



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

"EL PROBLEMA DEL SABER EN LA OBRA DE MICHEL FOUCAULT"



T E S I S

QUE PARA OBTENER EL TITULO DE LICENCIADO EN FILOSOFIA PRESENTA:

HILDA CAMPUZANO GARCIA



México, D.F.

1994

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.

**Dedico este trabajo a  
Ana María Martínez de la Escalera,  
quien me dedicó su tiempo, su entusiasmo,  
y la quifa para hacerlo posible.**

## Indice

- Introducción (p. 1)

- Uno

1.1. Carácter histórico y filosófico de la obra de Foucault (p. 17)

1.2. ¿Cómo entiende Foucault el quehacer de la filosofía? (p. 24)

1.3. Foucault frente al problema del conocimiento (p. 28)

1.4. El problema del saber y sus relaciones con la verdad (p. 37)

- Dos

2.1. La arqueología como procedimiento analítico (p. 45)

2.2. El análisis de los órdenes discursivos (p. 51)

2.3. El problema de las ciencias humanas y su filosofía (p. 74)

- Tres

3.1 La arqueología del saber como análisis enunciativo (p. 82)

- Cuatro

4.1. El proyecto de la genealogía (p. 109)

4.2. Un ejemplo de práctica de la genealogía: el "examen" como dispositivo (p. 115)

- Cinco

5.1 Algunas conclusiones en relación al tratamiento foucaultiano de los saberes y la verdad (p. 123)

5.2 El problema de la teoría (p. 131)

- Bibliografía (p. 136)

## Introducción

Al mencionar el término "tesis" me remito al hecho de citar un problema filosófico, mostrar su vigencia en el ámbito de la filosofía, emprender un recorrido teórico para ensayar caminos de análisis, y exponer algunas soluciones y ciertas brechas que en aras de solución quedan tendidas para continuar la reflexión filosófica.

El trabajo ahora presentado se dirige por mi interés de plantear y desarrollar dos tesis que pueden ubicarse en el marco de la filosofía contemporánea occidental. Debo aclarar que en esta introducción sólo las menciono y explico su importancia. Su ubicación en el campo de la filosofía la reservo para el capítulo I; el desarrollo y tratamiento que tienen en los escritos de Michel Foucault los presento en los capítulos 2, 3 y 4, y los resultados específicos y los problemas que Foucault deja abiertos los trato en el capítulo quinto.

La primera consiste en demostrar que en los escritos de Michel Foucault el saber, o los saberes, con sus correspondientes efectos de verdad, se presentan como construcciones teóricas elaboradas institucionalmente en algún ámbito discursivo. Foucault agrega a esta idea sobre la construcción de los saberes, la hipótesis de que sólo se puede hablar de ellos a partir del uso de ciertas estrategias teóricas introducidas por los filósofos, historiadores o investigadores en algún campo discursivo. Suscribir esta

tesis implica también sostener que no me voy a referir al saber como una totalidad de la que pudieran describirse sus fundamentos metafísicos, ni a los saberes como entidades aisladas que pudieran darse y encontrarse en la realidad a la que hacen referencia. (cap. 1.3)

La segunda tesis se encamina a mostrar, desde el punto de vista de Michel Foucault, que es posible hablar de la verdad al margen de la relación tradicional sujeto-objeto, y fuera de la solución contemporánea centrada en el humanismo. Defender esta tesis implica el rechazo absoluto de algunas posiciones que en la historia de la filosofía han considerado la verdad como el resultado de la mente que, epistemológicamente construye su objeto y lo aprehende, (específicamente la posición de R. Descartes y E. Kant capítulo 1.3). Debo aclarar que estas posiciones responden al problema tradicional acerca de las condiciones del conocimiento: ¿cómo es posible el conocimiento verdadero? En cambio, el problema de la verdad en la obra de Foucault se dirige a indagar sobre las posibilidades, no para fundar o encontrar la verdad, sino para hablar de ella: ¿cómo es posible decir algo acerca de la verdad? ¿desde qué ámbitos se puede hablar de la verdad? o ulteriormente, ¿cómo se genera? En oposición al racionalismo cartesiano y kantiano, que no separaban el problema del conocimiento del problema de la verdad, ya que trataban la problemática en torno de las condiciones del conocimiento buscando siempre las posibilidades del conocimiento verdadero, y a gran distancia

del humanismo plasmado en los teóricos de las ciencias humanas que intentaron solucionar el problema anclando sus reflexiones en la idea del "hombre", Foucault pensaba que se podía hablar de la verdad considerándola como algo que se genera institucionalmente al margen de la relación entre un sujeto y un objeto, y al margen incluso de consideraciones antropológicas. (cap. 1.1 y 1.4)

Dos objetivos motivaron el desarrollo de mi investigación. Primero, destacar la importancia de una preocupación actual para la filosofía: la preocupación por el problema del saber y la verdad. Segundo, presentar las aportaciones de Michel Foucault como caminos alternativos para el análisis de la preocupación mencionada. Estos objetivos estarán presentes en todo el desarrollo de mi investigación, pero en el primer apartado del capítulo 5 enumero una serie de aspectos por los cuales pienso que se han logrado.

Para ubicar el punto de partida del trabajo foucaultiano mencionaré algunas ideas de Kant y de Nietzsche, autores de quienes Foucault es deudor.

Cuando Foucault se preguntaba por el quehacer de la filosofía se remitía a la idea kantiana esbozada en el texto "¿Qué es la ilustración?" publicado por Kant en 1787 en su obra *Filosofía de la historia*. Foucault hereda de Kant la idea de que el quehacer de la filosofía consiste en una actividad de problematización sobre una cuestión de actualidad para la propia filosofía. (cap. 1.2) En este

contexto Foucault asume que filosofar implica dos cosas: delimitar un problema de actualidad para la filosofía y problematizar sobre el mismo.

Por otra parte Foucault piensa que Nietzsche ha abierto una brecha en el modo de tratar el problema de la verdad y el conocimiento; brecha en la que hasta la fecha varios autores, cita a Max Weber y a los de la Escuela de Frankfurt, están trabajando. Literalmente la afirmación nietzscheana es la siguiente: el conocimiento es una invención humana, razón por la cual, yo agregaría, la verdad, entendida en el sentido que le da el racionalismo también es una invención. Foucault suscribe dicha afirmación e intenta mostrar que la verdad no es asunto de correspondencia entre condiciones epistemológicas y objetos a conocer. (cap. 1.2 y 1.3)

Tanto Nietzsche, como después Foucault, hacen una separación radical entre el problema del conocimiento y la cuestión de la verdad. Ambos critican el problema del conocimiento tal como era tratado por el racionalismo; para ambos las cuestiones sobre ¿qué es el conocimiento? ¿cuál es su origen y fundamento? y ¿cómo es posible el conocimiento verdadero?, son temas que en su actualidad filosófica carecen de vigencia. Nietzsche pensaba que dichas cuestiones no tenían sentido alguno puesto que remitían a un problema inexistente, el del conocimiento, que a su entender, como una totalidad metafísica o como un problema real para la filosofía, no existe, pues considera que el ser humano lo ha inventado y después ha creído que es un problema real. (cap.



1.3) La preocupación por el conocimiento, que era para el racionalismo paralelamente la preocupación por la verdad, es descartada por Nietzsche y Foucault como problema filosófico de actualidad.

En esta brecha abierta por Nietzsche en la que se desenmascara la naturaleza del problema del conocimiento y de la verdad, Foucault emprende la tarea de buscar elementos para poder hablar de la verdad, para hacer una historia de la verdad. Más que buscar la Verdad de la historia, afirma, su trabajo consiste en proporcionar algunos elementos para hacer la historia de la verdad, es decir, la historia de cómo ha sido entendida la verdad en occidente. También cita como propósito de sus trabajos el objetivo de hacer la historia de los saberes, esto es, explicar cómo se han generado diferentes formas de saber que, simultáneamente emiten ciertos efectos de verdad o formas de verdad. (cap. 1.4) A reserva de ampliar la explicación en páginas posteriores, quiero aclarar que cuando Foucault habla del saber en ningún momento supone correspondencia entre saber y conocimiento.

Preciso es aclarar si el trabajo de Foucault es el de un filósofo o el de un historiador, pues por una parte el autor nos explica que su trabajo consiste en problematizar sobre una cuestión filosófica, y por otra nos indica que pretende hacer historia de la verdad.

Foucault hace filosofía en cuanto su trabajo consiste en problematizar, y en cuanto su reflexión toma por objeto cuestiones filosóficas, en este caso la cuestión de los

saberes y de la verdad. Pero su trabajo es a la vez el de un historiador no por la razón simple que nos ofrece de hacer historia de la verdad; su trabajo de historiador se explica porque hace historia de diferentes órdenes discursivos, que como antes expliqué, se generan institucionalmente, y en dichos órdenes se dan lo que él llama formas de saber y efectos de verdad; desde esta perspectiva emprende la historia de la prisión, la historia de la sexualidad o la historia de la medicina, entre otras, con el propósito de explicar cómo en cada orden discursivo se generan saberes. (cap. 1.1) Similarmente a la posición que asume frente al problema del conocimiento, Foucault como historiador no defiende la idea de una historia global de los órdenes de saber, y descarta en su hacer y analizar la historia los temas del sujeto fundador, de la continuidad y del espíritu de una época.

Puedo afirmar que el trabajo de Foucault es el de un historiador haciendo filosofía. Pero de un historiador que no describe objetivamente desde fuera de los acontecimientos descritos, sino que está allí, en el ámbito de su descripción en cuanto el describir y el explicar se realizan a partir de la introducción de ciertas estrategias teóricas (Foucault las llama dispositivos) para poder decir algo acerca de un orden discursivo. Y es el de un filósofo que no busca fundamentos metafísicos, ni principio ni origen de los órdenes que analiza. Foucault es, como la mayoría de estudiosos de su obra indican, un filósofo de la discontinuidad, pero no

porque la defiende, sino porque en su individualización de los saberes encuentra discontinuidades, y al momento de ofrecernos el resultado de sus análisis, las presenta como algo que está allí presente nada más.

Se le ha calificado como filósofo de la discontinuidad, e incluso él lo aceptaría, porque niega que la formación de los saberes y sus efectos de verdad respondan a reglas generales o principios metafísicos. Foucault no busca el origen de los saberes ni sus fundamentos trascendentes; analiza los desfases, las rupturas, observa las discontinuidades. En la formación de los saberes lo que interviene muchas veces es el azar, y el historiador que reconstruye teóricamente la formación de un saber, a lo sumo puede encontrar las reglas o condiciones a las que ese saber específico debe su formación, pero esto no implica que dichas condiciones de posibilidad tengan que ser idénticas para otros saberes. Que en la formación de los saberes se descubra discontinuidad trae como consecuencia que en su constitución no se pueda concebir una línea directriz que permita indicar un progreso en el saber. (cap. 1.4) Pero el tema del progreso en relación a los saberes y a la historia de la verdad tampoco fue de interés para Foucault.

Todo el trabajo filosófico e histórico de Foucault fue guiado por dos métodos que, a reserva de especificar en los capítulos 2, 3 y 4, podemos llamar analíticos: la arqueología del saber y la genealogía del poder. Ambos proceden mediante la introducción de estrategias teóricas -dispositivos- en

algún, o algunos, órdenes discursivos para describir cómo en el interior de las relaciones y espacios que los han conformado se generaron formas de saber y efectos de verdad.

En breve, puedo afirmar que la arqueología del saber se presenta como un método de análisis destinado a delimitar las condiciones de posibilidad (Foucault las llama reglas de formación) de una formación discursiva. El dispositivo teórico de la arqueología fue el de la *episteme*. (cap. 2.1 y 3.1) Mediante el análisis arqueológico Foucault presentó la historia de diversos saberes en lo que él llamó la época clásica; (siglos XVII y XVIII) el saber entorno de la locura, de los seres vivos, del lenguaje, de la medicina, entre otros. (cap. 2.1 y 2.3) Las obras principales que dan cuenta de la aplicación del análisis arqueológico son *Historia de la locura en la época clásica*, *El nacimiento de la clínica*, *Las palabras y las cosas* y *La arqueología del saber*. Aun cuando la arqueología se presentara como una quia en los análisis foucaultianos de las formaciones discursivas, va más allá en cuanto uno de sus principales objetivos se dirige a esclarecer las vicisitudes en las que, como problema filosófico nació el hombre y con él, las ciencias humanas; recordemos una constante inquietud en Foucault: la de cómo se puede hablar de la verdad al margen de la antropológica.

En cuanto a la "genealogía del poder", a la cual sólo llama así cuando introduce dicha expresión para referirse a un método analítico alternativo para resolver ciertas

debilidades que la arqueología no pudo resolver en la delimitación de los saberes, pues después lo llamará simplemente genealogía. Foucault afirma que se trata de una manera de proceder en el análisis de las prácticas sociales, para descubrir cómo en éstas se han generado formas de saber y de verdad. (cap. 4.1) La genealogía también procede mediante la introducción de dispositivos; uno de los más usuales y del cual presento un ejemplo de aplicación en el capítulo 4.2, es el del *examen*. Las publicaciones en las que Foucault hace mayor énfasis en relación al dispositivo del examen como estrategia teórica de la genealogía son *Vigilar y Castigar* y *La verdad y las formas jurídicas*; sin embargo, la genealogía está presente en *El orden del discurso*, en *Historia de la sexualidad*, así como en diversos artículos y conferencias recogidos en *Saber y verdad* y *Microfísica del poder*. A diferencia de la arqueología, y desde luego sin hacer a un lado las prácticas discursivas, la genealogía pone especial interés en las prácticas sociales y en las instituciones (prisión, escuela, hospital, iglesia) debido a la sospecha foucaultiana de que tanto los saberes como la verdad se generan institucionalmente.

Algunas afirmaciones foucaultianas hacen pensar que la arqueología se utilizó en el análisis de formaciones exclusivamente discursivas y la genealogía en el análisis estricto de prácticas sociales; sin embargo, ni lo que Foucault llama formaciones discursivas en sus primeros escritos son órdenes sólo teóricos, pues también se generan

institucionalmente, ni lo que llama prácticas sociales, son en sentido estricto prácticas institucionales, pues se realizan bajo el respaldo de algún discurso que se materializa, esto es, de algún o algunos saberes específicos. (cap. 4.1)

Los motivos por los cuales dedico tres capítulos por separado a la arqueología y a la genealogía cuando el tema central de mi investigación se refiere a los saberes y la verdad, responden a ciertas dificultades teóricas, a las que el propio Foucault se enfrenta cada vez que intenta elaborar la historia de un saber. Cuando Foucault habla de la forma d un saber, esto es, cuando describe la formación de un saber, no puede evitar remitirse a aquello a lo que ese saber se refiere, así como al contexto en el que se genera, y aunque no fuera ese su objetivo, va haciendo la historia de dicho saber. Análogamente cuando intenta describir en qué consisten la arqueología y la genealogía, le resulta casi imposible decir algo acerca de ellas sin citar ejemplos de órdenes en los que las aplicó. Al tener que hablar Foucault de aquello a lo que un saber se refiere, se puede aseverar que en este sentido hace un poco de hermenéutica; y digo un poco porque su intención básica no se dirige a interpretar el significado de los saberes sino a explicar cómo se producen y cómo en un ámbito discursivo se relacionan unos con otros. En Foucault, los ejemplos forman parte de su manera de argumentar.

