefiere pensar que las ciencias sociales están en el umbral de llegar a la científicidad; en realidad algunas ya pasaron y ya volvieron. Las ciencias sociales no esperan un Mario Bunge; eso es mentira. Las Ciencias Sociales no funcionan de ese modo. Las Ciencias Sociales no esperan una filosofía que venga a describir cómo conocer. Las ciencias sociales funcionan produciendo conocimientos y batiéndose con no conocimientos, eso es lo que apunta la Arqueología del Saber; por esto es importante subrayar la noción de saber. Las ciencias sociales no habitan el umbral de la precientificidad. Las ciencias sociales producen conceptos y los pierden, porque justamente provienen de ese transfondo del saber en el cual establecen

relaciones conflictuales con la ideología y no siempre son gloriosas. En síntesis las ciencias sociales no aspiran a llegar a la cietificidad vía un método científico filosófico, eso no existe. Si existiera tal método científico de cualquier modo sería inoperante, porque al interior de una ciencia social se encuentran relaciones dentro del Saber. se encuentran relaciones de opresión, de explotación que no tienen nada que ver con la pureza, con el reino del conocimiento. La arqueología del saber es más activa en el campo de las ciencias sociales, en las ciencias humanas, para hablar como diría Foucault: que en el otro campo, es probable que el otro no esté totalmente exinto. Estaríamos seguros que si analizamos lo que hoy se hace, por ejemplo bajo el término matemático de investigación de operaciones, encontramos problemas de los más mezquinos, de seguro: la investigación de operaciones consiste por ejemplo en saber cuál es la menor cantidad de papel posible para envolver 37 bombones que caben en una cajita; es lo que hace un sujeto que investiga operaciones. ¿Cómo minimizar el papel que envuelven los bombones que entran en una cajita para llegar a ser un producto? El problema es absolutamente mezquino. La teoría de colas, por ejemplo, no es difícil, pero tiene cierta complejidad; por ejemplo en un banco la gente se forma en colas, ¿cuál es el tiempo que debe esperar alguien para que el que ofrece el servicio no gaste, no se le dispersen ciertos recursos? porque si yo pongo 500 cajeras nunca va a haber ninguna cola; si pongo una va a haber una cola de tres kilómetros. Entonces, ¿cuánto necesito para que me esperen lo suficiente para que yo no tenga más empleados? Esa es la teoría de colas, a pesar de que matemáticamente tiene una formación muy compleja, pero incluso así se llama teoría de colas; o bien la teoría de inventarios no es otra cosa que preguntarse: ¿qué tengo que tener en el almacén para que

no se me agoten los recursos de acuerdo con las ventas que tengo? Y esto es un aparato matemático sumamente riguroso. Como vemos el problema es absolutamente mezquino, no es verdad que sea un problema científico, ni de la razón, ni de nada de eso. Claro, se dirá que son así las investigaciones de operaciones, es cierto, pero así funcionan áreas completas de la computación, seguro así es como funcionan. En fin el Saber funciona aquí como aquello que ordena las preguntas a las que hay que responder, qué plantea las cuestiones y, como insistíamos al principio, al plantear la pregunta ya pone la mitad de la solución. La pregunta contiene las condiciones de su respuesta, si no, no es pregunta. Lo que hace el saber es presentar un conjunto de preguntas, ponerlas como preguntas. Eso es lo que la arqueología del saber muestra, lo que la arqueología del saber manifiesta.

La arqueología del saber no viene a sustituir ninguna filosofía de la ciencia, la arqueología del saber no es otra teoría del conocimiento, no es otra epistemología, si por epistemología se entiende un discurso que caracterizaría cómo se produce conocimientos. La arqueología no ocupa ese registro. La arqueología del saber pretende más bien describir cómo en espacios positivos el saber coexiste con el no saber y establece ciertas relaciones cómo estos dos registros funcionan bajo la materialidad del discurso. Lo que estos dos registros describen no es mi pensamiento ni la aventura de las cosas, es la materialidad del discurso y su eficiencia y es aquí donde se va a empezar a jugar el destino de las ciencias sociales, de las ciencias humanas para hablar con Foucault en La Arqueología del Saber, pues no viene a sustituir una filosofía de la ciencia, no es otra epistemología, es otro proyecto. Es mostrar que las ciencias sociales son monta-

jes muy complejos de conceptos, nociones y categorías inscritas en ciertas relaciones sociales. Esto es una ciencia social.

La ciencia social es un montaje de conceptos, nociones y categorías inscritas en ciertas relaciones sociales. Y por tanto relaciones de poder, de explotación e intercambio. Es esa complejidad la ciencia social, esa dificultad. La ciencia social no solamente es lo que se encuentra incluido en la teoría de conocimiento, por decir en la etnología, en la economía política o en la lingüística. Es un entramado de discursos en donde el saber funciona con el no saber y esto al interior de ciertas relaciones sociales específicas. Ahí es donde circula, en donde se juega su sentido. Se ve la complejidad de la tarea, por eso las ciencias sociales ocupan un lugar tan humilde.

Las ciencias sociales en los manuales de la filosofía de la ciencia ocupan un lugar minúsculo, humilde, ahora vemos por qué es que no se dejan sujetar a ninguna filosofía. Es que no funcionan bajo el registro de ninguna filosofía. Es que no están esperando a su Mario Bunge, ni están esperando a su Copérnico; algunos ya pasaron. Son este combate entre saber y no saber, entre conocimiento y no conocimiento al interior de campos del saber, es decir, de ciertas relaciones sociales, ideológicas pero también productivas. Y todo eso es una ciencia social. Todo eso es ese montaje que es una ciencia social; que funciona de esa manera, lo muestra su hegemonía: por ejemplo la economía monetarista puede funcionar efectivamente como política económica y desarrollar una relación de poder bien definida, sin que eso tenga que ver con el conocimiento.

Si se quiere comprender una ciencia social, hay que comprender este montaje y su complejidad, hay que comprender todo ese registro, porque eso es una ciencia social. No es lo que se escribe en los libros únicamente, es su apropiación social, su entrada en juego en ciertas relaciones, es la relación que guardan con eso que Foucault ha llamado HERIDAS NARCISISTAS que pueden hacer volver atrás la cuestión. Una ciencia social todo ese montaje, por eso no se deja describir tan fácilmente. Por eso no hay una filosofía de las ciencias sociales, sino, en opinión Foucault, lo que hay es un proyecto más cercano, que es justamente la Arqueología del Saber.

La arqueología del saber es más bien un tipo de práctica frente a las ciencias sociales. No invita hacer una filosofía de las ciencias sociales, sino más bien a insertarse en la práctica de las ciencias sociales y vencer ciertos obstáculos filosóficos que ahí están. El problema es otra vez que la descripción de conocimientos de las ciencias sociales en lo social es una cuestión que no se pueda resolver bajo la forma de lo verdadero y lo falso. Las ciencias sociales van a reflejar en su interior el mismo combate ideológico con el cual aparecieron. Por eso es una cuestión que todavía se va a jugar, ese es el problema de las ciencias sociales. Si producen conocimiento no necesariamente éste va a ser reconocido como conocimiento. A la producción de conocimientos en las ciencias sociales no se juega a través del ámbito de la pureza, de la filosofía, se juega en un ámbito más complejo.

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

- 1.- Foucault, Michel. La Verdad y Las Formas Jurídicas, Gedisa, México, 1984, p. 172
- 2.- Foucault, Michel. La Arqueología del Saber, Siglo XXI, México, 1983, p. 231
- 3.- Ibidem., p. 5
- 4.- Ibidem., p. 13
- 5.- Poster, Mark. Foucault. El Marxismo y la Historia, Paidós, Buenos Aires, Argentina, 1984, p. 108
- 6.- Foucault, Michel. La Arqueología del Saber, siglo XXI México, 1983, p. 241
- 7.- Dreyfus L., Hubert y Rabinow, Paul. Michel Foucault: Más allá del estructuralismo y la Hermenéutica, UNAM, México, 1988, p. 127
- 8.- Foucault, Michel. La Arqueología del Saber, Siglo XXI, México, 1983, p. 20
- 9.- Ibidem., p. 229
- 10.- Bachelard, Gastón. La Formación del Espíritu Científico, Siglo XXI, México 1985, p. 120
- 11.- Foucault, Michel. La Arqueología del Saber, Siglo XXI México 1983, pp. 232-233
- 12.- Ibidem., p 233
- 13.- Ibidem., p. 249
- 14.- Bachelard, Gastón. ob. cit. p. 30
- 15.- Foucault, Michel. La Arqueología del Saber, Siglo XXI México, 1983 pp. 306-307
- 16.- Cfr. Dreyfus L., Hubert y Rabinow, Paul. ob. cit. p. 106
- 17.- Deleuze, Gilles. Foucault, Paidós, México 1987, p. 77
- 18.- Foucault, Michel. La Arqueología del Saber, Siglo XXI, México, 1983 p. 312
- 19.- Ibidem., p. 312
- 20.- Ibidem., p. 313
- 21.- Cfr. Couzens, David. Foucault, Nueva Visión, Buenos Aires Argentina, 1988 p. 108

22.- Foucault, Michel. La Arqueología del Saber, Siglo XXI
México, 1983 p. 313

23.- Ibidem., p. 313

CAPITULO IV

**RUPTURA ENTRE LA EPOCA CLASICA Y LA MODERNIDAD
EN LA DISCONTINUIDAD DE LOS DISCURSOS**

IV.- RUPTURA ENTRE LA EPOCA CLASICA Y LA MODERNIDAD EN LA DISCONTINUIDAD DE LOS DISCURSOS

- 1.- Cómo la discontinuidad equivale a la aparición de ciertos objetos y cómo también a la desaparición de ciertos objetos de estudio.

Al terminar su Historia de la Locura y su arqueología de la práctica y el discurso médico, Foucault contaba con diversas opciones metodológicas y diversos dominios de estudio posibles. Hubiera podido proseguir con un estudio del significado de las prácticas discursivas y su dependencia relativa respecto de las instituciones sociales, o bien hubiera podido desarrollar el enfoque arqueológico de el Nacimiento de la Clínica, el cual buscaba evitar la cuestión del sentido poniendo énfasis en las condiciones estructurales de posibilidad tanto de la práctica como del discurso.

Sin embargo, Foucault influido por el entusiasmo estructuralista de París, se propuso depurar y retener sólo aquellos aspectos formales de su obra que ahora nos parecen, los más discutibles. Es decir,

decidió moderar su interés en las instituciones sociales para concentrarse casi exclusivamente en el discurso, su autonomía y transformaciones discontinuas.

Al limitar su método de discontinuidad al análisis del discurso, Foucault amplió su investigación hasta cubrir las principales ciencias del hombre, pues se interesó en el modo como los seres humanos buscan conocerse en nuestra cultura, comprender cómo se esforzaba la civilización occidental por considerar y darle sentido a aquello que se presenta como radicalmente "otro" en el hombre. Para Foucault, como para muchos pensadores franceses de la época, la autocomprensión de los seres humanos había llegado a un momento crucial. Así también el trabajo, la vida y el lenguaje constituyen el objeto de su libro las Palabras y las Cosas. Ahora bien, las Palabras y las Cosas es un análisis de la episteme de la época clásica centrado en la relación entre representación y mathesis. Solo sobre esta base está dispuesto a pensar la modernidad. Este método arqueológico le permite caracterizar la modernidad como la "Edad del hombre" y mostrar que el hombre es un tipo especial de sujeto total y objeto total de su propio conocimiento.

En suma ¿por qué terminar con este capítulo nuestra empresa, nuestra investigación, acerca de la noción de discontinuidad? ¿cuál ha sido el interés por el cuál aquí terminar? ¿Qué encontramos en su máxima obra "Las palabras y las cosas"? y, por último ¿por qué cerrar puertas y ventanas aquí? EN primer lugar es porque justamente hemos querido únicamente presentar la obra arqueológica de Foucault. Segundo porque Foucault, junto con Gastón Bachelard, nos permite recorrer los

siglos XVII, XVIII y XIX, donde creemos se nos ha permitido vislumbrar, percibir el horizonte de la ruptura, del umbral, de la discontinuidad entre la época clásica y la modernidad tardía; o bien, en otras palabras, entre el orden de la representación y la crisis de la representación. En tercer lugar Foucault, más que proponernos una configuración del hombre, nos propone una reconfiguración de éste; que frente al dispositivo del discurso, frente al mecanismo del discurso, es decir, ante una economía de los discursos el hombre se nos ofrece, se nos aparece, se nos enfrenta como un sujeto que se produce ante la noción de discontinuidad, ante la descripción arqueológica del saber. En cuarto lugar cerramos puertas y ventanas aquí en este capítulo, porque creemos que aunque Foucault no instaure un sistema como el de Kant o Hegel, sí creemos que con Foucault se abre el día y se cierra el día justamente con la noción de discontinuidad. Sin más entremos.

Con la literatura, con el retorno de la exégesis y la preocupación por la formalización, con la constitución de una filología, con la reaparición del lenguaje en un aumento múltiple, puede borrarse de ahora en adelante el orden del pensamiento clásico. En efecto, nos parece que del saber clásico lo entenderá como un todo si comprendemos que es racionalista, que otorga, desde Galileo y Descartes, un privilegio absoluto a la Mecánica, que supone un ordenamiento general de la naturaleza, que admite una posibilidad de análisis muy radical para descubrir el elemento o el origen, pero que presiente ya, a través de todos estos conceptos del entendimiento -y a pesar de ellos-, el movimiento de la vida, el espesor de la historia y el desorden, tan difícil de dominar, de la naturaleza.

Ahora bien, hablemos más de cerca: ¿por qué hemos dicho que este capítulo trata del orden de la representación pero también de la crisis de ésta? es decir, ¿por qué hay una ruptura entre la época clásica y la modernidad? nos dice Foucault: "El discurso que aseguraba el despliegue inicial, espontáneo, ingenuo de la representación en un cuadro. Desde el día en que dejó de existir y de funcionar en el interior de la representación como su primera puesta en orden, el pensamiento clásico dejó de sernos directamente accesible; a la vez (...) El umbral del clasicismo a la modernidad digamos de nuestra prehistoria a lo que nos es aún contemporáneo quedó definitivamente franqueado cuando las palabras dejaron de entrecruzarse con las representaciones y de cuadrangular espontáneamente el conocimiento de las cosas. A principios del siglo XIX, encontraron su viejo enigmático espesor; pero esto no basta para reintegrar la curva del mundo que las alojaba en el Renacimiento, ni para mezclarse con las cosas en un sistema circular de signos" ¹/ Esto nos permite caracterizar primeramente la época clásica:

a) CARACTERIZACION DE LA EPOCA CLASICA

Según Foucault, la época clásica se propuso el proyecto de construir un método universal de análisis, el cual produciría una certeza perfecta mediante el ordenamiento perfecto de las representaciones y los signos para reflejar el orden del mundo, el orden del ser, ya que el ser, en la época clásica, poseía un orden universal. El cuadro era el lugar donde podía desplegarse este ordenamiento. Ahí, el método universal del análisis podía exponer de manera clara y progresiva las

representaciones que nos proporcionarían la imagen del verdadero orden del mundo. Las ciencias particulares se ubicaron en este cuadro, pero es la posibilidad de ese cuadro lo que define las estructuras más generales de la episteme. De ahí que "En la época clásica, el hombre no era el constructor, el artífice -Dios- pero en tanto que lugar de clarificación era un artífice. Había un mundo creado por Dios, existente por sí mismo" 2/.

Por tanto el papel del pensador era dar una descripción artificial del orden preexistente. No creaba el mundo, ni siquiera las representaciones. Construía un lenguaje artificial, un ordenamiento convencional de signos. Pero no era el hombre quien les confería significado. Esto es lo que Foucault quiere decir cuando afirma que no había teoría de la significación en la época clásica. El hombre aclaraba, pero no creaba; no era una fuente trascendental de significación.

Hay, pues, un vínculo entre naturaleza y naturaleza humana. Esta última desempeña un papel especial en relación con la naturaleza, cuyo eje es la actividad humana de conocimiento: "en la gran disposición de la episteme clásica, la naturaleza, la naturaleza humana y sus relaciones son momentos funcionales, definidos y previstos" 3/. Lo que los vincula es el poder del discurso. La representación y el ser están unidos en el discurso; esto es, en el lenguaje en la medida en que representa. Pero de ahí se sigue, por tanto, que el lenguaje clásico como discurso común de la representación y de las cosas, como lugar en el interior del cual se entrecruzan la naturaleza y la naturaleza humana, excluye en absoluto algo que sería la ciencia del hombre.

Esto mismo puede decirse de otro modo: no podía representarse la actividad de los seres humanos en la construcción del cuadro; no había lugar para ella en el cuadro. Puesto que de hecho, un ser real construía el cuadro, debería haber un lugar para él. Había un lugar para el sujeto cognoscente como animal racional, con un lugar superior en la jerarquía de Dios, pero no para el autor de la representación como tal: el hombre en tanto que ser particular y diferente, en tanto que sujeto ordenador no podía ubicarse en el interior del cuadro que él mismo organizaba. Lo único que le interesaba a Foucault es la sistematización de los enunciados reales de una época dada: y, según él, la época clásica no dispone de ningún lugar para el hombre en su doble función de sujeto ordenador. "El hombre no puede entrar en la configuración clásica sin que el esquema sufra una transformación radical"^{4/}. Por tanto, para Foucault la época de la representación puede resumirse en un análisis de lo que puede o no puede figurar en un cuadro cuando se intenta representar la comprensión del ser durante la época clásica.

b) CARACTERIZACIÓN DE LA MODERNIDAD

La modernidad comienza con esta idea insólita e inmanejable de un ser que es soberano precisamente porque es esclavo, un ser cuya misma finitud le permite tomar el lugar de Dios. Esta idea sorprendente encuentra su expresión en Kant, según el cual "Los límites del conocimiento fundamentan positivamente la posibilidad del saber"^{5/}, Foucault la llama la analítica de la finitud. Es una analítica -dice Foucault- en la cual el ser del hombre podrá fundar en su positividad

todas las formas que le indican que él no es infinito. Según Foucault, este paso desesperado es definitivo tanto para el hombre como para la época moderna: "Nuestra cultura ha franqueado el umbral a partir del cual reconocemos nuestra modernidad, el día en que la finitud fue pensada en una referencia interminable consigo misma" 6/.

El hombre es una invención del pensamiento moderno, Foucault procede a exponer las reglas que rigen las tortuosas transformaciones del hombre. Resulta que los límites fácticos del hombre (las positividades) son a la vez distintos de las condiciones que permiten el conocimiento (fundamento).

Dice Michel Foucault en Las Palabras y las Cosas que los temas modernos de un individuo que vive, habla y trabaja de acuerdo con las leyes de una economía, de una filología y de una biología, -pero que, por una especie de tensión interna y de recubrimiento, habría recibido, por el juego de estas leyes mismas, el derecho de conocerlas y de sacarlas por completo a la luz-, todos estos temas familiares para nosotros y ligados a la existencia de las ciencias humanas están excluidos del pensamiento clásico 7/. De ahí que Dreyfus y Rabinow digan que el hombre aparece no sólo como sujeto y objeto de conocimiento, sino también, y de modo aún más paradójico, como organizador del espectáculo en el cual figura. Lo impensado de Las Meninas le había reservado un lugar. Como lo expresa Foucault al colocar al hombre en el espacio vacío en el frente y en el centro del cuadro de Velázquez 8/.

Ahora bien la modernidad tardía permite que el hombre, tal como lo conocemos hoy, haga su aparición y se convierta en la medida de todas las cosas. Una vez que el orden del mundo ya no es impuesto por Dios y representable en un cuadro, entonces se rompe la relación continua que había colocado al hombre con los otros seres del mundo. El hombre, quien una vez fue él mismo un ser entre otros, ahora es un sujeto entre objetos, pronto se da cuenta de que su deseo de comprender no sólo se dirige a los objetos del mundo, sino también a él mismo. El hombre se vuelve el sujeto y el objeto de su propio conocimiento. De ahí que "el análisis del modo de ser del hombre tal como se ha desarrollado a partir del siglo XIX no se aloja en el interior de una teoría de la representación; su tarea es, por el contrario, mostrar cómo es posible que las cosas en general se den a la representación, en qué condiciones, sobre qué suelo. 2/ Ahora bien el umbral de nuestra modernidad -dice Foucault_ no está situado en el momento en que se han querido aplicar métodos objetivos al estudio del hombre, sino más bien en el día en que se constituyó un doble empírico trascendental al que se dio el nombre de hombre. Ahora bien, a la par del problema de la nueva vertiente del surgimiento del hombre, se presenta, asimismo, la reformulación del problema del lenguaje.

c) LA EMERGENCIA DEL LENGUAJE Y DEL HOMBRE

Separado de la representación, el lenguaje no existe de ahora en adelante y hasta llegar a nosotros más que de un modo disperso; para los filólogos las palabras son como otros tantos objetos constituidos y depositados por la historia; para quienes quieren formalizar, el

lenguaje debe despojarse de su contenido concreto y no dejar aparecer más que las formas universalmente válidas del discurso, el lenguaje llega a surgir por sí mismo en un acto de escribir que no designa más que a sí mismo. El lenguaje no entró de nuevo directamente y por sí mismo en el campo del pensamiento sino a fines del siglo XIX. Se hizo posible por el hecho de que a principios del siglo XIX, habiéndose separado la ley del discurso de la representación, el ser del lenguaje se encontró como fragmentado; toda la curiosidad de nuestro pensamiento se aloja ahora en la pregunta: ¿Qué es el lenguaje, cómo rodearlo para hacerlo aparecer en sí mismo y en su plenitud? En cierto sentido, esta pregunta revela a aquellas que, en el siglo XIX, se referían a la vida o al trabajo.