Por mi parte, en mi papel de explicar el tratamiento foucaultiano del problema del saber y la verdad, puedo

afirmar que la arqueología y la genealogía son procedimientos analíticos cuya aplicación permite delimitar los saberes, que no se encaminan a buscar el origen de los mismos ni las reglas trascendentes de su formación, o bien, lejos del racionalismo puedo decir que constituyen métodos para poder decir algo de ningún modo absoluto acerca de la verdad. Sin embargo, no puedo precisar en la magnitud de su alcance sin explicar simultáneamente algunos ejemplos de cómo fueron aplicados y por ello, de cómo logró Foucault mediante la aplicación de la arqueología y la genealogía, explicar la formación de saberes y efectos de verdad.

En relación a la arqueología intento explicar en qué consiste, cuáles son los términos que introduce y cómo procede: (cap. 2.1) analizo dos ejemplos de aplicación guiados por el dispositivo arqueológico llamado *episteme*: aquel ejemplo que Foucault describió como órdenes discursivos en la época clásica y que comprende los saberes generados en el orden de la gramática general, de la historia natural y del análisis de las riquezas en los siglos XVII y XVIII, (cap. 1.2) y aquel que se refiere al análisis arqueológico de las ciencias humanas. (cap. 2.3) Considero necesarios los dos ejemplos porque mientras el primero ilustra la aplicación más precisa que Foucault logró de la arqueología, -aplicación que le permitiría explicar la forma general del saber en el periodo citado- el segundo, le hace pensar que no es posible hablar de una forma general del saber ni siquiera en un mismo periodo. (cap. 2.3) También presento las posibilidades y las

limitaciones que el procedimiento analítico cobra según la explicación foucaultiana de *La arqueología del saber* (cap. 3.1)

Respecto a la genealogía explico la tarea que Foucault le asigna, la influencia de Nietzsche al momento de concebirla y la manera de su proceder en el análisis de la formación de los saberes, (cap. 4.1) presento un ejemplo de aplicación, aquel análisis genealógico que Foucault emprendió en relación a las sociedades disciplinarias occidentales y en el que el dispositivo genealógico fue el del examen, (cap. 4.2) y por último, siguiendo el ejemplo citado comento en qué sentido la tesis según la cual los saberes se producen institucionalmente cobra fuerza paralela a la tesis que afirma que la verdad se construye en diversos espacios institucionales, y que por ello no puede responder a condiciones generales ni su historia puede marcarse en el contexto del progreso. (cap. 4.2)

Por razones analíticas personales distingo en los escritos de Foucault ciertos paralelismos que suscribo a lo largo de todo este trabajo: los paralelismos entre método y filosofía, entre ejemplo y teoría, y entre filosofía e historia. Entre método y filosofía, porque aun cuando la arqueología y la genealogía no representen un "método" en el sentido estricto que denota el término como procedimiento que puede ser aplicado en otros contextos, en Foucault hacer filosofía es paralelamente hacer arqueología o genealogía, filosofar es problematizar arqueológicamente o genealógicamente.



Entre teoría y ejemplo porque conforme Foucault avanza en sus afirmaciones en torno de la construcción de los saberes va ejemplificando de tal modo que los ejemplos pasan a formar parte casi inseparable de su teoría, es decir, del resultado de sus problematizaciones. Entre filosofía e historia porque hacer filosofía para Foucault es simultáneamente hacer la historia del problema que motiva dicha filosofía, es encontrar sus causas específicas, sus relaciones y sus discontinuidades, es hacer la historia de los diversos modos en que ha sido comprendida la verdad en occidente.

En síntesis, lejos de ser entidades precisas con una realidad metafísica, en la obra de Foucault los saberes se presentan como formas discursivas generadas institucionalmente que a la vez producen efectos de verdad; de este modo se puede afirmar que la verdad es aquello que un saber afirma acerca de algo, y que dicha afirmación circula entre los individuos mientras éstos actúen conforme a ella. (cap. 5.1) Por ejemplo, en el caso de la sociedad disciplinaria, guiada por el interés de producir sujetos útiles para la sociedad, se genera un saber en relación al individuo; esto es, una discursividad acerca de la vigilancia, el control y la disciplina que debían operar en las instituciones para moldear la conducta de los individuos. (cap. 4.1, 4.2 y 5.2) En este sentido Foucault nos presenta la configuración de los saberes en constante vinculación con relaciones complejas de poder. (cap. 4.2) Dejando por el momento de lado la inoperatividad en la sociedad

disciplinaria de esta forma de saber respecto a los individuos útiles, (esta inoperatividad la explico en el capítulo 4.2) Foucault destaca que cuando los saberes dejan de ser funcionales para las prácticas sociales que sustentan, surge una reordenación (una discontinuidad o cambios en el modo de pensar) en el campo de las discursividades en que se han generado; reordenación que da lugar a nuevas formas discursivas y por la misma razón a nuevas maneras de concebir la verdad. Sin embargo, Foucault ha hecho esta afirmación en apariencia sencilla, siendo él un historiador que reconstruye los hechos con ayuda de algunas estrategias teóricas y los presenta como acontecimientos discursivos, pero como un historiador que no describe objetivamente, sino que forma parte del discurso en la medida en que se coloca en un espacio teórico desde el cual analiza, observa y describe. (cap. 5.2)

Por último debo mencionar algunas dificultades en las que deriva la posición foucaultiana en relación tanto a la filosofía como a la historia.

En relación a la filosofía, entendida esta a la manera de Foucault, resulta que si no es posible hablar del origen y fundamentos del problema sobre el cual la filosofía opera, es imposible concebir el progreso. ¿Cómo hablar de progreso si no se tiene el punto de referencia para indicar los avances? Pero el problema más grave no consiste en determinar si hay o no, o cómo se puede garantizar el progreso, puesto que desde la perspectiva foucaultiana la pregunta por el progreso

carece de importancia; el problema se agudiza ante la pregunta ¿qué sentido tiene la filosofía si no se cuenta con parámetros para evaluar sus resultados? y más aún, ¿cómo garantizar la vigencia de la filosofía si a un mismo problema, como el del saber, se ofrecen múltiples vías de acceso?

En cuanto a la historia, las dificultades no son menos complicadas. En primer lugar la historia analizada en términos de discontinuidad impide una concepción global de la misma y en consecuencia, tampoco se puede concebir un desarrollo progresivo. En segundo lugar parecería que analizar los acontecimientos históricos bajo el tema de la discontinuidad conduce a un relativismo insalvable. Desde luego a Foucault como historiador no le interesa presentar una historia global. Pero tampoco todo lo que se observa en términos de discontinuidad es historicismo; bien lo demuestra Foucault cuando al tratar de explicar el reordenamiento en los órdenes discursivos busca también las causas específicas que le hacen pensar que no todo en la discontinuidad es azar. (cap. 5.2)

En mi opinión, si bien Foucault rompe con la tradición racionalista tanto en filosofía como en historia, tampoco se desplaza hasta un extremo opuesto en el que todo se presenta como anarquía y sin puntos de conexión y referencia. Creo que la gran aportación de Foucault a la historia de la filosofía (irónicamente considero pertinente dejar un capítulo abierto para explicar qué entiendo por "historia de la filosofía")

consiste en sentar las bases para abrir nuevos caminos en la reflexión, caminos que él emprendió sin aqotar por los rumbos de la arqueología y de la genealogía, pero que podrían continuarse en la misma brecha, o bien, emprenderse a partir de la cuestión acerca de ¿cómo es posible decir algo sobre, quizá ya no de cuestiones tan específicas como la del saber y la verdad, sino sobre cualquier cosa?

## Uno

### 1.1

#### Carácter histórico y filosófico de la obra de Foucault

¿Cómo delimitar el lugar más adecuado entre las corrientes de pensamiento contemporáneas para ubicar la obra de Michel Foucault vasta en contenido de carácter histórico y filosófico? La respuesta no es motivo de preocupación si consideramos que el propio Foucault se negaba la adjudicación de calificativos tales como el de estructuralista, marxista, hermeneuta o incluso el de filósofo. Siguiendo un camino ejemplar del autor, el de evitar la reflexión desde los parámetros de alguna corriente específica y anclarla en los problemas que la motivan, podemos ensayar un acercamiento descriptivo de su obra delimitando el carácter histórico y filosófico de su contenido, la problemática de la misma, y las cuestiones en ella desarrolladas.

En lo que concierne al carácter histórico resultan bastante ilustrativos los títulos de algunas de sus publicaciones, *Historia de la locura en la época clásica* o *Historia de la sexualidad*, los objetivos que el mismo autor declaraba con motivo de su trabajo, hacer una historia de los saberes, elaborar una historia de la verdad o emprender la historia de las prisiones o de la medicina clínica, así como el título de la cátedra que impartía en el *Collège de France*, "Historia de los sistemas de pensamiento".

Dos cuestiones deben destacarse en lo referente al carácter histórico. En primer lugar el quehacer foucaultiano consistió en ir a la historia para trabajar sobre ella. De singular manera Foucault estudió la historia del lenguaje desde que la gramática general del siglo XVI lo explicaba en términos de analogía, pasando por el siglo XVII y principios del XVIII en que era entendido en función de la representación, hasta llegar a los lingüistas de las últimas dos centurias quienes centran la discusión en torno al significado; analizó la historia de los seres vivos desde los planteamientos analógicos de Belon y Duret sin dejar de lado la situación de Cuvier entre los taxonomistas más destacados ni mucho menos la teoría darwiniana de la evolución que vino a instaurar las bases de la biología moderna; indagó en la historia de las riquezas, cómo éstas paulatinamente desde los planteamientos de los psicólogos como Graslin y Galiani y de los fisiócratas como Quesnay atravesando por el pensamiento de Adam Smith y Ricardo, se fueron transformando en un saber que se denominó economía política; indagó cómo en la antigüedad clásica griega y romana -en este caso estudió el pensamiento de Sócrates, de Séneca, de Marco Aurelio, de Plutarco y de los epicúreos, entre otros- se constituía un saber sobre la sexualidad del individuo; analizó la historia de la medicina occidental durante el periodo que va del último tercio del siglo XVIII a principios del XIX, y observó cómo se fue formando un saber médico, la experiencia clínica,

que paralelamente daba cuenta de su propio objeto, el cuerpo humano.

En segundo lugar, y esta es la cuestión más interesante en lo referente al carácter histórico, resalta el tratamiento que el autor deseaba dar a la historia cuando hacía suyo el objetivo de analizar la historia de las ideas en, como afirmaba, la cultura occidental. Debo aclarar que el mismo Foucault se proponía hacer historia. "Mi objetivo, desde hace más de veinticinco años, ha sido el de trazar una historia de las diferentes maneras en que, en nuestra cultura, los hombres han desarrollado un saber de sí mismos."<sup>1</sup> En un artículo publicado bajo el título de "El sujeto y el poder" Foucault declara que el objetivo de su trabajo ha sido el de crear una historia de los diferentes modos de subjetivación del ser humano. El segundo volumen de la *Historia de la sexualidad* inicia con la aclaración según la cual en éste se van a esbozar algunos elementos que pudieran ser útiles para comprender la historia de la verdad, y en "El interés por la verdad" indica que pretende hacer la historia de las relaciones que anudan el pensamiento y la verdad, la historia del pensamiento en tanto que pensamiento de la verdad."<sup>2</sup>

Trabajar sobre la historia para hacer una historia diferente pero específica de los modos en que el sujeto ha elaborado distintos saberes sobre sí mismo fue un propósito inicial del autor; pero dicho propósito se extendió para

1. *Tecnologías del yo*, p. 147.

2. Cfr. "El interés por la verdad" en: *Saber y verdad*, p. 231.

hacer una historia de los saberes sin considerar al sujeto como marco de referencia. Se trataría de una historia de los saberes y simultáneamente de las verdades, es decir, del juego o de los juegos de verdad que cada saber implica. Una historia así, explica Foucault, sólo es posible si se logra escapar a los viejos postulados del origen, pues la búsqueda de éste sólo conduce a encontrar lo que 'ya ha sido dicho'. "La historia será efectiva en la medida en que introduzca lo discontinuo en nuestro mismo ser. (...) La historia efectiva hace surgir el suceso en lo que puede tener de único."<sup>3</sup>

La preocupación que se mantiene constante en el ejercicio de los análisis históricos realizados por Foucault, se ubica en el rechazo de los postulados de cualquier racionalismo, en su negación a tratar la historia con el afán de encontrar fundamentos absolutos, finalidades últimas y continuidades progresivas. Desde luego rechaza también argumentos en favor del encuentro o la fundamentación del origen: aceptarlos implicaría concebir la presencia de una causa originaria del proceso histórico a partir de la cual se desplegara la historia en una línea de continuidad y desarrollo siempre progresivos. Lo que Foucault intenta es analizar los hechos históricos en su singularidad y en las relaciones que éstos guardan con otros, para detectar cómo en su acontecer se generan saberes y por ello formas de verdad.

---

3. "Nietzsche, la genealogía, la historia". en: *El discurso del poder*. pp. 147-148.



En lo referente al carácter filosófico del quehacer foucaultiano podemos observar que de un lado se encuentra ligado a las preocupaciones de orden histórico, mientras de otro, tiene que ver con lo que el autor concebía como la tarea o actividad propia de la filosofía.

Hacer la historia del saber, o más ulteriormente, de los dominios de saber, implicaba para Foucault tomar un campo discursivo en su individualidad<sup>4</sup> e indagar sobre sus condiciones históricas de posibilidad, sobre las relaciones que dicho dominio guarda con otros distintos y sobre los juegos de verdad que surgen en su interior.

Fiel a su convicción de que el quehacer de la filosofía es el de problematizar sobre un campo distinto al de la filosofía misma, Foucault retoma de ésta los problemas del saber y de la verdad, y los considera como la quía que le permitirá elaborar la historia de los dominios en los cuales el sujeto ha adquirido un papel preponderante; inicia una manera novedosa de argumentación para defender su hipótesis de que la verdad es a algo que se constituye más que una existencia con fundamentos objetivos, e intenta evitar la concepción de un sujeto que se desempeñe como eje motriz del conocimiento y preocupación primordial de la filosofía.