La división del lenguaje, contemporánea de su paso a la objetividad filológica, no sería sino la consecuencia más recientemente visible de la ruptura del orden clásico; al esforzarnos por dominar esta fisura y por hacer aparecer por entero al lenguaje, llevaríamos a su término lo que pasó antes de nosotros y sin nosotros, hacia fines del siglo XVIII.

La dispersión del lenguaje está ligada, en efecto, de un modo fundamental a este acontecimiento arqueológico que puede designarse por la desaparición del discurso. El reencontrar en un espacio único el gran juego del lenguaje podría formar un bien, y a la vez un lazo decisivo, hacia una forma de pensamiento del todo nueva, o encerrar en sí mismo un modo de saber constituido en el siglo precedente.

En el pensamiento clásico aquello para lo cual existe la representación ya que se representa a sí mismo en ella, reconociéndose allí como imagen o reflejo, aquello que anuda todos los hilos entrecruzados de la "representación en cuadro", jamás se encuentra presente él mismo. "Antes del fin de siglo XVIII, el hombre no existía. Como tampoco el poder de la vida, la fecundidad del trabajo o el espesor histórico del lenguaje. Es una criatura muy reciente que la demiurgia del saber ha fabricado con sus manos hace menos de doscientos años: pero ha envejecido con tanta rapidez que puede imaginarse fácilmente que había esperado en la sombra durante milenios el momento de iluminación en el que al fin sería conocido" 10/. Ahora bien, Michel Foucault con toda certeza podrá decir que la gramática general, la historia natural y el análisis de las riquezas eran, en cierto sentido, otras tantas maneras de reconocer al hombre, pero es necesario hacer una distinción. Las ciencias naturales han tratado sin duda alguna al hombre como una especie o un género: la discusión sobre el problema de las razas en el siglo XVIII es testimonio de ello. La gramática y la economía, por su parte, utilizaban nociones como las de necesidad, deseo o memoria e imaginación. Pero no había una conciencia epistemológica del hombre como tal. La episteme clásica se articula siguiendo líneas que no aíslan, de modo alguno, un dominio propio y específico del hombre. Y si se insiste aún, si se objeta que sin embargo ninguna época ha acordado más a la naturaleza humana, no le ha dado un status más estable, más definitivo, mejor abierto al discurso, se podrá responder diciendo que el concepto mismo de la naturaleza humana y la manera en la que funcionaba excluían la existencia de una ciencia clásica del hombre.

Es necesario hacer notar que, en la episteme clásica, las funciones de la "naturaleza" y de la "naturaleza humana" se oponían de un cabo a otro: la naturaleza hacía surgir, por el juego de una yuxtaposición real y desordenada, la diferencia en el continuo ordenado de los seres; la naturaleza humana hacía aparecer lo idéntico en la cadena desordenada de las representaciones y lo hacía por medio de un juego de exposición de las imágenes. La una implica el enturbamiento de una historia por la constitución de paisajes actuales, la otra implica la comparación de elementos inactuales que deshacen la trama de una sucesión cronológica.

En el acto de hablar o, más bien en el acto de nombrar, la naturaleza humana, como pliegue de la representación sobre sí misma, transforma la sucesión lineal de los pensamientos en un cuadro constante de seres parcialmente diferentes: el discurso en el que duplica sus representaciones y las manifiesta la liga a la naturaleza. A la inversa, la cadena de los seres está ligada a la naturaleza humana por el juego de la naturaleza: dado que el mundo real, tal como se da a las miradas, no es el desarrollo puro y simple de la cadena fundamental de los seres, sino que ofrece los fragmentos enmarañados de él -repetidos y discontinuos-, la serie de las representaciones en el espíritu no está constreñida a seguir el cambio continuo de las diferencias imperceptibles; los extremos se tocan allí, las mismas cosas se dan allí varias veces; los rasgos idénticos se superponen en la memoria; las diferencias estallan.

Para el pensamiento clásico, -afirma Foucault- el hombre no se aloja en la naturaleza por intermedio de esta "naturaleza" regional, limitada y específica que le ha sido acordada, como derecho de nacimiento al igual que a todos los demás seres. Si la naturaleza humana se enreda con la naturaleza, ello ocurre por los mecanismos del saber y por su funcionamiento; o más bien en la gran disposición de la episteme clásica, la naturaleza, la naturaleza humana y sus relaciones son momentos funcionales, definidos y previstos. Y el hombre, como realidad espesa y primera, como objeto difícil y sujeto soberano de cualquier conocimiento posible no tiene lugar alguno en ella. Los temas modernos de un individuo que vive, habla y trabaja de acuerdo con las leyes de una economía, de una filología y de una biología, pero que, por una especie de torsión interna y de recubrimiento, habría recibido, por el juego de estas leyes mismas, el derecho de conocerlas y de sacarlas por completo a la luz; todos estos temas familiares para nosotros y ligados a la existencia de las "ciencias humanas" están excluidos del pensamiento clásico: en aquel tiempo no era posible que se alzara, en el límite del mundo, esta estatura extraña de un ser cuya naturaleza (la que lo determina, lo sostiene y lo atraviesa desde el fondo de los tiempos) sería el conocer la naturaleza y a sí mismo en cuanto ser natural. 11/

En cambio, nos dice Foucault que en el punto de encuentro la representación y el ser, allí donde se entrecruzan la naturaleza y la naturaleza humana, lo que el pensamiento clásico hace surgir es el poder del discurso.

Es decir, del lenguaje en cuanto representa -el lenguaje que nombra, que recorta, que combina, que ata y desata las cosas al hacerlas ver en la transparencia de las palabras. En este papel, el lenguaje transforma la sucesión de las percepciones en cuadro y, en cambio, recorta el continuo de los seres en caracteres. Allí donde hay discurso, las representaciones se despliegan y se yuxtaponen, las cosas se asemejan y se articulan. La vocación profunda del lenguaje clásico ha sido siempre la de hacer un "cuadro": sea como discurso natural, compilación de la verdad, descripción de las cosas, corpus de conocimientos exactos o diccionario enciclopédico.

La consecuencia esencial es que el lenguaje clásico como discurso común de la representación y de las cosas, como lugar en el interior del cual se entrecruzan la naturaleza y la naturaleza humana, excluye en absoluto algo que sería "la ciencia del hombre". En tanto que este lenguaje habló en la cultura occidental, no era posible que se planteara el problema de la existencia humana en sí, pues lo que se anudaba en él era la representación y el ser. El discurso que, en el siglo XVII, enlazó entre sí el "pienso" y el "soy" de quien trataba con él. 12/

El paso del "pienso" al "soy" se realizaba bajo la luz de la evidencia, en el interior de un discurso cuyo dominio completo y cuyo funcionamiento completo consistían en articular una en otro lo que uno se representa y lo que es. Así, pues, no puede objetarse a este paso ni que el ser en general no está contenido en el pensamiento ni que el ser particular tal como es designado por el "soy" no ha sido interro-

gado ni analizado por sí mismo. Estas objeciones bien pueden nacer y hacer valer sus derechos, pero sólo a partir de un discurso que es profundamente otro y cuya razón de ser no es el enlace de la representación y del ser; sólo una problemática que deforma la representación podrá formular tales objeciones. Pero mientras duró el discurso clásico, no podía articularse una interrogación sobre el modo de ser implícito en el Cogito.

Ahora bien, cuando la historia natural se convierte en biología, cuando el análisis de la riqueza se convierte en economía, cuando, sobre todo, la reflexión sobre el lenguaje se hace filología y se borra este discurso clásico en el que el ser y la representación encontraban su lugar común, entonces, nos dice -Michel Foucault- que en el movimiento profundo de tal mutación arqueológica aparece el hombre con su posición ambigua de objeto de un saber y de sujeto que conoce: El motivo de esta presencia nueva, la modalidad que le es propia, la disposición singular de la episteme que la autoriza, la nueva relación que a través de ella se establece entre las palabras, las cosas y su orden. Cuvier y sus contemporáneos habían pedido que la vida se definiera a sí misma y, en la profundidad de su ser, definiera también las condiciones de posibilidad de lo vivo; de la misma manera, Ricardo exigió del trabajo las condiciones de posibilidad del cambio, de la ganancia y de la producción; los primeros filólogos buscaron también en la profundidad histórica de las lenguas la posibilidad del discurso y de la gramática. Por este hecho mismo, la representación dejó de tener valor, con respecto a los seres vivos, las necesidades y las palabras, como su lugar de origen y sede primera de su verdad; con relación a ellos, la representación -dice Foucault- no era ahora más

que un efecto que les respondía de modo más o menos revuelto en una conciencia que los aprehendía y los restituía. La representación que uno se hace de las cosas no tiene ya que desplegar, en un espacio soberano, el cuadro de su ordenamiento; es por parte de este individuo empírico que es el hombre, el fenómeno de un orden que pertenece ahora a las cosas mismas y su ley interior.

Es conveniente afirmar que Michel Foucault sostendrá que el hombre está dominado por el trabajo, la vida y el lenguaje: su existencia concreta encuentra en ellos sus determinaciones; no es posible tener acceso a él sino a través de sus palabras, de su organismo, de los objetos que fabrica y él mismo, puesto que piensa, no se revela a sus propios ojos sino bajo la forma de un ser que es ya, en un espesor necesariamente subyacente, en una irreductible anterioridad, un ser vivo, un instrumento de producción, un vehículo para palabras que existen previamente a él. Todos estos contenidos que su saber le revela como exteriores a él y más viejos que su nacimiento, lo anticipan, desploman sobre él toda su solidez y lo atraviesan como si no fuera más que un objeto natural o un rostro que ha de borrarse en la historia. La finitud del hombre se anuncia en la positividad del saber; se sabe que el hombre es finito, del mismo modo que se conoce la anatomía del cerebro, el mecanismo de los costos de producción o el sistema de conjugación indoeuropeo; o mejor dicho, en la filigrana de todas estas figuras sólidas, positivas y plenas, se percibe la finitud y los límites que imponen, se adivina como en blanco todo lo que hacen imposible.^{13/}

"La evolución de la especie quizá no está aún terminada; las formas de la producción y del trabajo no dejan de modificarse y quizás llegará el día en que el hombre no encontrará ya en su trabajo el principio de su enajenación, ni en sus necesidades el recuerdo constante de sus límites; y nada ha probado tampoco que no descubrirá aún sistemas simbólicos lo suficientemente puros para disolver la vieja opacidad de las lenguas históricas"^{14/}. La finitud del hombre, anunciada en la positividad, se perfila en la forma paradójica de lo indefinido; indica, más que el rigor del límite, la monotonía de un camino que, sin duda, no tiene frontera pero que quizá no tiene esperanza.