Al analizar la temática desarrollada en los escritos foucaultianos puedo distinguir dos niveles teóricos que además suscribo: uno se refiere a lo que el autor entiende

---

4. Foucault utiliza la expresión "campo discursivo" para referirse a un dominio de saber.

por la tarea de la filosofía, que a decir del propio Foucault consiste en una actividad de problematización y reflexión; el otro nivel es el de los dominios (medicina, psiquiatría, lenguaje) sobre los que se va a realizar la reflexión. "Existe una actividad filosófica que se genera en el campo de las matemáticas, una actividad teórica que se manifiesta en el dominio de la lingüística o en el de la mitología, en el terreno de la historia de las religiones, o, simplemente, en el de la historia. Y precisamente en esta pluralidad del trabajo teórico desenvoca una filosofía que aún no se ha encontrado su pensador único y su discurso único."<sup>5</sup> De este modo Foucault deja claro tanto la pluralidad de su quehacer filosófico, reflexionar sobre diferentes campos, como la idea de que se trata de una actividad en la cual además de él, otros contemporáneos han estado trabajando; a ello se refiere cuando dice que no se ha encontrado su pensador único.

Otras afirmaciones de Foucault en torno a la tarea que puede asignarse a la filosofía se pronuncian en contra de lo que él denominó "la gran época de la filosofía contemporánea" en la cual un texto teórico debía decir qué eran la vida, la muerte, la libertad o bien, si dios existía o no.<sup>6</sup> Ejemplarmente menciona a Sartre y a Merleau Ponty como filósofos de esa gran época pero también se refiere en términos muy generales a la filosofía occidental del siglo XIX cuya característica principal, en su opinión, consistió

5. "Foucault responde a Sartre", en: *Saber y verdad*, pp. 39-40.

6. Cfr. *Op. cit.* p. 39.

en inventar al hombre como sujeto de saber posible y como problema filosófico, y cuya falla desenvocó en no haber encontrado la esencia de ese hombre ni haber resuelto las dificultades que la filosofía en torno a dicho hombre generó.

Hay en los planteamientos del autor una crítica enorme al humanismo, a la filosofía que inventa al hombre como problema filosófico para considerarlo como el sujeto o el individuo generador de problemas morales y epistemológicos que él mismo no pudo resolver. Puesto que ya no tiene sentido, piensa Foucault, reflexionar sobre el papel del Hombre en tanto éste no sea más que objeto de un conocimiento posible, surque la necesidad de replantear el quehacer de la filosofía. Foucault pensaba que ante todo la filosofía debía constituirse como una actividad de diagnóstico que permitiera inaugurar nuevas bases para el inicio de la reflexión. De esta manera la filosofía estaría encaminada a problematizar sobre su propio presente. "Diagnosticar el presente, decir qué es el presente, señalar en qué nuestro presente es absolutamente diferente de todo lo que no es, es decir, de nuestro pasado, tal puede ser la tarea que ha sido asignada a la filosofía."<sup>7</sup>

---

7. *Ibid.* p. 42.

## 1.2

**¿Cómo entiende Foucault el quehacer de la filosofía?**

La publicación de artículos y conferencias de Foucault, así como de algunas entrevistas en su mayoría realizadas durante los últimos diez años de su vida, arrojan bastante claridad sobre sus intentos por precisar el objetivo, los límites y el alcance de las preocupaciones que motivaron el trabajo desde sus primeros escritos. A partir de estas breves publicaciones se puede entender en qué medida el trabajo foucaultiano fue una actividad de diagnóstico del presente y una actitud de problematización sobre campos de actualidad para la filosofía; se puede comprender incluso hasta qué punto logró su propósito de hacer historia en relación a los saberes.

Sin olvidar que Descartes fue el primer pensador en argumentar que el objeto es asunto de la mente y que el conocimiento verdadero depende de la capacidad de ésta para establecer una percepción clara y distinta, los filósofos contemporáneos coinciden en ubicar en Kant el nacimiento de la modernidad, de esa filosofía encargada de marcar los límites de la razón subyugándolos a los de la experiencia. Foucault no queda fuera de este acuerdo común. También coincide en que Kant inauguró una nueva manera de argumentación en favor del sujeto constructor de su propio objeto, así como una teoría crítica que buscaba el origen y

el fundamento de todo conocimiento posible; sin embargo, le parece que hay en el pensamiento kantiano otra idea que no ha sido suficientemente apreciada. Se trata de la idea en relación a la pregunta que Kant se planteaba acerca de la Ilustración.

Cuando Kant se preguntaba ¿qué es la Ilustración?, piensa Foucault, se estaba formulando una cuestión de su propio presente. A pesar de que en los textos de Kant acerca de la filosofía de la historia se hallan cuestiones relativas al origen, a los conceptos y a la finalidad que organiza el proceso histórico, la pregunta por el presente se inscribe en un ámbito teleológico inmanente al proceso mismo de la historia. La intención de Kant consistía en aclarar que el sujeto de la reflexión se enfrentaba a la necesidad de proponer la determinación de un elemento del presente que fuera portador de un signo, de un proceso que concerniera al pensamiento, para iniciar la reflexión; signo que aludiera también a aquel que habla en tanto el hablante forma parte de ese proceso. ¿Qué es lo que en el presente tiene sentido para una reflexión filosófica? Kant planteó la cuestión de su actualidad interrogándose sobre dos sucesos: ¿qué es la Ilustración? aludiendo al nacimiento de la modernidad, y ¿qué

---

B. Afirmar que Foucault coincide en ubicar en el pensamiento Kantiano el nacimiento de la modernidad no quiere decir que estuvo de acuerdo en los planteamientos del criticismo. Por el contrario, se une a pensadores como Nietzsche en los que encuentra sólidas críticas a las filosofías que buscaban fundamentos últimos.

9. Cfr. "¿Qué es la Ilustración? en: *Saber y verdad*. pp. 197-198.

es la Revolución? refiriéndose a la Revolución Francesa. De este modo emprende la tarea de problematizar sobre su propia actualidad discursiva interrogándola como un suceso del que la filosofía debía explicar el sentido y su singularidad.

Siquiendo las observaciones foucaultianas sobre el nacimiento de la modernidad podemos señalar que ésta ha seguido dos direcciones. Una es la de la filosofía crítica a la que Foucault llamó analítica de la verdad, también iniciada por Kant y desarrollada a lo largo del siglo XIX; es aquella que busca fundamentos y condiciones de posibilidad de conocimientos verdaderos y que justo por tratar de sistematizar y totalizar todo conocimiento posible escapa a los elementos de la historia y se fortalece en argumentos metafísicos. Otra dirección es la que se perfila en el texto kantiano sobre la Ilustración; es aquella que justamente por preguntarse en qué consiste nuestra actualidad e interrogarla al nivel de los sucesos de dicha actualidad, se inscribe en el ámbito de los acontecimientos históricos; es aquella que lejos de preguntarse por los orígenes y fundamentos emprende la reflexión delimitando la problemática sobre la cual va a trabajar. "Y me parece que la elección filosófica a la que nos encontramos enfrentados es la siguiente: bien optar por una filosofía crítica que aparecerá como una analítica de la verdad en general, bien optar por un pensamiento crítico que adoptará la forma de una ontología de nosotros mismos, una ontología de la actualidad; esa forma de filosofía que,

pasando por Nietzsche y Max Weber, ha fundado una forma de reflexión en la que intento trabajar."<sup>10</sup>

Foucault, delimitando pues una notable influencia kantiana en lo que se refiere a la actitud filosófica<sup>11</sup> esbozada en el texto sobre la Ilustración, piensa que con Kant ocurre por primera vez la inquietud de problematizar sobre la actualidad discursiva y caracterizar la filosofía como un discurso de la modernidad sobre la modernidad. Al mismo tiempo aclara que modernidad no implica en absoluto una delimitación temporal en relación con los antiguos sino una actitud de cuestionamiento sobre lo que es la actualidad para el pensador, científico o filósofo de esa actualidad.

Guiado por el planteamiento kantiano en relación al quehacer de la filosofía, Foucault suscribe la idea según la cual el sentido de la filosofía consiste en problematizar sobre cuestiones vigentes para la propia actualidad filosófica.

En este contexto podemos preguntarle a Foucault ¿cuál es su propia actualidad filosófica? ¿cuáles son los resultados de su diagnóstico del presente? ¿cómo ha problematizado su actualidad y cómo podría elaborar una ontología del presente?

---

10. *Op. cit.* p. 207.

11. La influencia de Kant en Foucault se presenta también en el modo de plantear los problemas -determinar las condiciones de posibilidad de la *episteme*- e incluso en la terminología kantiana retomada para plantearlos -reglas de formación, a *priori* histórico. Incluso las prácticas discursivas que Foucault describió a partir de 1970, se presentan como formas prácticas de la discursividad, formas que no pertenecen al mundo de la materia y que sin embargo tienen cierta materialidad, como explica en *El orden del discurso*.

### 1.3

#### Foucault frente al problema del conocimiento

En la manera de plantear el problema del conocimiento, la tradición epistemológica iniciada por Kant exaltaba la primacía de la razón como la facultad capaz de elaborar el objeto de acuerdo con ciertas reglas *a priori* y como la facultad en la cual tenía lugar esa actividad denominada conocimiento. Conocer implicaba, según esta tradición, un proceso dialéctico en el que la razón creaba a través de su capacidad o facultad de representación un objeto y después lo aprehendía en virtud de otra de sus facultades, la del entendimiento.

En este contexto las cuestiones de la epistemología se dirigían a investigar los límites y alcances de la razón, el origen y los fundamentos de conocimientos verdaderos y la continuidad del proceso epistemológico en cuanto éste era producto de dicha facultad; se dirigían también a la posibilidad de establecer una teoría de la representación que funcionara como la base filosófica desde la que se pudiera hablar de la soberanía absoluta de la mente y de su poder íntegro para juzgar sobre la realidad que, gnoseológicamente, sólo ella podía crear.

La inquietud por encontrar los fundamentos del conocimiento, de cualquier conocimiento posible, sólo podía resolverse bajo el supuesto y desde luego la aceptación de



ciertos elementos *a priori* de la razón, elementos que además de garantizar la actividad de conocer proporcionaban a la mente la seguridad de un conocimiento verdadero.

En estas circunstancias el problema de la verdad se presenta totalmente vinculado al del conocimiento: decir que un sujeto conoce un objeto es equivalente a afirmar que lo constituye, que lo representa; si el sujeto representa al objeto tal como el objeto es, el sujeto tiene un conocimiento verdadero del objeto, de lo contrario su conocimiento sería falso. Una teoría de la representación, por llamar así a la filosofía que buscaba fundamentos, podía elaborarse articulando todos sus conceptos, reglas y principios a aquello que es dado *a priori* en la razón, es decir, a las condiciones de posibilidad puestas *a priori* por la facultad suprema.<sup>12</sup> La relación establecida entre los elementos de la razón de manera que ninguno quedara aislado, dio lugar a enormes sistemas filosóficos como en el caso de Kant, del idealismo alemán y de la fenomenología,<sup>13</sup> desarrollados desde principios del siglo XVIII y durante todo el XIX. La sistematicidad apoyada en las condiciones apriorísticas del sujeto se presentó como la posibilidad única para fundamentar el conocimiento verdadero, o, como muchas veces se denominó, el conocimiento científico.

---

12. Foucault se refiere a esta clase de filosofía con la expresión 'analítica de la verdad'.

13. En cuanto al idealismo alemán destacan Shelling, Fichte y Hegel, en la Fenomenología sobresale Husserl.

Al explicar Foucault que su trabajo fue motivado por esa manera de reflexión que no busca fundamentos de conocimiento verdadero deja claro que cuando habla de los problemas del saber y de la verdad, recuérdese que su propósito consistió en proporcionar elementos para una manera distinta de entender la verdad, lo está planteando de modo muy diferente a como lo postulaba la epistemología inaugurada por Kant.

Las reflexiones foucaultianas se emprenden en el marco de la tradición francesa caracterizada por sus intentos de poner en crisis la razón y arrancarla del centro de la epistemología; Foucault va contra la tradición que intentaba limitar el problema del conocimiento al ámbito de la razón, en tanto ésta constituyera la facultad de crear el objeto como especie de reflejo de la naturaleza para luego aprehenderlo. Podemos mencionar a Gastón Bachelard y a George Canquihem entre los pensadores que como Foucault introducen en su reflexión una serie de nociones para dar a la filosofía una dirección distinta, pensadores que a diferencia de Foucault, quien trabajó sobre la historia de muy diversos órdenes discursivos, se avocaron a trabajar sobre la historia de la ciencia. Así como Bachelard introduce la categoría 'filosofía del no' para referirse a las geometrías no euclidianas y a la mecánica no newtoniana, la noción de 'obstáculo epistemológico' para designar los efectos sobre la práctica del sabio, y el concepto de 'fenomenotécnica' para poder hablar del objeto teórico y relacionar lo abstracto y

lo concreto, asimismo Foucault introduce la noción de 'arqueología' para referirse a un análisis sobre campos discursivos más que sobre la historia continua del pensamiento, la noción de 'positividad' para designar condiciones fácticas de posibilidad de dominios de saber, y el término 'discontinuidad' para hablar en contra de las teorías evolucionistas de la razón. Canquihem sigue un camino distinto: retomando y modificando la terminología bachelardiana se propone hacer una historia no crónica de la ciencia. En esta brecha se inscribe también el trabajo de Richard Rorty quien suscribe que la verdad es algo que se construye más que algo que se halla, y que hablar de ella implica la referencia a los lenguajes en cuanto la verdad es propiedad de los lenguajes y éstos tampoco son algo que se encuentre sino como construcción.

Una de las primeras objeciones planteadas a la filosofía de la sistematicidad y de las leyes universales, explica Foucault, fue esbozada por Nietzsche cuando éste afirmaba que lejos de ser un problema real el conocimiento era una simple invención del ser humano, invención que a la fecha el propio hombre no había podido resolver. Siguiendo a Nietzsche Foucault opone el término 'invención' al término 'origen': cita un texto que le permite criticar la posición racionalista en torno a la búsqueda del origen del conocimiento. "En algún punto perdido del universo, cuyo resplandor se extiende a innumerables sistemas solares, hubo un astro en el que unos animales inteligentes inventaron el

conocimiento. Fue aquél el instante más arrogante y mentiroso de la historia universal."<sup>14</sup> Cuando Nietzsche afirmaba que el conocimiento era una invención en la que el ser humano después de crearla creía plenamente, estaba negando la realidad metafísica del conocimiento; el del conocimiento según Nietzsche era un problema creado por el hombre y por ello no podía tener fundamentos trascendentes ni sustentar verdades absolutas, afirmar que se pueden encontrar el origen y las leyes del conocimiento verdadero es, en opinión de Nietzsche, sostener una mentira. Foucault encuentra en la consideración nietzscheana según la cual el conocimiento es una invención que ha conducido al ser humano por el camino de la mentira, el punto de partida para encaminar el problema de la verdad por una dirección distinta: no tiene sentido buscar el origen y fundamento puesto que el conocimiento no existe como problema real sino como invención. En relación a la historia del problema del conocimiento Nietzsche afirma que "Se admitió, por ejemplo, que existen cosas iguales, que hay objetos, sustancias, cuerpos, que las cosas son lo que parecen ser, que nuestra voluntad es libre, que lo que es bueno para algunos es bueno en sí. Muy tardíamente aparecieron los que negaron y pusieron en duda semejantes proposiciones, y muy tardíamente surgió también la verdad, la forma menos eficaz del conocimiento."<sup>15</sup> Foucault, siguiendo a Nietzsche, considera un equívoco para la filosofía el hecho

14. *La verdad y las formas jurídicas*. Primera conferencia. p. 19.

15. *La gaya ciencia*. Fragmento CX. p. 983.

de buscar el origen y fundamento del conocimiento, porque sería como el intento por detectar un principio a partir del cual se desplegara siempre en dirección progresiva un problema inexistente; carecen de sentido la búsqueda del origen y fundamento del conocimiento porque éste, no es más que una invención y como tal, no puede tener principios trascendentes.

Si se asume que el conocimiento es una invención, la cuestión de la verdad como asunto de correspondencia directa y necesariamente derivada del mismo, también se ve destruida. La verdad, no tiene un origen en el sentido metafísico de poseer una justificación primordial desde la cual se mantenga como algo absoluto y necesario. En *El crepúsculo de los ídolos* Nietzsche se propone desenmascarar aquellas afirmaciones de la filosofía occidental que han llegado a considerarse como verdades inmutables y que incluso han sido elevadas al rango de leyes universales. Si bien, siguiendo a Nietzsche, la verdad no es asunto de explicaciones metafísicas, tampoco es algo que se encuentre en la naturaleza como una realidad dada con la que el investigador se enfrenta al momento de abordar el problema. La verdad es más bien una invención, y en este sentido podemos afirmar con Nietzsche que se trata de una creación; Foucault agregaría que se trata de una creación institucional.

Foucault encuentra en los planteamientos de Nietzsche una doble ruptura con la filosofía occidental. "La primera se da entre el conocimiento y las cosas. En efecto, ¿qué

aseguraba en la filosofía occidental que las cosas a conocer y el propio conocimiento estaban en relación de continuidad."<sup>16</sup> ¿Quién y cómo aseguraba que al conocer el objeto no se andara por el camino del error? En efecto, a pesar de la primacía otorgada a la razón se caía en la postulación del principio de Dios considerándolo como aquel fundamento último que aseguraba la armonía entre el conocimiento y las cosas.<sup>17</sup> Al afirmar que el conocimiento es una invención del hombre, que el hombre inventa los problemas, se puede pensar que Dios también es producto de la creación de, como diría Foucault, ese supuesto hombre.

La segunda ruptura de Nietzsche con la tradición occidental se deriva de la anterior: si no hay continuidad entre el conocer y los objetos, pues nada garantiza la armonía entre el sujeto y las cosas, "...quien desaparece entonces no es Dios sino el sujeto en su unidad y soberanía."<sup>18</sup> Con la desaparición del sujeto Foucault anuncia la muerte del hombre o su anulación en aquellos dominios que desde el siglo XIX se habían consolidado como ciencias humanas y que desde diversos puntos de vista lo habían considerado elemento principal del saber.

Guiado por la idea kantiana acerca de la actualidad de la filosofía, Foucault asume a lo largo de todo su trabajo

16. *Op. cit.* p. 24. Foucault menciona la filosofía occidental refiriéndose a la problemática antes descrita del conocimiento, de la verdad y de las leyes universales.

17. *Op. cit.* p. 25. Foucault cita entre los pensadores que incluyeron la idea de Dios en su sistema filosófica a Descartes y a Kant.

18. *Loc. cit.*

histórico dos preocupaciones: una en contra del problema del conocimiento y la otra en oposición a la idea del hombre.

En lo que concierne a la cuestión del conocimiento no le preocupa el cómo se pueden instaurar bases epistemológicas, pues considera que desde los planteamientos nietzscheanos esta cuestión queda descartada para la filosofía, sino el qué es la verdad y cómo hablar de ella; esta inquietud constante en torno a la verdad lo conduce a indagar cómo se da la constitución de los saberes en la medida en que considera que la verdad se genera en diversos órdenes de saber; la verdad, sostiene, no es más que efecto de prácticas discursivas, que por lo demás tienen un respaldo institucional.

En relación a la idea del hombre, la preocupación consiste en indagar cómo se puede decir algo sin colocar al ser humano en el centro del discurso; cómo hablar sin caer, diría Foucault, en la sujeción antropológica que ha conducido el trabajo de las ciencias humanas.

Cabe aclarar que de la manera en que se intentaba resolver el problema del conocimiento dependían otras disciplinas como la ética, la estética y la política. Dicho de otro modo, éstas ajustaban sus postulados a los principios de la sistematicidad en la que se desarrollaban o de la que dependían. Con la desaparición del sujeto surge desde luego una modificación radical no sólo en la epistemología. La puesta en crisis de la razón da lugar a reconsideraciones en el ámbito de la historia, de la ciencia, de la lingüística,

de las ciencias sociales y de la ética. En estas reconsideraciones se ubica el trabajo de Nietzsche, de Max Weber y de la Escuela de Frankfurt, como bien indica Foucault. Pero en estas circunstancias también podemos ubicar el trabajo de Richard Rorty, Gilles Deleuze y Paul Veyne. Rorty considera que la filosofía es un acto de solidaridad a partir del cual el ser humano explica sus contribuciones a su sociedad, y que no se puede decir nada sobre la verdad fuera de la descripción de procedimientos familiares de justificación que una sociedad emplea en un área de investigación; Deleuze, por su parte, retoma la inquietud foucaultiana acerca de cómo pensar y explicar de otro modo el problema de la verdad, esto es, indica, fuera de los esquemas de Dios y del Hombre, modo del que cabe esperar que no sea peor que los dos anteriores; Paul Veyne, en su convicción de que la historia es una idea límite, se expresa en contra de la idea de la Historia universal, la historia como totalidad, guiada por una especie de Providencia o Conciencia absoluta que ordena los sucesos y permite determinar su verdad; la historia no puede comprenderse como una totalidad trascendental puesto que un acontecimiento sólo tiene sentido dentro de una serie limitada en la cual se da la verdad histórica.

Retomando la idea foucaultiana en cuanto al quehacer de la filosofía, esta idea de diagnosticar el presente para problematizar sobre cuestiones filosóficas de actualidad, se puede perfilar la dirección del trabajo de Foucault en los



siguientes términos. Se trata de ensayar diversos acercamientos al problema de la verdad, analizar cómo se ha constituido la verdad en diferentes órdenes de saber; se trata de ver cómo se construye la verdad y cómo se puede hablar de ella sin recurrir a los temas tradicionales del origen y fundamento. Se trata también de indagar cómo se han constituido los saberes, cuáles han sido sus condiciones históricas de posibilidad y cómo éstos producen verdad, o como diría Foucault, generan efectos de verdad. Se trata incluso de analizar la producción de los saberes sin recurrir a los postulados de la continuidad y el progreso ni a los recursos antropológicos de las ciencias humanas.

#### 1.4

#### **El problema del saber y sus relaciones con la verdad**

En algunos de sus primeros escritos, *Historia de la locura en la época clásica* y *El nacimiento de la clínica*,<sup>19</sup> Foucault mantiene la sospecha de que en el ejercicio de las prácticas sociales se generan formas de saber. Por ejemplo, explica, en

---

19. Antes de estas dos obras se publicó otra titulada *Enfermedad mental y personalidad*, con la cual Foucault no estuvo del todo conforme y que incluso a pesar de las correcciones hechas a la segunda edición, él mismo se encargó de silenciar. En lo referente a *El nacimiento de la clínica* e *Historia de la locura*, según las ediciones consultadas para este trabajo, la primera se publicó originalmente en 1963 y la segunda un año más tarde; sin embargo estudiosos de Foucault como Miquel Morey dan por hecho que primero se publicó *Historia de la locura* y posteriormente *El nacimiento de la clínica*. Cfr. M. Morey. *Lectura de Foucault*. pp. 37 y 76.

la práctica de la psiquiatría se ha generado un saber referente a la enfermedad mental; en la práctica de la medicina al finalizar el siglo XVIII se ha generado todo un saber médico en torno al cuerpo humano; En una obra posterior, *Las palabras y las cosas*, el autor realiza un análisis detallado de lo que denominó "formaciones discursivas", bajo la hipótesis de que en el interior de éstas se generan diversas formas de saber y por lo tanto, diversos modos en los que se ha generado la verdad; entre las numerosas formaciones discursivas de las que se habla en *Las palabras y las cosas* destacan aquellas que se refieren al lenguaje: gramática general y lingüística; aquellas que se forman en torno de los seres vivos y de la vida: historia natural y biología; aquellas que se construyen en relación a la presencia de las riquezas y el proceso de la producción; análisis de las riquezas y economía política; así como aquellas que se generan en torno de un objeto mucho más complejo y plural, el hombre, y que en conjunto se conocen como ciencias humanas: psicología, psiquiatría, etnología y psicoanálisis.

A lo largo de las citadas obras Foucault dirigió su trabajo por una manera peculiar de análisis a la que denominó "arqueología del saber", y de la cual intenta dar una explicación detallada en otra obra titulada *La arqueología del saber*.

---

Foucault realizaba el análisis arqueológico como una opción para aislar dominios de saber y descubrir de qué modo se generaba el saber al interior de dichos dominios.

En líneas generales podemos decir con Foucault que la arqueología consistió en un análisis que intentaba encontrar criterios de formación y delimitación discursivos, criterios de transformación de los discursos y condiciones históricas de posibilidad de los mismos. Con la práctica de la arqueología Foucault introdujo en su reflexión algunas nociones cuyo uso estuvo relacionado con su inquietud por mostrar la imposibilidad de hablar del saber en términos de totalidad; de éste modo la noción de "discontinuidad" evoca su oposición a la idea de progreso, la noción de "a priori histórico" con la que se refiere a las condiciones de existencia de un saber y no de todo saber posible, se introduce para explicar las leyes que dieron lugar a alguna formación discursiva sin que ello implique que dichas leyes necesariamente sean las mismas para otra formación, la noción de "episteme" se utiliza para referirse al despliegue de saberes que pueden darse en una época y que desde luego no van a ser idénticos a los de otra, la noción de "umbral" se menciona para hacer referencia a las transformaciones que ocurren en las formaciones discursivas y que por lo tanto hacen que la *episteme* que en conjunto llegaron a formar, se transforme también.

A reserva de explicar con posterioridad los aciertos y fallas de la arqueología, consideraremos por el momento que

se trataba de un intento por descubrir de qué manera se generaban dominios de saber, sujetos y objetos de saber y bajo qué aspectos se producía la verdad en esos dominios.

El acercamiento arqueológico que Foucault ensaya al problema del saber se conforma como una manera de escapar a los postulados de la filosofía que, como explicó, buscaba el origen y el fundamento del conocimiento para poder hablar de la verdad.

Lo que intenta mostrar el análisis arqueológico es que no hay saberes totalizantes ni formas absolutas de postular la verdad. Para mostrarlo ha emprendido el estudio de las condiciones históricas que han dado lugar a diferentes dominios de saber, a las relaciones que hay entre unos y otros y al modo en que se genera la verdad.

A partir de *El orden del discurso* se perfila una hipótesis según la cual los saberes se generan en constante vinculación con ciertas relaciones de poder. Desde entonces buena parte del trabajo foucaultiano se dirige tratando de explicar cómo surge y se ejerce el poder en las sociedades occidentales contemporáneas; la preocupación por el cómo surge el poder lleva implícita la sospecha de que el poder no existe como sustancia, no se le puede encontrar como totalidad, lo que hay, diría Foucault, son complejas relaciones de fuerza reales y ejercicio concreto del poder. El poder no se posee como una cosa, se detenta, se ejerce. *Vigilar y castigar* ofrece en detalle un panorama de cómo a partir del ejercicio del poder, disfrazado por la puesta en

práctica de la vigilancia y la disciplina, se ha producido un saber acerca de los individuos, un saber que en coordinación con el poder que se puede ejercer sobre ellos tiene como objetivo el de hacerlos útiles a las sociedades disciplinarias.

Al sospechar que el saber se genera a partir de relaciones de poder, y que el poder se puede caracterizar por su ejercicio en las sociedades, Foucault formula en *El orden del discurso* su hipótesis sobre la producción, regulación y control del discurso; el anhelo por comprobar dicha hipótesis lo conduce a emprender el análisis sobre cómo se constituía el poder y cómo en su ejercicio se producían saberes en diferentes sociedades: singularmente analizó la conformación de la sociedad disciplinaria occidental, pero también se remontó a la antigüedad clásica griega y romana de las cuales *Historia de la sexualidad* ofrece los resultados de su análisis.

Al iniciar el estudio sobre la constitución del poder y la generación del saber en las sociedades disciplinarias, Foucault reconoce las limitaciones de la arqueología y se propone otra manera de análisis a la cual va a denominar genealogía.

Resulta que la arqueología en su carácter puramente descriptivo de los acontecimientos discursivos no fue suficiente para poder detectar el modo en qué en una sociedad se constituía y se ejercía el poder. Por ello la propuesta del análisis genealógico se dirige a indagar formas de

constitución de poder y mecanismos que en el ejercicio del mismo dan lugar a formas de saber.

Así como Foucault propone la arqueología y después ofrece definirla, emprende la genealogía y simultáneamente va desdoblado en diferentes escritos los propósitos y características que le asigna. En un artículo titulado "Nietzsche, la genealogía, la historia" aclara que la genealogía debe ser un análisis histórico que se oponga a la búsqueda del origen y de los fines, de éste modo la genealogía ofrecerá al saber un sentido histórico. En "El interés por la verdad" la genealogía se presenta como la práctica del análisis a partir de una cuestión presente, y en "Verdad y poder" se ventila la idea de realizar el análisis introduciendo ciertas estrategias que permitan comprender las relaciones de poder que se dan en el acontecimiento o suceso histórico analizado.

Una función común que Foucault asignó a la arqueología y a la genealogía fue la introducción y el empleo de ciertas estrategias a las que denominó "dispositivos", que podían ser teóricos si se utilizaban solamente en formaciones discursivas, o plurales si se remitían a algo más complejo como las formaciones sociales, por ejemplo. El uso del dispositivo consistió en la introducción de una táctica teórica desde la que se podía hablar de algo modificándolo y describiéndolo. En el trabajo foucaultiano los dispositivos adquieren la función de intromisión y de interpretación, intromisión que Foucault, como investigador realiza en algún

orden discursivo (por ejemplo el de la medicina o el de la penalidad) para poder analizar cómo en dicho orden se producen saberes con sus correspondientes efectos de verdad.

El dispositivo utilizado por la arqueología fue el de la *episteme*, introducido para poder hablar de la configuración de los saberes de una época; cuando Foucault dice en *Las palabras y las cosas* que la conformación de la *episteme* moderna se podía explicar articulando sus saberes en un espacio triangular, no está afirmando que dicho espacio sea único, cerrado e inviolable, sino que desde el punto de vista que implica su introducción estratégica del dispositivo llamado *episteme*, -entendiendo *episteme*, en este caso específico como el despliegue de saberes que se dan en respuesta a una sola forma- se puede comprender que los saberes se articulen en ese espacio.