La Diferencia es lo mismo que la Identidad a la exposición de la representación, con su dilatación en cuadro, tal como lo ordenaba el saber clásico. En este espacio minúsculo e inmenso, abierto por la repetición de lo positivo en lo fundamental que toda esta analítica de la finitud va a desplegarse: allí va a verse sucesivamente repetir lo trascendental a lo empírico, al cogito repetir lo impensado, el retorno al origen repetir su retroceso; es allí donde va a afirmarse a partir de sí mismo un pensamiento de lo Mismo irreductible a la filosofía clásica.

Nos dice Michel Foucault, que para el pensamiento clásico, la finitud (como determinación positivamente constituido a partir de lo infinito) da cuenta de esas formas negativas que son el cuerpo, la necesidad, el lenguaje y el conocimiento limitado que de ellas puede tenerse; para el pensamiento moderno, la positividad de la vida, de la

producción y del trabajo fundamenta como su correlación negativa el carácter limitado del conocimiento; y a la inversa, los límites del conocimiento fundamental positivamente la posibilidad de saber, pero siempre en una experiencia limitada, lo que son la vida, el trabajo y el lenguaje. "En tanto que estos contenidos empíricos estuvieron alojados en el espacio de la representación, no sólo era posible una metafísica del infinito, sino necesaria: en efecto, se exigía que fueran las formas manifiestas de la finitud humana y, sin embargo, que pudiesen tener su lugar y su verdad en el interior de la representación; la idea de lo infinito y la de su determinación en la finitud permitían una y otra". 15/

Así, pues, todo el campo del pensamiento occidental se invirtió; allí donde en otro tiempo había una correlación entre una metafísica de la representación y de lo infinito y un análisis de los seres vivos, de los deseos del hombre y de las palabras de su lengua, vemos constituirse una analítica de la finitud y de la existencia humana y, en oposición a ella, una tentación perpetua de constituir una metafísica de la vida, del trabajo y del lenguaje, metafísica de una vida que converge hacia el hombre aun cuando no se detenga en él; metafísica de un trabajo que libera al hombre de tal suerte que él, a su vez, puede librarse del trabajo; metafísica de un lenguaje que el hombre puede apropiarse de nuevo en la conciencia de su propia cultura. De tal suerte que el pensamiento moderno disputará consigo mismo en sus propios avances metafísicos y mostrará que las reflexiones sobre la vida, el trabajo y el lenguaje, en la medida en que valen como analíticas de la finitud, manifiestan el fin de la metafísica: la filosofía de la vida denuncia la metafísica como velo de ilusión, la del trabajo

la denuncia como pensamiento enajenado e ideología, y la del lenguaje como episodio cultural.

Este acontecimiento es la aparición del hombre. No hay que creer, sin embargo, -dice Foucault- que ha surgido de súbito en nuestro horizonte, imponiéndose de una manera abrupta y absolutamente desconcertante para nuestra reflexión, el hecho brutal de su cuerpo, de su labor, de su lenguaje, no es la miseria positiva del hombre la que ha reducido violentamente la metafísica. Sin duda alguna en el nivel de las apariencias, la modernidad empieza desde que el ser humano se puso a existir dentro de su organismo, en la concha de su cabeza, en la armadura de sus miembros y entre toda la nervadura de su fisiología; desde que se puso a existir en el corazón de un trabajo cuyo principio lo domina y cuyo producto se le escapa; desde que alojó su pensamiento en los pliegues de un lenguaje de tal modo más viejo que él que no puede dominar las significaciones reanimadas, a pesar de ello, por las insistencias de su palabra. Pero más fundamentalmente, nuestra cultura ha franqueado el umbral a partir del cual reconocemos nuestra modernidad, el día en que la finitud fue pensada en una referencia interminable consigo misma. Si es verdad, en el nivel de los diferentes saberes, que la finitud es designada siempre a partir del hombre concreto y de las formas empíricas que pueden asignarse a su existencia, en el nivel arqueológico que descubre el apriori histórico y general de cada uno de sus saberes, al hombre moderno -este hombre asignable en su existencia corporal, laboriosa y parlante sólo es posible a título de figura de la finitud. La cultura moderna, sostiene Michel Foucault puede pensar al hombre porque piensa lo finito a partir de él mismo. Se comprende, en estas condiciones, que el pensamiento clásico y todos

aquellos que lo precedieron hayan podido hablar del espíritu y del cuerpo, del ser humano, de su lugar tan limitado en el universo, de todos los límites que miden su conocimiento a su libertad, pero que ninguno de ellos haya conocido jamás al hombre tal como se da al saber moderno. El "humanismo" del Renacimiento, el "racionalismo" de los clásicos han podido dar muy bien un lugar de privilegio a los humanos en el orden del mundo, pero no han podido pensar al hombre.^{16/}

d) El Hombre en la analítica de la finitud.

El hombre, en la analítica de la finitud, es un extraño duplicado empírico-trascendental, ya que es un ser tal que en él se tomará conocimiento de aquello que hace posible todo conocimiento. De hecho lo que se analizaba eran las propiedades y las formas de la representación que permitían el conocimiento. En general, el lugar del análisis no es ya el de la representación, sino el hombre en su finitud; se trata de sacar a la luz las condiciones del conocimiento a partir de los contenidos empíricos que son dados en él.

Para el movimiento general del pensamiento moderno, importa poco dónde se localicen estos contenidos: el punto no es saber si se los ha buscado en la introspección o en otras formas de análisis. Pues el umbral de nuestra modernidad no está situado en el momento en que se ha querido aplicar al estudio del hombre métodos objetivos, sino más bien en el día en que se constituyó un duplicado empírico-trascendental al que se dio el nombre de hombre. Se vió nacer entonces dos tipos de análisis: los que se alojan en el espacio del cuerpo y que han funcionado, por el estudio de la percepción de los mecanismos senso-

riales, de los esquemas neuromotores, de la articulación común a las cosas y al organismo, como una especie de estética trascendental: se descubrió allí que el conocimiento tenía condiciones anatomofisiológicas, que se formaba poco a poco en la nervadura del cuerpo, que tenía quizá una sede privilegiada, que en todo caso sus formas no podrían ser disociadas de las singularidades de su funcionamiento; en breve, que había una naturaleza del conocimiento humano que determinaba las formas de éste y que, al propio tiempo, podía serle manifestada en sus propios contenidos empíricos.

Ahora bien, ha habido también análisis que, por el estudio de las ilusiones, más o menos antiguas, más o menos difíciles de vencer, de la humanidad, han funcionado como una especie de dialéctica trascendental: se mostró así que el conocimiento tenía condiciones históricas, sociales y económicas, que se formaba en el interior de las relaciones que se tejen entre los hombres y que no era independiente de la figura particular que podían tomar aquí o allá, en suma, que había una historia del conocimiento humano que podía ser dada a la vez al saber empírico y prescribirle sus formas.^{17/}

La episteme moderna a fines del siglo XVIII y principios del XIX, si tiene alguna liga es con el descubrimiento de la vida, del trabajo y del lenguaje; es también con esta figura nueva que, bajo el viejo nombre de hombre, surgió hace menos aún de dos siglos; es con la interrogación sobre el modo de ser del hombre y sobre su relación con lo impensado.

El Occidente no ha conocido, sin duda alguna, más que dos formas de ética: la antigua se articulaba en el orden del mundo y, al descubrir la ley de éste, podía deducir de allí el principio de una sabiduría o una concepción de la ciudad; aun el pensamiento político del siglo XVIII pertenece todavía a esta forma general; en cambio, la moderna no formula ninguna moral en la medida en que todo imperativo está alojado en el interior del pensamiento y de su movimiento para retomar lo impensado; es la reflexión, es la toma de conciencia, es la elucidación de lo silencioso, la palabra restituída a lo mudo, el surgimiento a la luz de aquella parte de sombra que retira al hombre de sí mismo, es la reanimación de lo inerte, es todo lo que constituye por sí sólo el contenido y la forma de la ética. "Para el pensamiento moderno no hay moral posible; pues a partir del siglo XIX, el pensamiento "salió" ya de sí mismo en su propio ser, ya no es teoría; desde el momento en que piensa, bendice o reconcilia, acerca o aleja, rompe, disocia, anuda o reanuda, no puede abstenerse de liberar y de sojuzgar".^{18/}

Lo originario, tal como no ha dejado de describirlo el pensamiento moderno a partir de la Fenomenología del Espíritu, es pues algo muy diferente de esta génesis ideal que había intentado reconstituir la época clásica; pero también es diferente al origen que se dibuja, en una especie de más allá retrospectivo, a través de la historicidad de los seres. Lo originario en el hombre no ha jugado aun; lejos de reconducir -o aun solamente de señalar hacia una cima, real o virtual, de identidad-, lejos de indicar el momento de lo mismo o la dispersión de lo otro, es aquello que desde el principio del juego lo articula

sobre otra cosa que no es él mismo; es aquello que introduce en su experiencia contenidos y formas más antiguas que él y que no domina; es aquello que, al ligarlo a múltiples cronologías, entrecruzadas, irreductibles con frecuencia unas a otras, lo dispersa a través del tiempo y lo llena de estrellas en medio de la duración de las cosas.

El pensamiento moderno ha establecido, en efecto, una relación con el origen que es la inversa para el hombre y para las cosas: autoriza así los esfuerzos positivistas por insertar la cronología del hombre en el interior de la de las cosas, de manera que la unidad del tiempo se restaure y que el origen del hombre no sea más que una fecha, un pliegue, en la serie sucesiva de los seres, psicologizar todo conocimiento, sea el que fuere, y hacer de la psicología una especie de ciencia general de todas las ciencias; o a la inversa, describir esta capa originaria en un estilo que escapa a todo positivismo, de manera que a apartir de allí se pueda inquietar la positividad de cualquier ciencia y reivindicar contra ella el carácter fundamental, inasible de esta experiencia. Pero, al darse como tarea el restituir el dominio de lo originario, el pensamiento moderno descubre allí al instante el retroceso del origen; y se propone en forma paradójica avanzar en la dirección en la que se realiza este retroceso y no cesa de profundizarse; trata de hacer aparecer del otro lado de la experiencia, como aquello que la sostiene por su retirada misma, como aquello que está más cerca de su posibilidad más visible, como aquello que es inminente en él; y si el retroceso del origen se da así en su mayor claridad ¿acaso no es el origen mismo el que se libera y se remonta hasta sí mismo en la dinastía de su arcaísmo? "Por ello el pensamiento moderno está consagrado a la gran preocupación del retor-

no, al cuidado de recomenzar, a esta extraña inquietud que lo hace sentirse obligado a repetir la repetición. Así, desde Hegel a Marx y a Spengler se ha desplegado el tema de un pensamiento que, por el movimiento en que se realiza, se curva sobre sí mismo, ilumina su propia plenitud, cierra su círculo, se reencuentra en todas las figuras extrañas de su odisea y acepta desaparecer en este mismo océano del que había surgido; al contrario de este retorno, que aun si no es feliz si es perfecto, se dibuja la experiencia de Hölderlin, de Nietzsche y de Heidegger, en la que el retorno sólo se da en el retroceso extremo del origen". 19/

Pero el que esta capa de lo originario, descubierta por el pensamiento moderno en el movimiento mismo por el que inventó el hombre, prometa el vencimiento del acabamiento y de las plenitudes logradas, o restituya lo vacío del origen de cualquier manera, lo que prescribe pensar es algo así como lo "Mismo": a través del dominio de lo originario que articula la experiencia humana, sobre el tiempo de la naturaleza y de la vida, sobre la historia, sobre el pasado sedimentado de las culturas, el pensamiento moderno se esfuerza por reencontrar al hombre en su identidad -en esta plenitud o en esta nada que es él mismo-, en la historia y en el tiempo de esta repetición.

Puede señalarse que estos cuatro segmentos teóricos (análisis de la finitud, de la repetición empírico-trascendental, de lo impensado y del origen) tienen una cierta relación con los cuatro dominios subordinados que, en conjunto, constituyen en la época clásica la teoría general del lenguaje. Relación que es, a primera vista, de semejanza y de simetría.

El análisis de la finitud explica de la misma manera cómo el ser del hombre está determinado por positividades que le son exteriores y que lo ligan al espesor de las cosas, nos dice Foucault. Pero ¿cómo, a la inversa, el ser finito es el que da a toda determinación la posibilidad de aparecer en su verdad positiva? en tanto que la teoría de la articulación mostraba de qué manera podía hacerse de un solo golpe el recorte de las palabras y de las cosas que representan, el análisis de la duplicación empírico-trascendental muestra cómo se corresponden en una oscilación indefinida lo que se da en la experiencia y aquello que hace posible la experiencia. La búsqueda de las primeras designaciones del lenguaje hizo surgir, en el corazón más silencioso de las palabras, de las sílabas, de los sonidos mismos, una representación dormida que formaba algo así como el alma olvidada.^{20/}

De modo análogo, para la reflexión moderna el espesor inerte de lo impensado está siempre habitado de una cierta manera por un cogito, y este pensamiento, adormecido en aquello que no ha sido pensado, debe ser animado de nuevo y ofrecido en la soberanía del "yo pienso". Por último, había en la reflexión clásica sobre el lenguaje una teoría de la derivación: mostraba cómo el lenguaje, desde el principio de su historia y quizá en el instante mismo de su origen, en el punto mismo en que empezó a hablar, se deslizó en su propio espacio, se volvió sobre sí mismo al desviarse de su primera representación y no poseía palabras, ni aun las más antiguas, a no ser desplegadas ya a lo largo de las figuras de la retórica; a este análisis corresponde el esfuerzo por pensar un origen que está siempre sustraído, para avanzar en esta dirección en la que el ser del hombre está siempre en relación consigo

mismo, en un alejamiento y en una distancia que lo constituyen.

Ahora bien, nos propone Michel Foucault que este juego de correspondencias no debe crear una ilusión. No debe imaginarse que el análisis clásico del discurso se prosiguió sin modificación a través de las edades aplicándose solamente a un nuevo objeto; que la fuerza de cualquier peso histórico lo mantuvo en su identidad a pesar de tantas mutaciones vecinas. De hecho, "los cuatro segmentos teóricos que dibujaban el espacio de la gramática general no se conservaron, sino que se disociaron, cambiaron de función y de nivel modificaron todo su dominio de validez desde que desapareció, a fines del siglo XVIII, la teoría de la representación".^{21/}

2.- La discontinuidad en la configuración del hombre como objeto de conocimiento.

Si el hombre es, en el mundo, el lugar de una duplicación empírico-trascendental, si ha de ser esta figura paradójica en la que los contenidos empíricos del conocimiento entregan, si bien a partir de sí, las condiciones que los han hecho posibles, el hombre no puede darse en la transparencia inmediata y soberana de un cogito; pero tampoco puede residir en la inercia objetiva de lo que, rectamente, no llega, y no llegará nunca, a la conciencia de sí.

El hombre es un modo de ser tal que en él se funda esta dimensión siempre abierta, jamás delimitada de una vez por todas, sino indefinidamente recorrida, que va desde una parte de sí mismo que no reflexiona en un cogito al acto de pensar por medio del cual la recobra; y

que, a la inversa, va de esta pura aprehensión a la obstrucción empírica, al amontonamiento desordenado de los contenidos, al desplome de las experiencias que escapan a ellas mismas, a todo el horizonte silencioso de lo que se da en la extensión arenosa de lo no pensado. Por ser un duplicado empírico trascendental, el hombre es también el lugar del desconocimiento -de este- desconocimiento que expone siempre a su pensamiento a ser desbordado por su ser propio y que le permite, al mismo tiempo recordar a partir de aquello que se le escapa.

Desplazamiento cuádruple en relación con la pregunta kantiana, ya que se trata no de la verdad sino del ser; no de la naturaleza, sino del hombre; no de la posibilidad de un conocimiento, sino de un primer desconocimiento; no del carácter no fundado de las teorías filosóficas frente a la ciencia, sino que la retoma en una conciencia filosófica clara de todo ese dominio de experiencias no fundadas en el que el hombre no se reconoce.

A partir de este desplazamiento de la cuestión trascendental, el pensamiento contemporáneo no pudo evitar el reanimar el tema del cogito. El cogito moderno, se trata, por el contrario de dejar valer, según su dimensión mayor, la distancia que a la vez separa y liga el pensamiento presente a sí mismo y aquello que, perteneciente al pensamiento está enraizado en lo no pensado; le es necesario recorrer, duplicar y reactivar en una forma explícita la articulación del pensamiento sobre aquello que, en torno a él y por debajo de él, no es pensado, pero no le es a pesar de todo extraño, según una exterioridad irreductible e infranqueable. En esta forma el cogito no será pues el súbito descubrimiento iluminador de que todo pensamiento es pensado,

sino la interrogación siempre replanteada para saber cómo habita el pensamiento fuera de aquí y, sin embargo, muy cerca de sí mismo, cómo puede ser bajo las especies de lo no-pensante.

La otra consecuencia es positiva. Concierno a la relación entre el hombre y lo impensado o, más exactamente, a su aparición gemela en la cultura occidental. Se tiene fácilmente la impresión de que, a partir del momento en que el hombre se constituyó como una figura positiva en el campo del saber, el viejo privilegio del conocimiento reflexivo, del pensamiento que se piensa a sí mismo, no podía menos que desaparecer; pero que por ese hecho mismo era dado a un pensamiento objetivo el recorrer al hombre por entero, lo inconsciente y las formas de lo impensado no han sido la recompensa ofrecida a un saber positivo del hombre. "El hombre y lo impensado son, en el nivel arqueológico, contemporáneos. El hombre no se pudo dibujar a sí mismo como una configuración en la episteme, sin que el pensamiento descubriera al mismo tiempo, a la vez en sí y fuera de sí, en sus márgenes, pero también entrecruzados con su propia trama, una parte de noche, un espesor aparentemente inerte en el que está comprometido, un impensado contenido en él de un cabo a otro, pero en el cual se encuentra también preso".^{22/} Lo impensado no está alojado en el hombre como una naturaleza retorcida o una historia que se hubiera estratificado allí; es, en relación con el hombre, de Otro: lo Otro fraternal y gemelo, nacido no de él ni en él, sino a su lado y al mismo tiempo, en una novedad idéntica, en una dualidad sin recurso.

Lo impensado ha servido al hombre de acompañamiento sordo e ininterrumpido desde el siglo XIX, todo el pensamiento moderno está atravesado por la ley de pensar lo impensado.

En la experiencia moderna, la posibilidad de instaurar al hombre en un saber, la simple aparición de esta nueva figura en el campo de la episteme, implicaron un imperativo que obsesiona al pensamiento desde su interior; poco importa que esté amonedado bajo las formas de una moral, de una política, de un humanismo, de un deber de tomar por su cuenta el destino occidental o de la pura y simple conciencia de cumplir una tarea de funcionario en la historia; lo esencial es que el pensamiento es para sí mismo y en el espesor de su trabajo a la vez saber y modificación de aquello que sabe, reflexión y transformación del modo de ser de aquello sobre lo cual reflexiona.

El último rasgo que caracteriza a la vez al modo de ser del hombre y la reflexión que se dirige a él, es la relación con el origen. Relación muy diferente a la que el pensamiento clásico trató de establecer en sus génesis ideales. En el siglo XVIII, reencontrar el origen era volverse a colocar lo más cerca posible de la pura y simple duplicación de la representación: se pensaba la economía a partir del trueque, porque en él las dos representaciones que cada uno de los participantes se hacía de su propiedad y de aquella del otro eran equivalentes; al ofrecer la satisfacción de dos deseos casi idénticos, eran, en suma, "parejas". Se pensaba el orden de la naturaleza, antes de cualquier catástrofe, como un cuadro en el que los seres se seguían en un orden tan estrecho y sobre una trama tan continua que, de un

punto a otro de esta sucesión, se desplazaría uno en el interior de una casi identidad, y de un extremo al otro habría sido conducido uno por la capa lisa de lo "parejo". Se pensaba el origen del lenguaje como la Transparencia entre la representación de una cosa y la representación del grito, del sonido, de la mímica que la acompañaba. Por último, el origen del conocimiento se buscaba por el lado de la serie pura de representaciones.