Entre los dispositivos empleados por la genealogía destacan el de la "indagación", el de la "sexualidad" y el del "examen". En el caso del examen, por ejemplo, cuando Foucault afirma que las sociedades disciplinarias nacieron de la práctica del examen, no está afirmando que dichas sociedades hayan tenido que apoyarse en la práctica del examen para constituirse como están, sino que a partir de la introducción estratégica del examen en las prácticas discursivas de las sociedades occidentales de finales del siglo XIX a la actualidad, se puede dar una interpretación sobre su nacimiento como sociedades institucionales en las

que el modo de ejercer el poder sobre los individuos que las integran, genera ciertas formas de saber.

Por todo lo anterior podemos esbozar dos afirmaciones que Foucault va a suscribir en torno al problema del saber en casi todos sus escritos:

1. El saber no existe como algo genérico, absoluto y totalitario; lo que hay son saberes locales. En consecuencia tampoco existe la verdad, sino verdades o juegos de verdad que se producen desde el interior de las prácticas discursivas.

2. Se puede hablar de los saberes y de las verdades desde la introducción de estrategias teóricas; por ello podemos considerar que los saberes tampoco existen como unidades indivisibles, sino como construcciones; por esa misma razón se puede pensar que la verdad tampoco se encuentra o descubre sino como construcción del investigador.



Dos

2.1

### La arqueología como procedimiento analítico

En diferentes ocasiones Foucault se refiere a la arqueología afirmando que se trata del método que le permite analizar órdenes de saber con la intención de definir cómo están constituidos, cuáles son las condiciones de posibilidad de las que emergen, a qué reglas de formación obedecen, y cómo se forman sus objetos. Una lectura literal de la afirmación según la cual la arqueología del saber es un método, puede ocasionar en el lector la idea equivocada de que como método, se trata de un procedimiento, con sus correspondientes reglas, que puede ser nuevamente aplicable. Se debe aclarar que cuando Foucault habla de la arqueología asignándole un papel metodológico se refiere exclusivamente al procedimiento que a él, como investigador, le permitió realizar el análisis sobre diferentes cuestiones de su interés, entre otras, las prácticas sociales y las formaciones discursivas. En todo caso puede describirse la arqueología como un método personal de análisis que el propio autor delimitó en función de los problemas que motivaron sus investigaciones; lo que no podemos admitir es la idea de que se trata de un método en el sentido estricto del término.

Desde sus primeros escritos el autor trabajó bajo la hipótesis según la cual en las diferentes prácticas sociales se generaban saberes. Un ejemplo de ello lo ofrece su obra

titulada *El nacimiento de la clínica*, en la que intenta explicar cómo a partir de la práctica de la medicina en la segunda mitad del siglo XVIII se genera un saber sobre la enfermedad y paralelamente sobre el cuerpo humano. Foucault denominó su trabajo de análisis sobre la medicina clínica, entendida ésta como práctica social, arqueología de la mirada médica.

Otra de sus hipótesis indica que en las diferentes formaciones discursivas también se generan saberes. Como ejemplo podemos citar el análisis que ofrece en *Las palabras y las cosas* acerca de la historia natural de los siglos XVII y XVIII, entendida ésta como una formación discursiva, en la cual se ha constituido un saber sobre los seres vivos; en este caso el trabajo de delimitación de una formación discursiva, la que se constituyó en torno a la historia natural, también fue realizado con ayuda de la arqueología.

Los intentos foucaultianos por probar las dos hipótesis mencionadas son guiados por ese procedimiento analítico denominado arqueología.

Resulta complicado proporcionar un panorama de la arqueología sin remitirlo a las prácticas sociales o formaciones discursivas sobre las que ha operado; de hecho, el mismo Foucault intenta dar una explicación sobre su método en *La arqueología del saber*, sólo después de que lo ha aplicado considerablemente, haciendo referencia constante a los campos o espacios donde lo ha empleado. Sin embargo, a reserva de citar ejemplos y explicar cómo se aplicó el

procedimiento arqueológico, podemos mencionar sus propósitos y algunos de sus aspectos más destacados.

Desde el inicio de sus investigaciones Foucault planteó la arqueología como una propuesta para emprender un trabajo de análisis que permitiera escapar a los temas tradicionales de la filosofía. Cuando se refiere a dichos temas está pensando en la problemática que se ha generado a partir del racionalismo, es decir, a los intentos por resolver el problema del conocimiento suponiendo que éste se genera en la mente que constituye el objeto y se consolida a la vez como sujeto del mismo; piensa también en los temas del origen y fundamento último gracias a los cuales se explicaría tanto la continuidad, como el progreso de la razón. En este sentido la arqueología, independientemente del espacio en el que se practicara, debía evitar los temas del "origen", de la "totalidad", del "progreso de la razón", y del "espíritu de una época", para restituir al discurso su carácter de acontecimiento en su propia singularidad, y explicarlo sin referencia a los postulados de algún racionalismo.

La arqueología se encaminaba a tomar un acontecimiento, fuera éste una práctica social o una formación discursiva,<sup>1</sup> para analizarlo en su singularidad, establecer sus límites y

1. Cuando Foucault inició el análisis arqueológico de las prácticas sociales, aquellas de las que da cuenta en *Historia de la locura en la época clásica* y en *El nacimiento de la clínica*, aún no las consideraba un acontecimiento discursivo delimitado por la arqueología; sólo trabajaba sobre ellas suponiendo y tratando de mostrar que en su interior se generaba algún tipo de saber. Posteriormente va a afirmar que las formaciones discursivas son también producto de las prácticas sociales puesto que se generan en ellas.

detectar las relaciones que pudiera tener con otros. Dirigida de este modo la arqueología no buscaba los fundamentos últimos de los acontecimientos, ni las continuidades inexistentes puesto que cada acontecimiento, de acuerdo con la explicación de Foucault, poseía su propia singularidad. Lo que pretendía, en cambio, era detectar las condiciones históricas de posibilidad, así como las reglas de formación de los órdenes o acontecimientos analizados, todo con el propósito de encontrar el cómo en su interior se han generado saberes y juegos de verdad.

Es preciso señalar que, cualquiera que fuera el espacio de aplicación, la arqueología significó para Foucault el intento de delimitar órdenes discursivos, en los cuales suponía que se producían saberes, y el intento también de analizar dichos órdenes para poder mostrar cómo en su interior se daba la producción de los saberes, puesto que, como totalidad metafísica o entidades abstractas éstos no tenían existencia.

Cuando en un artículo titulado "Respuesta a *Esprit*" y en *La arqueología del saber* Foucault afirma que el problema que se ha planteado y en el cual ha trabajado, es el de la individualización de los discursos, y cuando además propone algunos criterios para poder individualizarlos, se está refiriendo a lo que considera la tarea correspondiente a la arqueología. En dichas publicaciones postulaba tres criterios

de individualización discursivos: los de formación, los de transformación o umbral y los de correlación.<sup>2</sup>

No llegó el autor a proporcionar en "Respuesta a *Esprit*" como sí lo hace en *La arqueología del saber*, una explicación lo suficientemente clara sobre cada uno de los criterios de individualización discursivos, sólo explica cual sería su función, pero sí precisó que su aplicación debía permitir aislar teóricamente órdenes discursivos para poder someterlos al análisis. En el caso de los criterios de formación, afirmaba, debían proporcionar las reglas, esto es, las condiciones que han dado lugar a una determinada formación discursiva: una formación discursiva está delimitada si se encuentra el conjunto de reglas de su propia formación. En lo referente al segundo grupo de criterios, los de transformación o umbral, puede afirmarse que les asignó como tarea determinar cuáles son las leyes mediante las que una formación discursiva en su individualidad puede transformarse, o porqué se transforman sus objetos, sus operaciones y sus conceptos. Por último, los criterios de correlación se avocaban a delimitar las características de una formación discursiva que hacen que ésta, como formación autónoma e individual, ocupe un lugar entre otras.

Lo que Foucault sí explica desde el principio con bastante claridad, es, que estos criterios de individualización discursivos permiten sustituir la idea de

---

2. Cfr. "Respuesta a *Esprit*" en: *El discurso del poder*, pp. 66-68, y *La arqueología del saber*, pp. 280-283.

totalidad por un tipo de análisis diferencial. En este contexto nos ofrece varias definiciones de arqueología: es la descripción del archivo, es decir, la descripción de las reglas de una formación discursiva,<sup>3</sup> es también un análisis discursivo, esto es, un análisis puro de cualquier subjetividad,<sup>4</sup> es incluso un procedimiento que permite explicar cómo se generan saberes en diferentes espacios.

Si dejamos un poco de lado la preocupación por encontrar en el pensamiento foucaultiano una definición unívoca y precisa del término "arqueología", pues incluso el propio Foucault no se interesó en mantener de principio a fin de su trabajo el mismo sentido de dicha noción, resulta importante ubicarnos en los propósitos que la arqueología, como procedimiento analítico, intentaba alcanzar:

1. La arqueología tenía como destino la individualización de órdenes discursivos.
2. La arqueología debía explicar cómo en el interior de dichos órdenes se constituían saberes y juegos de verdad.

Preciso es mencionar que el análisis arqueológico va introduciendo algunas nociones auxiliares para la explicación

3. "Respuesta a *Esprit*" en: *El discurso del poder*, p. 73.

4. Empleamos la afirmación "análisis puro de cualquier subjetividad" referida a un análisis discursivo, bajo el supuesto de que el discurso no es algo que se genere desde la subjetividad, sino, como Foucault lo indica en reiteradas ocasiones, es algo que circula en determinados espacios con independencia de un sujeto.

y descripción que Foucault lleva a cabo acerca de las diversas formaciones discursivas de las que se ocupó. De este modo en la individualización de los órdenes discursivos la arqueología tenía que descubrir su "positividad" y su "a priori histórico", es decir, sus aspectos fácticos y sus condiciones históricas de posibilidad, respectivamente; tenía que dar cuenta de la "episteme" de una época, esto es, del porqué en un momento determinado se da el despliegue de saberes y verdades que vienen a sustituir a los anteriores o que cobran mayor fuerza.

## 2.2.

### El análisis de los órdenes discursivos

La caracterización de los primeros órdenes discursivos que Foucault analizó se encuentra en *Historia de la locura en la época clásica* y en *El nacimiento de la clínica*. La primera de estas obras narra cómo se han ido configurando diferentes discursos sobre la locura, desde que ésta, durante la alta Edad Media y el Renacimiento era concebida como una especie de facultad mágica del loco, pasando por los siglos XVII y XVIII cuando se le concebía como una forma oculta e incomprensible de la razón, hasta concluir en la época moderna, tiempo en que el discurso sobre la locura habla de ella tratándola como una enfermedad mental. La segunda relata la configuración del discurso médico al finalizar el siglo XVIII y comenzar el XIX.

En la obra titulada *Historia de la locura en la época clásica*, cuyo hilo conductor estará guiado por la inquietud de descubrir cómo se han constituido diferentes discursos en torno a ese estado del ser humano al que se ha denominado locura, el periodo analizado es mucho más amplio: comienza al finalizar la Edad Media e iniciar el Renacimiento, cuando, en opinión de Foucault, el discurso sobre la locura asignaba al personaje del loco una especie de sabiduría sagrada, pasa por la época clásica<sup>5</sup> (siglos XVII y XVIII) cuando se da la separación radical entre razón-sinrazón, y culmina en los albores de la modernidad, periodo en que el discurso sobre la locura se constituye considerándola una enfermedad mental. Lo que Foucault resalta en la constitución de los diferentes discursos sobre la locura, son las discontinuidades que se dieron entre los de un periodo y los de otro, e incluso los diferentes saberes en un mismo periodo.

Las dos primeras partes de la *Historia de la locura* (vol. I) estarán dedicadas a explicar cómo a partir de las prácticas sociales del encierro y la exclusión, prácticas que durante la Edad Media, el Renacimiento y el clasicismo se ejercieron sobre el personaje del loco, se conformarían diversos discursos acerca la locura. La temática de la

5. Foucault utiliza la expresión "época clásica" para designar el periodo que va de mediados del siglo XVII hasta finalizar el XVIII. Sobre todo en *Historia de la locura* y en *Las palabras y las cosas* el principio de la época clásica marca una discontinuidad y una reorganización en relación a la constitución de los saberes a que éstas obras se refieren; del mismo modo el término del clasicismo anuncia nuevamente una ruptura en el modo de pensar, ruptura que conducirá las formaciones discursivas por otros modos de argumentación.



tercera parte de la obra mencionada (vol. 2) se dirige a desarrollar la argumentación de la modernidad en favor de un discurso que hace de la locura una enfermedad mental y de la curación la práctica social para superarla.

En toda la obra Foucault resalta que tanto la configuración de los discursos a partir de las prácticas sociales, así como el saber que en éstos se producen, son resultado de mecanismos de funcionamiento institucional y por ello se presentan cargados de enorme contenido cultural.

La explicación de Foucault en relación a la práctica de la exclusión durante el final de la Edad Media y el Renacimiento, tiempo en que se consideraba loco al necio, al bobo, al vaqabundo y al insensato, va acompañada de anécdotas y sátiras populares acerca de la locura y de las diferentes maneras de excluir a los locos de la sociedad. Mientras que en algunas ciudades los locos eran golpeados para que huyeran, en otros lugares eran embarcados a navegar en busca de su cordura.\*

Asimismo el tratamiento de la locura durante el Renacimiento deja a Foucault ver en ella una especie de alta sabiduría incomprensible al sentido común, a pesar de las interferencias visibles que aún existen en relación con el periodo precedente. En el Renacimiento se despliega un aspecto doble acerca de la locura: por una parte, con Bosco y

6. *Historia de la locura*. v. I. p. 23 "Es posible que las naves de los locos (...) hayan sido navíos de peregrinación altamente simbólicos, que conducían locos en busca de razón; unos descendían los ríos de Renania, en dirección de Bélgica y Gheel; otros remontaban el Rhin hacia Jura y Besançon."

Brueghel la locura es considerada como una especie de experiencia trágica, cobra una fuerza de revelación, se consideraba que lo onírico y lo imaginativo del loco tenían una realidad diferente a la percepción normal del mundo, al loco se le consideraba portador en cierto sentido de una visión cósmica, de un saber contrario al de la razón común; por otra parte, con Erasmo y Brant la locura adquiere un lugar privilegiado en el universo del discurso, es ahí donde se descubre como una forma relativa de la razón que no puede ser explicada sino en referencia a la razón misma; se consideraba que las formas secretas de la locura no eran más que lo oculto de la razón,<sup>7</sup> y que su sentido y valor sólo podían explicarse en ésta. Una nueva manera de exclusión social surge en este contexto: la práctica del encierro. El principio del siglo XVII abre a la locura un enorme campo hospitalario: el hospital vendrá a ser el recinto que sustituye al navío; comienza el encierro de los locos.