En el pensamiento moderno no es ya concebible tal origen: se ha visto cómo el trabajo, la vida y el lenguaje adquirieron su propia historicidad, en la cual están hundidos: Así, pues, no podían anunciar jamás verdaderamente su origen, si bien toda su historia apunta desde el interior, hacia él. Ya no es el origen el que da lugar a la historicidad; es la historicidad la que deja perfilarse, en su trama misma, la necesidad de un origen que le sería a la vez interno y extraño como la cima virtual de un cono en la cual todas las diferencias, todas las dispersiones, todas las discontinuidades estarían reducidas para no formar más que un punto de identidad, la impalpable figura de lo mismo, con poder de estallar, sin embargo, y convertirse en otro.^{23/}

El hombre se constituyó a principios del siglo XIX en correlación con estas historicidades, con todas estas cosas implicadas en sí mismas y que indican, a través de su exposición, pero por sus propias leyes, la identidad inaccesible de su origen. Sin embargo, el hombre no tiene relación con su origen del mismo modo. En efecto, el hombre sólo se descubre ligado a una historicidad ya hecha: nunca es contemporáneo de este origen que se esboza a través del tiempo de las cosas sustrayéndose a él; cuando trata de definirse como ser vivo, sólo descubre

su propio comienzo sobre el fondo de una vida que se inició mucho antes que él; cuando trata de retomarse como ser que trabaja, sólo saca a la luz las formas más rudimentarias en el interior de un tiempo y de un espacio humanos ya institucionalizados, ya dominados por la sociedad; y cuando trata de definir su esencia de sujeto parlante, más acá de cualquier lengua efectivamente constituida no encuentra jamás sino la positividad ya desplegada del lenguaje y no el balbuceo, la primera palabra a partir de la cual se hicieron posibles todas las lenguas y el lenguaje mismo. El hombre siempre puede pensar lo que para él es válido como origen sólo sobre un fondo de algo ya iniciado. Este no es para él el comienzo -una especie de primera mañana de la historia a partir de la cual se habrían acumulado las adquisiciones ulteriores. El origen es más bien la manera en la que el hombre en general, todo hombre, sea el que fuere, se articula sobre lo ya iniciado del trabajo, de la vida y del lenguaje; debe buscarse en este pliegue en el que el hombre trabaja con toda ingenuidad un mundo laborado desde hace milenios, vive en la frescura de su existencia única, reciente y precaria, una vida que se hunde hasta las primeras formaciones orgánicas, compone en frases todavía no dichas palabras más viejas que cualquier memoria. En este sentido, el nivel original es para el hombre sin duda, aquello que le está más cercano: esta superficie que recorre inocentemente, siempre por primera vez y sobre la cual sus ojos, apenas abiertos, descubren figuras tan jóvenes como su mirada -figuras que no pueden tener edad, como no la tiene él, pero por una razón inversa: no se debe a que siempre sean tan jóvenes, sino a que pertenecen a un tiempo que no tiene ni las mismas medidas ni los mismos fundamentos que él. Pero esta pequeña superficie de lo original que aloja toda nuestra existencia y nunca le hace falta no es lo

inmediato de un nacimiento; está poblada de estas meditaciones complejas que han formado y depositado en su propia historia el trabajo, la vida y el lenguaje, de tal suerte que en este simple contacto, desde el primer objeto manipulado, desde la manifestación de la necesidad más simple, desde el vuelo de la palabra más neutra, son todos los intermediarios de un tiempo que lo domina casi hasta el infinito, que el hombre reanima sin saberlo. Sin saberlo, si bien es necesario saberlo de cierta manera, pues es por ello por lo que los hombres entran en comunicación y se encuentran en la red ya anudada de la comprensión.

"Lo originario, en el hombre, no anuncia el tiempo de su nacimiento, ni el núcleo más antiguo de su experiencia: lo liga a aquello que no tiene el mismo tiempo que él; y libera en él todo aquello que no le es contemporáneo; indica sin cesar y en una proliferación siempre renovada que las cosas comenzaron mucho antes que él y que, por esta misma razón, nadie sabría, pues toda su experiencia está constituida y limitada por estas cosas, asignarle un origen". 24/

Lo que se enuncia en lo inmediato de lo originario es, pues, que el hombre está separado del origen que lo haría contemporáneo de su propia existencia: entre todas las cosas que nacen en el tiempo y mueren sin duda en él, el hombre, separado de cualquier origen, está más allá. Tanto que es en él donde las cosas encuentran su comienzo: más que cicatriz señalada en un instante cualquiera de la duración, es la apertura a partir de la cual puede reconstituirse el tiempo en general, deformarse la duración y hacer su aparición las cosas en el momento que les es propio. Sin en el orden empírico las cosas retroce-

den siempre para él, son inasibles en su punto cero, el hombre se encuentra fundamentalmente en retroceso en relación con este retroceso de las cosas y a ello se debe que ellas puedan hacer pensar su sólida anterioridad sobre lo inmediato de la experiencia originaria.

Este origen sin origen ni comienzo a partir del cual todo puede nacer. Tal tarea implica el poner en duda todo aquello que pertenece al tiempo, todo aquello que se forma en él, todo aquello que se aloja en su elemento móvil, de manera que aparezca el desgarrón sin cronología y sin historia del cual proviene el tiempo. Así, éste quedaría suspendido en este pensamiento que sin embargo no se le escapa, ya que nunca es contemporáneo del origen; pero esta suspensión tendría el poder de hacer oscilar esta relación recíproca entre el origen y el pensamiento; giraría en torno a sí mismo y el origen, convirtiéndose en aquello que el pensamiento tiene aun que pensar y siempre de nuevo, le estaría prometido en una inminencia siempre más cercana, nunca cumplida. El origen es, pues, aquello que está en vías de volver, la repetición hacia la cual va el pensamiento, el retorno de aquello que siempre ha comenzado ya, la proximidad de una luz que ha iluminado desde siempre. El origen se perfila a través del tiempo; pero esta vez es el retroceso en el porvenir.

El hombre no es contemporáneo de aquello que lo hace ser, sino que está preso en el interior de un poder que lo dispersa, lo retira lejos de su propio origen, pero allí le promete en una inminencia que quizá siempre sea hurtada; ahora bien, este poder no le es extraño; no se asienta lejos de él en la serenidad de los orígenes eternos y recomenzados sin cesar, pues entonces el origen sería efectivamente

dado; este poder es aquel de su propio ser.

El tiempo dispersaba la representación dado que le imponía la forma de una sucesión lineal; pero pertenecía a la representación el restituirse a sí misma en la imaginación; duplicarse así perfectamente y dominar el tiempo; la imagen permitía retomar íntegramente el tiempo, reaprehender lo que había sido concedido a la sucesión y construir así un saber tan verdadero como el de un entendimiento eterno. Por el contrario, en la experiencia moderna el retiro del origen es más fundamental que cualquier experiencia, pues es en él donde centellea la experiencia y manifiesta su positividad; dado que el hombre no es contemporáneo de su ser, las cosas se dan con un tiempo que les es propio. Desde el siglo XIX, la reflexión intenta fundamentar filosóficamente la posibilidad de saber sobre el análisis de este modo de ser y no sobre el de la representación.

El análisis del modo de ser del hombre tal como se ha desarrollado a partir del siglo XIX no se aloja en el interior de una teoría de la representación; su tarea es, por el contrario, mostrar cómo es posible que las cosas en general se den a la representación, en qué condiciones, sobre cuál suelo, dentro de qué límites pueden aparecer en una positividad más profunda que los diversos modos de la percepción y lo que se descubre entonces, en esta coexistencia del hombre y de las cosas, a través del gran despliegue espacial que abre la representación es la finitud radical del hombre, la dispersión que, a la vez, aparta del origen y lo promete, la distancia inabarcable del tiempo.

"Ahora es posible comprender, y hasta su fondo mismo, la incompatibilidad que reina entre la existencia del discurso clásico (apoyado sobre la evidencia indudable de la representación) y la existencia del hombre, tal como se da al pensamiento moderno (y con la reflexión antropológica que autoriza)" el hombre jamás es contemporáneo, en suma, se trata siempre para ella de mostrar cómo lo Otro, lo Lejano es también lo más Próximo y lo Mismo. Se ha pasado así de una reflexión en el orden de la Diferencia a un pensamiento de lo Mismo, siempre por conquistar en su contradictoria: esto implica una dialéctica y esta forma de ontología que, por no tener necesidad de los continuo, por no tener que reflexionar el ser más que en sus formas limitadas o en el alejamiento de su distancia, puede y debe pasarse de la metafísica" 25/. Un juego dialéctico y una ontología sin metafísica se llaman y se responden uno a otra a través del pensamiento moderno y todo a lo largo de su historia, pues es un pensamiento que no va ya hacia la formación jamás lograda de la Diferencia, sino hacia el develamiento siempre por realizar de lo Mismo. El pensamiento clásico remitía la posibilidad de especializar las cosas en un cuadro a esta propiedad de la pura sucesión representativa de recordar a partir de sí de duplicarse y de constituir una simultaneidad a partir de un tiempo continuo: el tiempo fundamentaba el espacio. En el pensamiento moderno, lo que se revela en el fundamento de la historia de las cosas y de la historicidad propia del hombre es la distancia que ahueca lo Mismo, es el rodeo que lo dispersa y lo recoge en los dos extremos de sí mismo. Es esta profunda especialidad la que permite el pensamiento moderno pensar siempre el tiempo -conocerlo como sucesión, prometérselo como acabamiento,- origen y retorno.

La antropología como analítica del hombre ha tenido, como certeza, un papel constitutivo en el pensamiento moderno ya que en buena parte no nos hemos separado aun de ella. Se convirtió en necesaria a partir del momento en que la representación perdió el poder de determinar por sí sola y en un movimiento único el juego de sus síntesis y de su análisis. La configuración antropológica de la filosofía moderna consiste en desdoblar el dogmatismo, repartirlo en dos niveles diferentes que se apoyan uno en otro y se limitan uno a otro: al análisis precrítico de lo que el hombre es una esencia se convierte en la analítica de todo aquello que puede darse en general a la experiencia del hombre.

Es posible que la antropología constituya la guía fundamental que ha ordenado y conducido al pensamiento filosófico desde Kant hasta nosotros. "Esta disposición es esencial ya que forma parte de nuestra historia; pero está en vías de disociarse ante nuestros ojos puesto que comenzamos a reconocer, a denunciar de un modo crítico, a la vez el olvido de la apertura que la hizo posible y el obstáculo testarudo que se opone obstinadamente a un pensamiento próximo". 26/ A todos aquellos que quieren hablar aún del hombre, de su reino o de su liberación, a todos aquellos que plantean aún preguntas sobre lo que es el hombre en su esencia, a todos aquellos que quieren partir de él para tener acceso a la verdad, a todos aquellos que en cambio conducen de nuevo todo conocimiento a las verdades del hombre mismo, a todos aquellos que no quieren formalizar sin antropologizar, que no quieren mitologizar sin desmistificar, que no quieren pensar también que es el hombre el que piensa, a todas estas formas de reflexión torpes y

desviadas no se puede oponer otra cosa que una risa filosófica en cierta forma, silenciosa.

La primera cosa que ha de comprobarse es que las ciencias humanas no han recibido como herencia un cierto dominio ya dibujado medido quizá en su conjunto, pero que se ha dejado sin cultivo, y que tendrían la tarea de trabajar con conceptos científicos al fin y con métodos positivos; el siglo XVIII no les ha transmitido bajo el nombre de hombre o de naturaleza humana un espacio circunscrito desde el exterior pero aun vacío, que tendrían el deber de cubrir y analizar en seguida. El campo epistemológico que recorren las ciencias humanas no ha sido prescrito de antemano: ninguna filosofía, ninguna opción política o moral, ninguna ciencia empírica sea la que fuere, ninguna observación del cuerpo humano, ningún análisis de la sensación, de la imaginación o de las pasiones ha encontrado jamás, en los siglos XVII y XVIII, algo así como el hombre, pues el hombre no existía (como tampoco la vida, el lenguaje y el trabajo); y las ciencias humanas no aparecieron hasta que, bajo el efecto de algún racionalismo presionante, de algún problema científico no resuelto, de algún interés práctico, se decidió hacer pasar al hombre al lado de los objetos científicos -en cuyo número no se ha probado aun de manera absoluta que pueda incluirsele; aparecieron el día en que el hombre se constituyó en la cultura occidental a la vez como aquello que hay que pensar y aquello que hay que saber. No hay duda alguna, ciertamente, de que el surgimiento histórico de cada una de las ciencias humanas aconteció en ocasión de un problema, de una exigencia, de un obstáculo teórico o práctico; ciertamente han sido necesarias las nuevas normas que la sociedad industrial impuso a los individuos para que, lentamente, en

el curso del siglo XIX, se constituyera la psicología como ciencia; también fueron necesarias sin duda las amenazas que después de la Revolución han pesado sobre los equilibrios sociales y sobre aquello mismo que había instaurado la burguesía, para que apareciera una reflexión de tipo sociológico. Pero si bien estas referencias pueden explicar perfectamente por qué en tal circunstancia determinada y para responder a cuál cuestión precisa se han articulado estas ciencias, su posibilidad intrínseca, el hecho desnudo de que, por primera vez desde que existen seres humanos y viven en sociedad, el hombre aislado o en grupos se hayan convertido en objeto de la ciencia -esto no puede ser considerado ni tratado como un fenómeno de opinión: es un acontecimiento en el orden del saber.

Y este acontecimiento se produjo él mismo en una redistribución general de la episteme: cuando, al dejar el espacio de la representación, los seres vivos se alojaron en la profundidad específica de la vida, las riquezas en la presión progresiva de las formas de la producción, las palabras en el devenir de los lenguajes. Era muy necesario en estas condiciones que el conocimiento del hombre apareciera, en su dirección científica, como contemporánea y del mismo género que la biología, la economía y la filología, a tal grado que se vio en él, muy naturalmente, uno de los progresos decisivos hechos, en la historia de la cultura europea, por la racionalidad empírica. Dado que al mismo tiempo la teoría general de la representación desapareció y se impuso la necesidad, en cambio, de interrogar al ser del hombre como fundamento de todas las positivities, no podía faltar un desequilibrio: el hombre se convirtió en aquello a partir de lo cual todo conocimiento podía constituirse en su evidencia inmediata y no proble-

mática: a fortiori, se convirtió en aquello que autoriza el poner en duda todo el conocimiento del hombre. De allí esa doble e inevitable disputa: la que forma el perpetuo debate entre las ciencias del hombre y las ciencias sin más, teniendo la primera la pretensión invencible de fundamentar a las segundas que, sin cesar, se ven obligadas a buscar su propio fundamento, la justificación de su método y la purificación de su historia, contra el "psicologismo", contra el "sociologismo", contra el "historicismo"; y aquella que forma el perpetuo debate entre la filosofía que objeta a las ciencias humanas la ingenuidad con la que intentan fundamentarse a sí mismas, y esas ciencias humanas que reinvidican como su objeto propio lo que en otro tiempo constituyó el dominio de la filosofía.

Pero el que todas estas comprobaciones sean necesarias no quiere decir que se desarrollen en el elemento de la pura contradicción; su existencia, su incansable repetición desde hace más de un siglo no indican la permanencia de un problema indefinidamente abierto; remiten a una disposición epistemológica precisa y muy bien determinada en la historia. En la época clásica, desde el proyecto de un análisis de la representación hasta el tema de la mathesis universalista, el campo del saber era perfectamente homogéneo; todo conocimiento, fuera el que fuera, procedía al ordenamiento por el establecimiento de las diferencias y definía las diferencias por la instauración de un orden: esto era verdad tanto para las matemáticas, para las taxonomías y las ciencias de la naturaleza, como también para todos esos conocimientos aproximativos, imperfectos y en gran parte espontáneos que trabajan en la construcción del menor discurso o en esos procesos cotidianos del cambio.

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

- 1.- Foucault, Michel. Las palabras y las cosas, Siglo XXI, México, 1984, p. 296
- 2.- Dreyfus L., Hubert y Rabinow, Paul. Michel Foucault: Más allá del Estructuralismo y la hermenéutica UNAM, México, 1988 p. 42
- 3.- Foucault, Michel. ob. cit., p. 302
- 4.- DreyfusL., Hubert y Rabinow, Paul. ob. cit., p. 43
- 5.- Foucault, Michel. ob. cit., p. 308
- 6.- Ibidem., p. 309
- 7.- Ibidem. cfr., p. 302.
- 8.- Dreyfus L., Hubert y Rabinow, Paul. ob. cit., p. 50
- 9.- Foucault, Michel. ob. cit., pp. 327 - 328
- 10.- Ibidem., p. 300
- 11.- Ibidem. cfr., p. 302
- 12.- Guilherme Merquior, José. Foucault o El Nihilismo de la Cátedra, Breviarios, F.C.E. México, 1988, p. 57
- 13.- Foucault, Michel. ob. cit. cfr. p. 305
- 14.- Guilherme Merquior, José. ob. cit. p. 93
- 15.- Dreyfus L., Hubert y Rabinow, Paul. ob. cit., p. 41
- 16.- Foucault, Michel. ob. cit. cfr., p. 309
- 17.- Dreyfus L., Hubert y Rabinow, Paul. ob. cit. cfr. p. 48
- 18.- Foucault, Michel. ob. cit. p. 319
- 19.- Ibidem., p. 324
- 20.- Ibidem. cfr., p. 326
- 21.- Ibidem., p. 327
- 22.- Ibidem., p. 317
- 23.- Ibidem. cfr., 321
- 24.- Ibidem., p. 322

25.- Ibidem., p. 329

26.- Ibidem., p. 335

C O N C L U S I O N E S

CONCLUSIONES

Cierto que nuestra aproximación hermenéutica de la noción de discontinuidad en Michel Foucault, básicamente se instaura en la Arqueología del Saber. Sin embargo, fuimos más lejos; esta aproximación hermenéutica la instalamos en el período arqueológico foucaultiano que va de las Palabras y las Cosas -que se escribió en 1966 cuando Foucault contaba con 40 años- a la Arqueología del Saber -la cual fue escrita cuando nuestro filósofo contaba con 43 años de edad- ¿por qué? porque sostendremos que en las Palabras y las Cosas, Michel Foucault ya instaura, es más ya plantea la génesis de la noción de discontinuidad cuando sitúa la ruptura entre la época clásica y la modernidad.

Ahora bien, queremos precisar que en nuestra investigación HACIA UNA APROXIMACION HERMENEUTICA DE LA NOCION DE DISCONTINUIDAD EN MICHEL FOUCAULT, BAJO EL ESPACIO DE LA ARQUEOLOGIA DEL SABER, clarificamos, damos respuesta a cuatro aspectos que me plantié en el proyecto provocador de Foucault que es sin duda la Arqueología del Saber (de las cuatro una solamente en las Palabras y las Cosas). El primer aspecto, que sostenemos es que al interior de la propuesta teórica foucaultiana en la Arqueología del Saber, la noción de discontinuidad es implícita y explícitamente el actor protagónico no sólo de nuestra investigación si no de la Arqueología del Saber.

Como segundo aspecto damos respuesta a las preguntas que nos hemos planteado ante una arqueología del saber; las cuales son: ¿por qué arqueología y no filosofía? ¿por qué arqueología y no teoría del conocimiento? ¿por qué saber y no conocer? ¿por qué una arqueología

del saber viene a sustituir una filosofía de la ciencia? Ante tales preguntas respondemos justamente (en capítulo II y III) primeramente a la categoría de arqueología con la noción de discontinuidad, pues nos permite desembarazarnos de categorías que desde siempre se nos han dado como verdaderas; hay que romper con lo institucionalizado, con las nociones más viejas de la tribu (reconozco que tal tarea no es fácil) de ahí que tenemos que psicoanalizarnos, de ahí que tenemos que rehacernos otra cabeza. Y en el final del capítulo III damos respuesta a ¿por qué saber y no conocer o teoría del conocimiento?

En el tercer aspecto sostenemos en nuestra tesis que hay que desmistificar esa actitud del filósofo que en tanto más abstracto y difícil sean sus escritos es más filósofo. Pues en nuestra hermenéutica hemos pretendido en un lenguaje coloquial y sencillo presentar una categoría foucaultiana, como es la noción de discontinuidad -poco trabajada por sus seguidores y críticos- y así nuestra tesis sirva para hincar el diente a la obra foucaultiana, sudarla, tragarla, sumergirnos en ella, anidando un espíritu científico de aventurero, habitando el asombro.

Y como cuarto aspecto sostenemos en nuestra investigación que en las Palabras y las Cosas se instaura la génesis de la noción de discontinuidad.

La Arqueología del Saber está diseñada para evitar el supuesto progresismo de la necesaria superioridad de teorías posteriores sobre las anteriores. Foucault es hábil en la reorganización de los acontecimientos pasados para repensar el presente. De modo atrayente, trans-

forma en duda o caos verdades familiares.

La arqueología se pregunta ¿cómo al interior de las prácticas discursivas se constituyen las condiciones de inteligibilidad que hacen emerger un objeto? La noción de objeto va aparecer como una noción que hay que interrogar. El objeto sólo emerge en un espacio, en una superficie, en un soporte discursivo cuya formación, cuya integración hay que averiguar.

El discurso no es reproducción de experiencias, el discurso es más bien el orden capaz de ordenar la experiencia, nos permite ingresar en un espacio e interrogarlo. De ahí que la arqueología mira donde se habla y se dice la cosa.

Lo que se puede decir de una cierta época no depende de ningún espíritu, de ninguna mente, ni de un logos; depende más bien de las organizaciones discursivas tal como existen, las cuales permiten formar ciertos objetos. De ahí que al hablar de un cierto objeto, este sólo emerge, sólo aparece en condiciones de formación discursiva que tenemos que explicitar.

La arqueología se coloca en la sorpresa de darnos cuenta, que estos objetos a los que se está refiriendo el siglo XVII y XVIII, no son los mismos objetos. Y que si queremos pensar la historia de una idea, la historia de un concepto o bien de la historia de la ciencia lo que conviene no es la continuidad, sino una separación, una fragmentación, es decir, lo que conviene es la discontinuidad.

Cuando llegamos al final de la historia y volvemos para atrás, otras formas de conocimiento nos parecen inciertas, pero solamente lo sabemos al final y no es una acumulación desde la imbecilidad hasta el saber. De ahí que la historia de las ciencias se pueden escribir para atrás. No hay solución de continuidad, lo que hay son formas diferentes de percibir, de construir discursivamente la posibilidad de hablar de un objeto.

La ciencia no demuestra las cuestiones más primitivas, no está presentando nuestras ideas más afinadas; la arqueología nos está pidiendo que nos rehagamos un pensamiento y no seguir en la misma dirección en la que veníamos.