Partiendo de la caracterización cartesiana que hacía de la locura un estado de sueño y error atravesado y puesto en tela de juicio por la duda metódica, Foucault empieza a relatar la configuración del discurso clásico en el cual deja de creerse que el loco sea portador de sabiduría extraña. En la época clásica el loco aparece como un personaje carente de razón: la locura era concebida en cierta forma como una sinrazón. "Se ha trazado una línea divisoria, que pronto hará imposible la experiencia, tan familiar en el Renacimiento, de

7. Cfr. *Op. cit.* v. I. pp. 48-55.

una Razón irrazonable, de una razonable Sinrazón."\* La explicación que Foucault ofrece sobre la manera de entender la locura en el clasicismo no se apoya solamente en el pensamiento filosófico, sino incluso en el jurídico y en el político. Resulta que para corregir el mal social que la locura implicaba, aparece lo que Foucault llama "el gran confinamiento": creación de instituciones destinadas a encerrar a los locos con el propósito de corregir su conducta. En 1656 se funda por decreto en París el *Hôpital Général*, y paralelamente en toda Europa van apareciendo las *Work Houses* en las que se encerraba a los locos, a los vagabundos, a los pobres y a los desamparados. Foucault centra su explicación sobre el encierro en el *Hôpital Général*, institución que no tenía relación alguna con la medicina, puesto que si la locura no era concebida como enfermedad, no se trataba de curar al loco, sino de corregir la desviación de su comportamiento. En 1676 se prescribe la fundación de un *Hôpital Général* en cada ciudad de Francia: esta institución constituía una especie de poder jurídico y administrativo puesto por el Rey, y estaba cargada de un fuerte simbolismo moral en la medida en que su funcionamiento consistía en corregir, aunque también podía castigar a los internos y ponerlos a trabajar. La iglesia, como institución también tomó partido en la dirección del internamiento: de una convicción religiosa venía la división entre pobres buenos y malos, recuérdese que los pobres eran encerrados al

8. *Ibid.* p. 78.

lado de los locos. La práctica del internamiento designa una nueva manera de entender la locura en una sociedad en la que la existencia del hombre era definida a partir de los privilegios de la razón. "La locura ya no hallará hospitalidad sino en las paredes del hospital, al lado de todos los pobres."<sup>9</sup> En el clasicismo por primera vez la locura es percibida a través de la concentración ética de la ociosidad y dentro de una inmanencia social garantizada por la comunidad del trabajo.<sup>10</sup>

Paulatinamente al finalizar el siglo XVIII Foucault observa cómo va surgiendo una discontinuidad que hace que la locura se vea modificada en su discurso; la dicotomía razón-sinrazón pierde la fuerza discursiva que alcanzarán, en los albores de la modernidad, los discursos acerca de la salud y la enfermedad mental.

Nuevamente Foucault nos remite a un orden de conceptos (alienación, objetividad, monomanía, enfermedad, culpabilidad) que se van usando al finalizar el siglo XVIII y que hacen del discurso sobre la locura que ésta deje de ser entendida a partir de principios morales y pase, desde comienzos del XIX, a comprenderse en términos de alienación mental, y que dicha alienación sea ubicada en el lugar preciso de la mente del sujeto. La locura sale de la experiencia poética marcada entre la razón y la sinrazón, de aquella experiencia que desde Sade a Hölderlin pasando por

---

9. *Ibid.*, p. 101.

10. Cfr. *Ibid.*, pp. 116-117.

Nerval y Nietzsche,<sup>11</sup> revelaba una verdad sobre la conciencia del individuo, una verdad sobre su no-ser. La reflexión acerca de la locura entra ahora en el campo de las investigaciones médicas (psicológicas y psiquiátricas) que no la tratarán como una especie de no-ser del hombre sino como una forma de su ser y de la determinación de su libertad. Los análisis médicos, explica Foucault, de Esquirol, Janet, Tuke y Freud, entre otros investigadores de la locura, tienen el mérito de su propia posición psiquiátrica que hace del loco un personaje culpable y a la vez determinado. "La locura es una especie de infancia cronológica y social, psicológica y orgánica, del hombre",<sup>12</sup> se trata de una especie de trastorno de las funciones cerebrales, sobre las cuales, la locura se asienta.

De este modo Foucault ubica la positividad de los discursos psiquiátricos en esa figura ambigua, el hombre, cuyos trastornos mentales definen la determinación de una conducta alienada: el discurso médico cree haber encontrado al fin objetividad al tratar la enfermedad mental sobre bases sólidas. Pero esta misma positividad que desarrolla una percepción científica y que presenta al loco como un enfermo, va dando lugar a discursos jurídicos y administrativos que lo condenan porque con su conducta altera el equilibrio social cuando hace surgir de su interior instintos de perversión, de sufrimiento y de violencia; el *a priori* histórico de la

---

11. Cfr. *Historia de la locura*, v. 2, pp. 59-61

12. *Op. cit.* p. 275.

locura lleva implícita una posición antropológica que habla de la misma verdad, de la misma culpabilidad y de la misma alienación del sujeto.

En *El nacimiento de la clínica* Foucault da cuenta de su indagación sobre la práctica de la medicina durante la segunda mitad del siglo XVIII, entendida ésta desde su punto de vista, como un práctica social. En este contexto se refiere a su trabajo afirmando que se trata de una arqueología de la mirada médica: Foucault apoya esta afirmación en el hecho de que durante ese periodo la experiencia clínica se basaba ante todo en la observación por una parte, de los síntomas patológicos y por otra, en la observación de los cadáveres cuando se permitió abrirlos para usarse en la experimentación.

Foucault dirige su explicación sobre la configuración del discurso médico apoyándose en el estudio de los tratados de medicina de la época; entre muchas otras publicaciones cita *Observaciones sobre los hospitales* (París, 1790), *Historia del origen de la medicina* (París, 1787), *Estado de la medicina antigua y moderna* (1742), *Lecciones sobre el arte de observar*, (París, 1807), *Anatomía patológica* (París, 1825), *Observaciones sobre los hospitales* (París, 1777), *Tratado sobre la auscultación médica* (París, 1819), y *Ensayo sobre el entendimiento médico* (París, 1822).

En síntesis, lo que el autor afirma a partir de su estudio sobre la configuración del discurso médico es que

desde la segunda mitad del siglo XVIII empezó a surgir una mutación arqueológica que permite que la medicina deje de concebirse como una medicina de especies,<sup>13</sup> dando lugar a una novedosa comprensión de la enfermedad y con ello a la práctica de una medicina apoyada en un discurso distinto: el de la anatomía clínica.

La medicina clínica, que había dejado de concebir las enfermedades como especies, constituyó desde sus comienzos un discurso apoyado en la mirada. En un primer momento se trataba de un discurso sobre las patologías: hablaba de las enfermedades considerándolas como síntomas complejos, e intentaba descubrir sus causas para poder establecer la cura partiendo del conocimiento de la patología. Pero cuando médicos como Morqaqni y Bichat comienzan a abrir cadáveres para observar la anatomía del cuerpo, explica Foucault, se va conformando un discurso anatomo-clínico sobre los órganos, las membranas y los tejidos, así como sobre las funciones de cada uno. Morqaqni pensaba que los espesores de los órganos y sus diversas figuras bajo la superficie del cuerpo especificaban la enfermedad; Bichat en cambio, bajo la hipótesis de que los tejidos no son el lugar vacío e invisible de los órganos, afirmaba que la observación de la

---

13. Foucault explica que durante la primera mitad del siglo XVIII la medicina se apoyaba en un saber que se tenía sobre las enfermedades, saber que era producido bajo los parámetros de la taxonomía practicada desde el siglo XVII y durante casi todo el XVIII. La medicina de las especies era una práctica fundada en un saber sobre las enfermedades establecido a partir de la clasificación de las mismas; las enfermedades eran clasificadas como especies del mismo modo en que la historia natural clasificaba los seres vivos.

superficie de grandes volúmenes de tejidos mostraban el tipo de enfermedad.<sup>14</sup> La experiencia clínica se abre el espacio tangible del cuerpo para descifrar las causas ocultas de la enfermedad y su naturaleza anatómica. La anatomía era patológica en la medida en que permitía detectar la enfermedad. "La medicina no debe ser sólo el "corpus" de las técnicas de la curación y del saber que éstas requieren; desarrollará también un conocimiento del *hombre saludable*, es decir, a la vez una experiencia del *hombre no enfermo*, y una definición del *hombre modelo*."<sup>15</sup>

En *El nacimiento de la clínica* Foucault explica cómo la formación del discurso médico se puede observar articulada en el contexto de la práctica misma de la medicina: la práctica implicaba una formación discursiva que a la vez era portadora de un saber sobre el cuerpo humano y la enfermedad.

La arqueología de la mirada médica ha sido el análisis de una práctica social, la práctica de la medicina, realizada desde los parámetros de un discurso, aquel acerca del cuerpo humano y la enfermedad, discurso del cual la arqueología descubre los comienzos de su positividad (condiciones fácticas) en los métodos de análisis y en el examen clínico realizados al contacto directo con el cuerpo. A través de la mirada médica se ha constituido un saber acerca de las enfermedades y del cuerpo, saber que revela además su propia verdad sobre la fisiología y la patología humanas.

---

14. Cfr. *El nacimiento de la clínica*, pp. 182-187.

15. *Op. cit.* p. 61.



Citando a varios médicos dedicados a la anatomía clínica, Foucault destaca el hecho de que la técnica de auscultación del cadáver, que en un principio se había practicado a un nivel muy elemental a través de la lectura del volumen y constitución de los órganos del cuerpo, pronto se vería forzada a explicar no sólo la naturaleza de la enfermedad, sino que desarrollaría un lenguaje que permitiera predecirla; en estas circunstancias las explicaciones mórbidas comenzarían a dirigirse según la observación de las lesiones patológicas en cuerpos vivos. "...cuando se quería saber en qué consistía la fiebre inflamatoria, se hacían análisis de sangre: se comparaba el peso medio de la masa coagulada y el de la "linfa que se separa de ellas"; se hacían destilaciones y se medían las masas de sal fija y volátil, de aceite y de tierra" encontradas en un enfermo y en un sujeto sano"<sup>16</sup> La mirada seguía dominando el dominio de todo el saber posible sobre la enfermedad y la positividad del discurso médico continuaba apoyándose en la observación y experimentación sobre el cuerpo. Sin embargo, observa Foucault, enfermedades como la neurosis y las fiebres no pudieron explicarse mediante el análisis anatómico-clínico porque se consideraba que no eran producto de lesiones orgánicas; habría que buscar para su explicación y cura un método distinto al de la mirada y el análisis clínicos.

Siquiendo el relato de Foucault, en 1816 se presentaron dos situaciones que vendrían a poner en tela de juicio el

16. *Ibid.* pp. 237.

discurso de la medicina clínica: por una parte la mirada ya no permitía explicar todo acerca de la enfermedad, pues enfermedades como la neurosis y las fiebres no pudieron explicarse siguiendo el esquema del análisis clínico, y por otra parte la observación deja de practicarse sobre los cadáveres para dirigirse exclusivamente al cuerpo enfermo. Con ello, el *a priori* histórico de la mirada médica ha completado su constitución, dando lugar a una nueva positividad en el campo del saber, positividad que la arqueología del discurso médico detecta y ubica en la experimentación, ya no sobre los cadáveres sino sobre el cuerpo vivo.

Otros órdenes discursivos son analizados en *Las palabras y las cosas*; en este caso el trabajo foucaultiano se dirigió a las formaciones discursivas y a los saberes que en torno del lenguaje, el trabajo y los seres vivos se han configurado en occidente desde la época clásica hasta la modernidad. En esta obra el análisis arqueológico cobrará mayor fuerza que en *Historia de la locura* y en *El nacimiento de la clínica*.

Con el riesgo de simplificar demasiado podemos presentar el resultado de la investigación foucaultiana resaltando las dos mutaciones arqueológicas o discontinuidades, la que sucede entre el Renacimiento y el clasicismo y la que va del clasicismo a la modernidad, que Foucault explica en detalle con ayuda de los términos que para tal propósito introdujo la arqueología. El hecho de puntualizar en las mutaciones

arqueológicas mostradas por Foucault lleva el objetivo de aclarar en qué sentido los saberes llegan a producirse y a modificarse sin necesidad de recurrir a la idea de una continuidad en el campo del saber y con independencia de fundamentos metafísicos.

Foucault intenta describir las formaciones discursivas configuradas durante los dos periodos citados a partir del descubrimiento de su *a priori* histórico, es decir, de las condiciones históricas que las hicieron posible, y de su positividad, esto es, de sus dominios empíricos y aspectos fácticos. *A priori* histórico y positividad que además de permitir explicar las condiciones de producción discursiva, deben permitir hablar de la *episteme*. El término "*episteme*" adquiere singular relevancia en *Las palabras y las cosas* en cuanto el sentido en el que es utilizado aparece en constante vinculación con el sentido de las expresiones "*a priori* histórico" y "las positividades de los dominios de saber", es decir, de las formaciones discursivas en cuestión.<sup>17</sup>

Esta obra relata cómo en la época clásica aparecieron algunos dominios empíricos que dieron lugar al surgimiento de

17. Foucault introduce el término *episteme* para referirse al despliegue de ciertos órdenes de saber; al hablar de la configuración de la *episteme* de una época se refiere al surgimiento de saberes que aparecieron en ella, lo cual no significa que la presencia de dichos saberes implique el conocimiento de las causas del despliegue. Cuando afirma que la *episteme* clásica surge marcando una gran discontinuidad en relación a la *episteme* que le precede, quiere decir que no hubo un desarrollo evolutivo entre una y otra, sino una ruptura entre aquella que tenía su lugar en un sistema cerrado de similitudes y éste cuyas características se definen a través de los aspectos que pueden representarse de las cosas.

diferentes discursos, el de la gramática general, el del análisis de las riquezas y el de la historia natural, desde los cuales se dio el despliegue de una serie de saberes en torno de sus correspondientes objetos. A ese despliegue de saberes Foucault lo llama *episteme*.

La explicación que Foucault ofrece sobre el surgimiento de distintos saberes en el clasicismo comienza con su observación de la presencia de varios dominios empíricos cuya característica común es que apoyan su discurso en la teoría de la representación. "Así aparecieron la gramática general, la historia natural y el análisis de las riquezas, ciencias del orden en el dominio de las palabras, de los seres y las necesidades (...) así, la puesta en orden por medio de los signos constituye todos los saberes empíricos como saberes de la identidad y de la diferencia"<sup>18</sup>

Expondremos brevemente sólo en la medida en que nos sirva para explicar cómo se realizó el análisis arqueológico, de qué manera Foucault encontró la constitución de algunos saberes en el clasicismo.