La historia de las ideas, se inscriben, se despliegan, se totalizan en lo que siempre se nos ha dado; es la forma que desde siempre ha organizado la percepción que tenemos de la historia, es la institución la que habla. Mientras que la propuesta foucaultiana de la máquina arqueológica del saber tiene como perspectiva, la idea de enfrentarse con la historia continua y suplantarla por una historia de los umbrales, de los actos, de las modificaciones, de las transformaciones, de renunciar ante lo dado y acampar en la noción de discontinuidad.

Con Michel Foucault, se propone en la historia, y en particular en las historia de las ciencias, una nueva forma de hacer filosofía, una nueva forma del quehacer filosófico, pues, sin preocuparse por el orden histórico, se reconstruye en todo momento el saber científico, ya que para un espíritu científico todo conocimiento es una respuesta

a una pregunta; si no hubo pregunta, no puede haber conocimiento. Nada es espontáneo, nada está dado. Todo se construye.

El sólo hecho de colocarse en la noción de discontinuidad, nos invita a que a partir de ella podamos interrogar, y a partir de esta interrogación -esté o no estructurada- podamos decir, que lo real deviene intelegible, aprehensible, comprensible; es con la noción de discontinuidad que Michel Foucault propone una nueva manera, una nueva forma de preguntar, es decir, con la discontinuidad se propone una nueva forma de preguntar a la historia y en particular a la historia de las ideas, en donde se descubre una nueva respuesta que conforma el espíritu científico de hoy.

La noción de discontinuidad, ofrece a los historiadores un nuevo marco para estudiar el pasado, pues es la noción de discontinuidad una nueva concepción de temporalidad. De ahí, que podemos pensar que con Foucault se desenmascara la inocencia epistemológica del historiador.

El quehacer filosófico Foucaultiano es para distanciar el pasado del presente, para perturbar la fácil, la cómoda intimidad que los historiadores han disfrutado en la relación del pasado con el presente.

La noción de discontinuidad brinda un nuevo sendero para pensar la historia, escribirla y desplegarla en las controversias actuales. Y además la noción de discontinuidad permite un replanteo de la teoría y la práctica de la historia.

La noción de discontinuidad, viene a sustituir una práctica, que desde siempre se nos ha dado, que desde siempre ha organizado la percepción que tenemos de la historia, de la historia de la ciencia, como ha sido la noción de continuidad.

Ahora bien, la historia sin discontinuidad permite la práctica del discurso del pasado colocando al historiador en una posición privilegiada: por ser alguien que conoce el pasado, el historiador es alguien que tiene poder. El historiador se convierte en un intelectual que administra el pasado, lo nutre, lo desarrolla y lo controla. Dado que dentro de la tesis de la continuidad, los historiadores están en condiciones de reunir dentro de sí la experiencia del pasado, tienen un interés ideológico en preservar su importancia.

Con la noción de discontinuidad, vemos en el quehacer filosófico foucaultiano, como se reconstruye en todo momento el saber científico.

La actualidad de Foucault, es que vió muy claro, que con su máquina arqueológica, logra un nuevo modo de información y un nuevo modo de producción para la historia de la ciencia. De ahí que Foucault ofrece a los historiadores un nuevo marco para estudiar el pasado: conocimiento, poder; un nuevo equipamiento de métodos para hacerlo: la arqueología y la genealogía y una nueva concepción de temporalidad para ver el pasado en el presente: la discontinuidad.

La arqueología del saber es un tipo de práctica, que oculta otra forma de conceptualizar la historia de la ciencia o bien la historia general; que oculta otro objeto y otra manera de construir su objeto.

En el ámbito problemático de la discontinuidad, ésta nos permite renunciar a nociones más viejas de la tribu: nos permite renunciar ante lo institucionalizado, ante lo dado, a lo que desde siempre se nos ha ofrecido.

La aportación y actualidad de Michel Foucault, es que nos permite ver la historia de las ideas, a la historia general y en particular la historia de las ciencias en un ámbito de la economía del discurso; es decir, que un cierto objeto en la historia general o bien en la historia de las ciencias, sólo emerge, sólo aparece en condiciones de formaciones discursivas que tenemos que explicitar.

La aportación y la actualidad de Foucault, es que nos plantea la verdad inmanente al discurso, en la cual se descubre la noción de discontinuidad, ya que solamente en nuestros días es cuando podemos juzgar plenamente los errores del pasado. Se conoce en contra de un conocimiento anterior. De ahí que la historia de las ciencias se pueden escribir para atrás. Cuando aparezca una teoría científica, ella va a descalificar todas las teorías anteriores; las va descalificar, pero solamente porque existen. No hay historia hacia el futuro; solamente cuando tenemos la teoría sabemos quién se equivocó, pero no sabemos quién se equivocó cuando estamos allí metidos. El error proviene de la verdad y no la verdad del error; sin esta concepción de la historia de la ciencia, la ciencia no va a tener ningún sentido.

El conocimiento no es desciframiento, el conocimiento en Foucault es la interrogación sobre la forma en que los elementos del discurso pueden emerger.

Un nuevo acercamiento a la historia general o a la historia de las ciencias se pregunta cuál es la mirada médica, científica de los siglos anteriores a los de hoy, cuáles sus diferencias, cuál ha sido su dispersión, cuál ha sido su corte más que su identidad.

Lo que cuenta para la arqueología del saber es cuáles son las irrupciones, cuáles las emergencias, las apariciones.

La noción de discontinuidad, de hecho es una invitación a psicoanalizarse, de no seguir pensando en la tradición histórica lineal de continuidad.

La epistemología de la Arqueología del Saber es decir la filosofía de la ciencia, nos pide que nos reagemos otra cabeza, y para empezar una cabeza histórica.

La Arqueología del Saber no trata de elaborar un juicio sobre la verdad, porque la verdad no la poseemos, la verdad es algo que puede referirse como montaje. Lo verdadero es un montaje de apropiación, un montaje social que incluye desde discursos hasta instituciones, hasta elementos no discursivos que permiten la apropiación de la cosa.

En la Epoca Clásica el ser poseía un orden universal, el hombre no era el constructor, sino un mundo creado por Dios, existente por sí mismo. En la Epoca Clásica no hay una teoría de la significación; cierto que se construye un lenguaje artificial, un ordenamiento de signos, pero no es el hombre el que les daba significado. En la Epoca Clásica el vínculo entre naturaleza y naturaleza humana es el poder del discurso. La representación y el ser están unidos en el discurso.

El hombre es una invención del pensamiento moderno; a esto Foucault le llama la analítica de la finitud. Los temas modernos se refieren a que un individuo vive, habla y trabaja de acuerdo con las leyes de una economía, de una filología y de una biología. Entonces el hombre no aparece como sujeto y objeto de conocimiento sino también como organizador del espectáculo en el cual figura. De ahí que, en la modernidad el hombre aparece y se convierte en la medida de todas las cosas.

En la Epoca Clásica el hombre no existía, pues no se presenta en sí mismo, ni como reconociéndose el, ni como imagen o reflejo en la representación; jamás el hombre se encuentra presente él mismo en la representación. Reconocer al hombre sólo fue posible por la gramática general, la historia natural y el análisis de las riquezas, pues, en la episteme clásica no había una conciencia epistemológica del hombre como tal.

La naturaleza hace surgir la diferencia en el continuo orden de los seres; mientras que la naturaleza humana hace aparecer lo idéntico en una cadena desordenada de las representaciones. La naturaleza

implica el enturbamiento de la historia por la constitución de paisajes actuales, mientras que la naturaleza humana implica la comparación de elementos inactuales que deshacen la trama de una sucesión cronológica.

El pensamiento moderno tiene como tarea el restituir el dominio de lo originario, de ahí que el pensamiento moderno está consagrado a la gran preocupación del retorno, al retroceso del origen, al cuidado de recomenzar, de repetir la repetición.

BIBLIOGRAFIA

B I B L I O G R A F I A

- Abbagnano, Nicola. Diccionario de Filosofía. Ed. F.C.E. México, 1974 2da. Edición
- Althusser, Louis. Para Leer el Capital, Ed. Siglo XXI. Biblioteca del pensamiento socialista. Decimonovena Edición, México, 1983
- Bachelard, Gastón. La Formación del Espíritu Científico. Contribución a un psicoanálisis del conocimiento objetivo, Ed. Siglo XXI 13a. edición, México, 1985
- Copleston, Frederick. La Historia de la Filosofía, Vol. 9, Ed. Ariel 1a. reimpression, México 1983.
- Couzens Hoy, David, Foucault, Colección cultura y sociedad; Ediciones Nueva Visión. Buenos Aires, 1988. tr. de Antonio Bonano.
- Deleuze, Gilles. Foucault, Ed. Paidós studio, 1a. edición, México, 1987, tr. de José Vázquez Pérez y Prólogo de Miguel Morey.
- Dreyfus L, Hubert y Rabinow, Paul. Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica. Ed. UNAM, México 1988. tr. de Corina de Iturbe. 1a. Edición.
- Ferrater Mora, José. Diccionario de Filosofía. Ed. Sudamericana, Buenos Aires, Argentina. 1988, tomo IV.
- Foucault, Michel. El Orden del Discurso, Ed. Ediciones Populares, publicaciones de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. tr. de Alberto González Troyano. Archivo de Filosofía No. 4 Mayo de 1982.
- Foucault, Michel. La Arqueología del Saber, Ed. Siglo XXI, 9a. edición, México 1983, tr. de Aurelio Garzón del Camino.
- Foucault, Michel. Las Palabras y las Cosas, Ed. Siglo XXI, decimoquinta edición, México 1984. tr. de Elsa Cecilia Frost.
- Foucault, Michel. La Verdad y las Formas Jurídicas. Ed. Gedisa. Colección hombre y sociedad, Serie "Mediaciones". 2a. Reimpression, México, 1984. tr. de Enrique Lynch.

- Foucault, Michel. Microfísica del Poder, Ediciones La Piqueta, 3a. Edición, Madrid España, 1992, Edición y traducción de Julia Varela y Fernando Álvarez Uría.
- Héctor Ceballos Garibay. "Michel Foucault: un espíritu heterodoxo" Sección los libros, Artículo de la Jornada. Domingo 11 de octubre de 1992. "Foucault: El historiador del presente". Artículo de la Jornada. Sábado 20 de agosto de 1988, Sección los libros.
- Guilherme Merquior, José. Foucault o el nihilismo de la cátedra, Breviario del F.C.E. No. 464 México, 1988.
- Mark, Poster, Foucault, el Marxismo y la Historia, Ed. Paidós, Buenos Aires, Argentina. 1a. edición 1987. tr. de Ramón Alcalde.
- Mirtiarena Alamo y Oscar Rolando. Poder, orden y Discurso en Michel Foucault. Tesis de Licenciatura 1988 UNAM.
- Morey, Miguel. Lectura de Foucault, Ed. Taurus 1era. Edición, Madrid, España 1986.