En principio Foucault piensa que la época clásica estuvo caracterizada por el anhelo de emprender un análisis y construir una *mathesis*<sup>19</sup> la práctica del análisis realizada sobre los órdenes empíricos existentes debía conducir al establecimiento de un orden de las cosas. "La posibilidad de

---

18. *Las palabras y las cosas*, pp. 63-64.

19. El término *mathesis* designa el interés clásico por establecer un orden de las cosas en el mundo. Establecer una *mathesis* universal implicaba buscar un orden universal.

una ciencia de los órdenes empíricos requiere, pues, un análisis del conocimiento -análisis que deberá mostrar cómo la continuidad oculta (...) del ser puede reconstruirse a través del lazo temporal de representaciones discontinuas..."<sup>20</sup> Foucault observa que en su disposición más general el clasicismo se puede definir por su referencia a una *mathesis*, a una taxonomía y a un análisis genético de sus elementos.

Estas características del clasicismo no constituirían, según Foucault dominios separados en su interior, sino la configuración general del saber, la red en la que se articulaban los signos que se tratan de destinar a aquello que puede ofrecer la representación: pensamientos.<sup>21</sup> "Y en esta región nos encontramos con la historia natural -ciencia de los caracteres que articulan la continuidad de la naturaleza y su enmarañamiento. En esta región nos encontramos también con la teoría de la moneda y el valor - ciencia de los signos que autorizan el cambio y permiten establecer equivalencias entre las necesidades y los deseos de los hombres. Allí, por último se aloja la gramática general, ciencia de los signos por medio de los cuales los hombres reagrupan la singularidad de sus percepciones y recortan el movimiento continuo de sus pensamientos."<sup>22</sup>

---

20. *Las palabras y las cosas*, p. 101.

21. Foucault encontró que los órdenes empíricos del clasicismo se apoyaban en una teoría de la representación; se trataba de analizar la manera en que el pensamiento podía representar las cosas.

22. *Las palabras y las cosas*, p. 79.

El estudio de Foucault sobre estos tres dominios, gramática general, historia natural y análisis de las riquezas, como dominios de saber en la época clásica, indica el espacio desde el que se puede decir algo acerca de ellos: espacio que estará ocupado por la concepción clásica de la representación. Es a partir de la representación como surge en forma precisa la teoría del lenguaje para la gramática general, de la clasificación para la historia natural y de la moneda para el análisis de las riquezas.

Por lo anterior Foucault afirma que la positividad de la *episteme* clásica puede situarse en los dominios empíricos desde los cuales, a través de la representación, se han formado los discursos de la gramática general, de la historia natural y del análisis de las riquezas. La amplia descripción de *Las Meninas* (Velázquez 1656) le sirve para ofrecer una explicación metafórica sobre la configuración de la *episteme* en aquella época. El tema del cuadro, nos dice, es la representación; Foucault la explica en términos de sujeto; su análisis muestra cómo están representados todos los aspectos propios de la concepción clásica de la representación.<sup>23</sup>

En este contexto la existencia del lenguaje en la época clásica es soberana porque sobre las palabras había recaído

---

23. Cfr. *Op. cit.*, p. 73. La afirmación de que la *episteme* se condujo por los parámetros de la representación quiere decir que a partir de la función de la representación surgieron algunos dominios empíricos entre los que destacan la gramática general, la historia natural y el análisis de las riquezas, y desde los cuales se conformaron diferentes saberes y por lo tanto diferentes modos de plantear la cuestión de la verdad.

la tarea y el poder de "representar el pensamiento". El lenguaje representa al pensamiento y éste se representa a sí mismo. Siguiendo el análisis de Foucault se puede afirmar que en el clasicismo no se daba nada fuera de la representación; ningún signo, palabra o proposición tenía lugar fuera de ella. El lenguaje clásico era interno al pensamiento, era pensamiento en sí mismo.<sup>24</sup>

El anhelo clásico de poner un orden universal a las cosas sólo podía lograrse si todo lo que se pudiera decir acerca de ellas era dicho con apoyo en la representación. Veamos cómo se configuraban los tres órdenes discursivos citados.

La gramática general, en sus aspectos de teoría de la designación, de la articulación, de la derivación y de la raíz, trataba de explicar ante todo de qué manera el lenguaje hablado o escrito podía representar, a través del pensamiento, las cosas que mencionaba. "Se trataba de determinar en qué condiciones puede convertirse el lenguaje en objeto de un saber y entre cuáles límites se despliega este dominio epistemológico"<sup>25</sup> Por otra parte intentaba establecer las bases para poder clasificar las lenguas. La gramática general no pretendía definir las leyes de todas las lenguas, sino tratar cada lengua como una forma de articulación singular de pensamiento; tratará de establecer lo que fundamente en ellas la posibilidad de sostener un discurso.

---

24. Cfr. *Ibid.* pp. 79-82.

25. *Ibid.* p. 124.

Foucault nos presenta la historia natural como un intento por explicar de qué modo puede decirse algo de los seres vivos, cómo puede sostenerse un discurso acerca de ellos, y en este sentido de qué manera los seres pueden convertirse en objeto de un saber. Al definir la estructura de las plantas y con ello distinguirlas unas de otras los botánicos estaban contribuyendo a la formación de ese dominio, el de la historia natural, que tenía como propósito elaborar una taxonomía de los seres vivos. La clasificación fue posible bajo la determinación de la estructura de los seres observados y dicha estructura no era más que el establecimiento de características comunes que permitían clasificarlos en géneros y especies. "Por medio de la estructura, lo que la representación da confusamente y en forma de simultaneidad, es analizado y ofrecido así, al desarrollo lineal del lenguaje."<sup>26</sup> La clasificación era la manera en que el discurso de la historia natural podía ofrecer la representación de los seres vivos.

Lo que Foucault encuentra en el clasicismo como análisis de las riquezas se presentó bajo un doble aspecto. Por una parte el análisis de las riquezas actúa sobre conceptos precisos que le sirvieron de apoyo y que tenían una significación bien exacta en el clasicismo; tales son las

---

26. *Ibid.*, p. 136. Surgen en este punto dos cuestiones dignas de ser destacadas. En primer lugar, corresponde pues al lenguaje la elaboración de la historia natural apoyada durante todo el clasicismo en la teoría de la estructura. En segundo término, al determinar la estructura de los seres vivos se hace posible establecer sus identidades y sus diferencias, y se les puede incluir en un orden.



nociones de moneda, valor, precio, circulación y mercado. De otro lado, considera los conceptos antes mencionados en el contexto de la representación; es decir, en esa disposición del saber por la cual quedaron marcados los siglos XVII y XVIII. Al igual que para la historia natural un mismo carácter podía representar diferentes especies según el momento en el que se le considerara, para el análisis de las riquezas una misma moneda (fuera en metal o en papel) podía representar una cantidad diferente de riquezas según las variaciones que las mismas tenían en el tiempo. Este hecho nos anticipa que la moneda, portadora de un signo, era portadora de un valor en base al cual se le asignaba un precio. "Una sola masa metálica puede, con el correr del tiempo, y según los individuos que la reciben, representar muchas cosas equivalentes (un objeto, un trabajo, una medida de trigo, una parte de ganancia), lo mismo que un nombre común tiene el poder de representar muchas cosas o un carácter taxonómico el de representar muchos individuos, muchas especies, muchos géneros."<sup>27</sup>

El análisis arqueológico permitió a Foucault determinar el *a priori* histórico, es decir, las condiciones de posibilidad en que surgieron diferentes saberes sobre los seres vivos, el lenguaje y las riquezas; saberes que, en su forma más general, si se puede hablar así refiriéndonos a la naturaleza de su constitución, conformaron la *episteme* del tiempo en el que aparecieron. La arqueología permitió

27. *Ibid.* p. 185.

determinar cómo el clasicismo pensó resolver su inquietud de una *mathesis* y con ello el anhelo de establecer un orden de las cosas de las que hablaba; de este modo la arqueología permite ver los saberes acerca del lenguaje, los seres vivos y las riquezas durante el clasicismo como formas discursivas cuyas afirmaciones se emitían de acuerdo con las posibilidades de la representación y la taxonomía. Todo lo que los saberes podían decir en torno de aquello de lo que hablaban quedaba explicado por la manera de representar y clasificar las cosas. Por estos aspectos comunes que subyacen a los saberes, Foucault los presenta como aquellos que constituyeron la *episteme* de la época clásica.

Siquiendo el relato de Foucault, la *episteme* que se había configurado de acuerdo con las posibilidades de la representación, se ve repentinamente afectada cuando en el umbral del clasicismo hacia el advenimiento de la modernidad las palabras dejan de entrecruzarse con el pensamiento y pierden la facultad ambigua de representar y ordenar las cosas. La representación pierde su poder explicativo cuando surge la interrogación acerca de cómo el pensamiento puede representar las cosas que designa. La noción misma de "representación" se vuelve problemática cuando desaparece del discurso de los dominios empíricos nacientes y en su lugar aparece la idea del hombre como objeto y sujeto de un saber. "Al finalizar el siglo XVIII, (la idea del) hombre no existe. Como tampoco el poder de la vida, la fecundidad del trabajo o el espesor histórico del lenguaje (...) aparece el hombre con

su posición ambigua de objeto de un saber y sujeto que conoce..."<sup>28</sup> Foucault destaca que desde el nacimiento del hombre éste aparece como un ser finito que se enfrenta a sus propios límites y juega el papel de sujeto y objeto de saber en el espacio que albergaba en el clasicismo los saberes sobre el lenguaje, los seres vivos y las riquezas; sin embargo, surgen también otros saberes en los que no está bien determinado su papel: los de las denominadas ciencias humanas.

Al intentar elaborar el análisis arqueológico de las nuevas empiricidades, o por decirlo así, de los nuevos órdenes discursivos que surgen y se conforman a partir de la naciente idea del hombre, Foucault introduce la expresión "analítica de la finitud" para referirse a su reflexión desde la que intenta mostrar los límites impuestos por las experiencias discursivas a la razón.

La analítica de la finitud nos muestra al hombre como una figura doble bajo tres aspectos: lo empírico y lo trascendental, el *coqito* y lo impensado, el retroceso y el retorno al origen.<sup>29</sup>

Cuando Foucault habla de la mutación arqueológica refiriéndose a la redistribución del saber en el espacio que albergaba en el clasicismo los saberes sobre el lenguaje, los seres vivos y las riquezas, a finales del siglo XVIII y

28. Cfr. *Ibid.* pp. 300-304. Foucault retoma las ideas de Nietzsche para argumentar en favor de la invención del hombre que se constituye como sujeto y objeto de su propio conocimiento.

29. Cfr. *Ibid.* pp. 304-306.

comienzos del XIX, sólo se refiere a que hubo cambios en el modo de pensar y por ello transformaciones en los órdenes discursivos que a la vez originaron nuevas formas de saber. El problema al que Foucault se enfrentará ahora consiste en explicar cómo se configuran los nuevos órdenes discursivos, o como él indica, las nuevas empiricidades en las cuales se producen otros saberes y desde los cuales va a ser posible decir algo en torno del hombre.

La mutación arqueológica que en el siglo XIX ocasionó la redistribución en el campo general de la *episteme*, explica Foucault, dio lugar a tres dimensiones desde las cuales descienden diferentes saberes cargados de empiricidad. En la primera dimensión se pueden ubicar las ciencias matemáticas y físicas; en la segunda las ciencias como las de la vida, del lenguaje y de la producción (lingüística, biología y economía política), en la tercera ubica los saberes producidos desde la reflexión de lo que él llama, reflexión de lo Mismo.<sup>30</sup> En esta tercera dimensión quedan ubicadas las ciencias humanas: psicología, etnología y sociología.

Foucault logra realizar el análisis arqueológico sobre las formaciones discursivas conformadas en las dos primeras dimensiones; sin embargo, al intentarlo sobre las ciencias humanas la arqueología resulta insuficiente porque su

---

30. Cfr. *Ibid.* pp. 306-337. Reflexión de lo Mismo quiere decir el estudio filosófico de las identidades y las diferencias en el saber, de las mutaciones en el campo de la *episteme*, de las limitaciones empíricas y de las condiciones de posibilidad; quiere decir el modo cómo se ha realizado el análisis desde la analítica de la finitud.

propósito de descubrir las condiciones de posibilidad no llega a realizarse, sobre todo por las ambigüedades que la idea del "hombre", como objeto de dichas ciencias conlleva. Un análisis arqueológico, es decir, la búsqueda de las identidades y las diferencias entre unos saberes y otros se vuelve más complejo y ambiguo.

La analítica de la finitud intenta descubrir el modo, o como Foucault dice, las estrategias por las que se han intentado constituir maneras de entender la verdad acerca del hombre. Pero dichas estrategias están lejos de ofrecer con precisión a las ciencias humanas la manera adecuada de postular la verdad sobre su objeto; en opinión de Foucault esto sucede porque las ciencias humanas tratan al hombre no en la medida en que éste vive, siente o trabaja, sino en cuanto ser vivo que además contar con una fisonomía específica, es un ser que "...desde el interior de la vida a la cual pertenece por completo y por la cual está atravesado todo su ser, constituye representaciones gracias a las cuales vive y a partir de las cuales posee esa extraña capacidad de poder representarse precisamente la vida."<sup>31</sup>

### 2.3

#### El problema de las ciencias humanas y su filosofía

De la misma manera en que Foucault intentó explicar la configuración de la *episteme* clásica quiso determinar la

31. *Ibid.* pp. 342.

positividad, las condiciones históricas de posibilidad, así como las identidades y las diferencias según las cuales se conformaron los distintos saberes de la modernidad;<sup>32</sup> en este sentido su trabajo, nos indica, se dirige a emprender la arqueología de la *episteme* moderna. Sin embargo muy pronto se enfrentaría a las dificultades que implica el tratar de determinar la forma general del saber de una época, o el espacio teórico en el que se pueden definir las condiciones de producción de los saberes, cuando su objeto, el hombre, se estudia desde distintos ángulos, algunos muy precisos como el de la biología, pero otros muy ambiguos, como los de la psicología y el psicoanálisis.

De acuerdo con la explicación del autor según la cual la *episteme* moderna se puede analizar considerando que los saberes se presentan articulados en un espacio tridimensional, los discursos de las ciencias humanas debieran colocarse en una de las dimensiones citadas, del mismo modo en que se pueden colocar los de las ciencias físicas y matemáticas, por una parte, y los de ciencias como la biología, la lingüística y la economía por otra.

Foucault explica que la *episteme* moderna no aspira a un ideal de matematización perfecta como en el caso de la *episteme* clásica, pero que las ciencias que la articulan sí intentan conducirse a través de una matematización; en el

32. El término "modernidad" es empleado para referirse a los distintos saberes surgidos durante el siglo XIX y cuya característica definitiva es que apoyan sus teorías en la idea del hombre; singularmente Foucault destaca los correspondientes a las ciencias humanas.

caso de las ciencias físicas y matemáticas, que conforman la primera dimensión del espacio de la *episteme*, explica, proceden mediante un orden de encadenamiento deductivo y establecen proposiciones evidentes y comprobables; en el caso de ciencias como la biología, la lingüística y la economía, que componen la segunda dimensión, proceden poniendo en relación elementos discontinuos y análogos, pero siempre estableciendo relaciones causales y constantes de estructura;<sup>33</sup> "Estas dos primeras dimensiones definen entre sí un espacio común: aquel que puede aparecer, según el sentido en el que se les recorra, como campo de aplicación de las matemáticas a esas ciencias empíricas, o como dominio de lo matematizable en la lingüística, la biología y la economía."<sup>34</sup> En el caso de las ciencias humanas, que conformarían la tercera dimensión del espacio epistemológico, Foucault ubica a aquellas que se ocupan desde diferentes ángulos del estudio del hombre: la psicología, la historia, el psicoanálisis, la sociología y la etnología, y las define como ciencias que emprenden una reflexión de lo "Mismo"; éstas comparten un plan común con las anteriores y justamente por ello se les puede ubicar en un campo general: el de la *episteme* moderna.

Con la lingüística, la biología y la economía, comparten el hecho de que con éstas últimas nacieron las diversas filosofías de la vida, del hombre enajenado y de las

---

33. Cfr. *Ibid.*, pp. 336-337

34. *Ibid.*, p. 337.

formas simbólicas, de las cuales las ciencias humanas se van a ocupar; con las ciencias matemáticas y físicas comparten el plan de formalización del pensamiento, el proyecto de formalizar sus proposiciones.

Justamente por los aspectos e intentos que las ciencias humanas comparten con las de las dimensiones anteriores Foucault puede hablar aún de la forma general del saber de la modernidad, o incluso, de una *episteme* moderna. Sin embargo el propio Foucault también reconoce la imposibilidad de ubicarlas por completo dentro de un espacio como el que ha descrito debido a que dichas ciencias tratan cuestiones de su objeto que ni ellas mismas pueden definir con toda precisión.

Y no se les puede ubicar incluso porque al emprender el análisis arqueológico sobre dichas ciencias, Foucault observa que la positividad sobre la que apoyan su discurso tampoco es literalmente la misma sobre la que descansan los discursos del resto de las ciencias.

Veamos lo que dice el autor sobre la positividad de las ciencias humanas. Es común, afirma, intentar definirla a partir de las matemáticas, pero el *a priori* histórico de la *episteme* moderna no ha descubierto en ellas una forma de matematización, ni siquiera una irrupción de las matemáticas. Foucault argumenta en este sentido de manera muy impersonal. Cuando afirma que el *a priori* histórico de las ciencias humanas no ha descubierto en ellas una forma de matematización, desde luego se refiere a su propio análisis arqueológico, y quien en realidad no ha descubierto esa forma



de matematización, es él como investigador del campo discursivo que ocupan las ciencias humanas. Las ciencias del hombre, continúa arumentando, no han trazado un plan preciso de formalización, ni han dibujado un proyecto como el de las ciencias empíricas que tienen por objeto la vida, el trabajo y el lenguaje; es cierto que tratan de la vida, pero no del hombre como ser vivo, sino en la medida cómo el ser humano vive, tratan del trabajo pero no en el sentido de qué produce el hombre sino de cómo produce, y tratan del lenguaje, pero no del lenguaje hablado o escrito, sino de cómo "...es ese ser que desde el interior del lenguaje por el que está rodeado, se representa, al hablar, el sentido de las palabras o de las proposiciones que enuncia y se da, por último, la representación del lenguaje mismo."<sup>35</sup> La positividad sobre la que descansa el discurso de las ciencias del hombre no es entonces la misma que la que define las condiciones de posibilidad para el resto de los saberes de la *episteme* moderna, no es el hombre como ser concreto y finito.

Lo que sucede con las ciencias humanas es que surgen retomando conceptos de otras ciencias, conceptos como los de la "vida", o el "hombre", pero no han logrado el rigor de las ciencias en las cuales se apoyan, ni han definido con rigor sus propios límites y alcances. Y no los han definido porque la positividad sobre la que descansan también es un terreno impreciso: es el espacio de la disciplinarización del comportamiento de los individuos, espacio que, por lo demás,

35. *Ibid.* p. 243.

no permite tomar al hombre en su totalidad, con su cuerpo, su alma, su libertad y su pensamiento de modo como las ciencias ubicadas en las otras dos dimensiones tomaban su propio objeto.

De acuerdo con la convicción de que el quehacer de la arqueología era el análisis del archivo, es decir, la determinación de lo que puede ser dicho y el encuentro de las reglas de formación de los discursos, lo que quedaría al análisis arqueológico, si éste pudiera operar sobre las ciencias humanas, "...es determinar la manera en qué se disponen en la *episteme* en la que están enraizadas; mostrar en qué se diferencia radicalmente su configuración de la de las ciencias en sentido estricto."<sup>36</sup>

Dentro del dominio de las ciencias humanas el análisis arqueológico detecta tres dominios o "modelos", que no nacen propiamente en ellas, sino que los toman de la biología, la economía y la lingüística. En primer lugar Foucault presenta el modelo biológico, según el cual el hombre, su psique, su lenguaje, son estudiados en términos de función. Luego señala el modelo económico, desde el que el hombre es visto no como ser físico, sino como ser cuya actividad productiva es el centro de todos sus conflictos. Por último, se refiere al modelo filológico y lingüístico, cuando se trata de interpretar el sentido y el significante del lenguaje.<sup>37</sup> De este modo, continúa Foucault su descripción, las categorías

---

36. *Ibid.* pp. 355.

37. Cfr. *Ibid.* pp. 351-355.

que organizan las ciencias del hombre son la función, el conflicto y la significación. Categorías ambiguas según se les considere en el plano de la conciencia o del inconsciente, de la representación o de la duplicación de la problemática si se quiere definir la función de dicha representación. Uno de los problemas de las ciencias humanas consiste en que al tratar de la representación, consciente o inconsciente, toman por objeto aquello que es su condición de posibilidad. Por lo anterior, el análisis arqueológico descubre la positividad de las ciencias humanas en ese espacio vago e impreciso que se da entre el hombre físicamente real y el hombre considerado desde sus funciones conscientes o inconscientes. Por ello mismo, los saberes que resultan del procedimiento de las ciencias humanas, saberes por demás en torno del hombre, escapan del marco tridimensional en el cual se ha configurado la *episteme* de la modernidad.

Al considerar el desajuste entre los saberes de las ciencias humanas y los del resto de la ciencias, Foucault va abandonando su propósito inicial de que la arqueología debía descubrir las condiciones históricas de posibilidad que subyacen a una forma general de saber; va incluso dejando de creer en que se puede hablar de una forma general del saber.

Al llegar a este punto en la consideración arqueológica de las ciencias humanas en *Las palabras y las cosas*, hemos de destacar algunas consecuencias del trabajo foucaultiano. La arqueología, como procedimiento para la descripción de

**ESTA TESIS NO DEBE  
SALIR DE LA BIBLIOTECA**

saberes generados en algunas prácticas sociales y órdenes discursivos ha cumplido su cometido; bien lo muestra Foucault cuando presentó el análisis arqueológico de la medicina clínica o el panorama de la *episteme* clásica en relación a las discursividades sobre el lenguaje, los seres vivos y las riquezas. No obstante, como análisis de las condiciones de posibilidad de cualquier *episteme* se va disolviendo en la medida en que en la configuración de los saberes de una época no necesariamente se da una forma general, sino diferentes formas de saber, como en el caso de las ciencias humanas en las que su objeto, el hombre, se constituyó como objeto de diferentes saberes según el punto de vista desde el que se le analizara.

El mismo término "*episteme*", metáfora introducida por la arqueología para explicar la forma general del saber de una época, se va disolviendo al finalizar *Las palabras y las cosas* conforme Foucault va presentando diversos saberes imposibles de explicar desde los parámetros de otros que en el tiempo tuvieron presencia simultánea. A lo sumo, la *episteme* sólo puede designar el despliegue de numerosos saberes con sus correspondientes juegos de verdad, así como las discontinuidades que los modifican o los sustituyen, pero no describir una forma general.

En la obra que sigue a *Las palabras y las cosas*, *La arqueología del saber*, texto que se puede considerar de carácter metodológico en la medida en que trata de ofrecer un panorama del sentido, labor y procedimiento de la arqueología

sin remitirlos a las detalladas formaciones discursivas sobre las que ha operado, encontramos una amplia descripción de las nociones y procedimientos que ésta ha introducido. Nociones que, por lo demás, son abandonadas casi en su totalidad en obras posteriores, debido a las dificultades que suscitó la intención de analizar las formaciones discursivas tratando de detectar la forma general aunque sea de aquellos saberes correspondientes a una época precisa.

Tres

### 3.1

#### La arqueología del saber como análisis enunciativo

Uno de los propósitos de Foucault al escribir su obra *La arqueología del saber*, consistió en caracterizar ese procedimiento analítico que desde la *Historia de la locura en la época clásica*, *El nacimiento de la clínica* y *Las palabras y las cosas*, venía utilizando bajo la rúbrica de "arqueología" sin ofrecer al lector una explicación tan precisa sobre los objetivos, reglas y procedimientos que seguía, como la que ofrece en esta obra. *La arqueología del saber* también tiene como propósito estudiar los problemas teóricos que suscita el análisis arqueológico.<sup>1</sup>

Entre otras caracterizaciones que Foucault hace del término "arqueología", en *La arqueología del saber* afirma que con éste se "Designa el tema general de una descripción que interroga lo ya dicho al nivel de su existencia (...) La arqueología describe los discursos como prácticas especificadas en el elemento del archivo."<sup>2</sup> Esta caracterización del trabajo arqueológico señala dos constantes que van a mantenerse a lo largo de toda la obra: la primera consiste en que la arqueología va a operar sobre un rango de exterioridad, es decir, sobre lo que ha sido dicho, sin preocuparse por las condiciones y posibilidades

---

1. Cfr. *La arqueología del saber*, pp. 33.

2. *Op. cit.*, p. 223.

internas de quién o quiénes han dicho lo que la arqueología analiza, esto es, sin preocuparse por la subjetividad del referente; la segunda consiste en que la arqueología toma como unidad de lo que ha sido dicho al discurso, es decir, al conjunto de enunciados que dependen de un mismo sistema de formación;<sup>3</sup> así, continúa Foucault, se puede hablar de la unidad del discurso de la historia natural, del discurso clínico o del discurso económico, en tanto se han constituido cada uno como formaciones dependientes de un mismo sistema de reglas que el análisis arqueológico debe poner al descubierto.

Sin contar la "Introducción" y la "Conclusión", *La arqueología del saber* está dividida en tres grandes partes: la primera, titulada "Las regularidades discursivas" explica lo relacionado con la constitución de los discursos y lo que esta constitución implica: formación de objetos, conceptos y estrategias, así como las regularidades y modalidades que los discursos pueden tener; la segunda parte, "El enunciado y el archivo", considerando que el discurso puede definirse como un conjunto de enunciados, está destinada a explicar qué son los enunciados, cuáles son sus funciones, cómo pueden describirse, cómo pueden en conjunto pertenecer a una misma formación discursiva, y por último, cómo se puede describir su *a priori* histórico, esto es, las condiciones fácticas que les han dado lugar; la tercera parte, "La descripción arqueológica", se dirige más explícitamente que las dos

3. Cfr. *Ibid.* pp. 181 y 198, respectivamente.

anteriores a plantear el cómo realizar el análisis arqueológico, en este caso Foucault hace referencia constante a cómo lo realizó él en su estudio de las formaciones discursivas en relación a la locura, la medicina clínica y las ciencias humanas, entre otras, pero también va explicando en qué otros ámbitos podría practicarse.

En lo sucesivo, intentaré seguir la argumentación foucaultiana en favor del procedimiento arqueológico de acuerdo como se va desarrollando en las tres partes mencionadas, y simultáneamente explicaré una serie de observaciones a dicha argumentación.

Cuando Foucault plantea que el análisis arqueológico debe comenzar por poner en juego una serie de nociones como las de discontinuidad, umbral, transformación y serie, entre otras, y que este "poner en juego" deberá realizarse sobre un dominio tan incierto como es el de esas disciplinas que se llaman historia de las ideas, o de los conocimientos, o del pensamiento,<sup>4</sup> está pensando en descartar de su trabajo toda posibilidad de análisis histórico basado en las ideas de continuidad, progreso, espíritu de una época, o en la idea incluso de una conciencia que se desempeñe como quía del proceso histórico; pero además está pensando en que él mismo ha puesto en práctica dicho análisis sobre las formaciones discursivas que han dado lugar a las llamadas ciencias humanas, razón por la cual, Foucault dirige las nociones introducidas por la arqueología a aquellos discursos que de

4. Cfr. *Ibid.* p. 33.



una u otra manera desde el siglo pasado se han referido al hombre.

De este modo, el análisis arqueológico, como análisis del discurso, deberá comenzar como un trabajo de liberación; hay que liberar al análisis, explicará en reiteradas ocasiones Foucault, de una serie de nociones como las de origen, progreso, mentalidad o espíritu; nociones que diversifican, cada una a su modo, el tema de la continuidad en el ámbito del discurso; también hay que liberarlo de ciertas unidades que en la historia de las ideas se han tomado como punto de referencia para su estudio, tales son las unidades constituidas por el "libro" o la "obra".<sup>5</sup> El rechazo de las nociones del origen, el progreso y la mentalidad en el análisis arqueológico, se justifica porque la arqueología no va a buscar en la historia de las ideas el origen de los discursos, ni va a tratar de encontrar relaciones de progresión discursivas, ni va a analizar los discursos al nivel de la subjetividad en que se producen. En relación al rechazo de unidades como las del "libro" o la de la "obra", Foucault menciona varios problemas que derivarían de su aceptación, entre ellos, el problema no resuelto acerca de qué o quién garantizaría la unidad discursiva del libro, de la obra, o incluso de un autor.

Una vez citados los temas que la arqueología debe rechazar, y mencionadas las nociones que va a poner en juego, Foucault pasa a explicar cómo se pueden aislar unidades

5. Cfr. *Ibid.* p. 36.

discursivas y cómo en su interior se pueden generar objetos, conceptos y estrategias; se debe aclarar que en esta parte Foucault hace referencia constante para ejemplificar la formación de los discursos, a las formaciones analizadas en *Historia de la locura*, *El nacimiento de la clínica* y *Las palabras y las cosas*. "Indudablemente, tomaré como punto de partida unidades totalmente dadas (como la psicopatología, o la medicina o la economía política); pero no me colocaré en el interior de esas unidades dudosas para estudiar su configuración interna o sus secretas contradicciones."<sup>6</sup> Lo que Foucault hace es tomar unidades dadas, suspender del análisis de dichas formaciones los temas tradicionales del origen, del progreso y de la continuidad, y considerarlas en su carácter puro de acontecimiento para analizarlas a partir de las nociones que la arqueología va a poner en juego. "Así aparece el proyecto de una *descripción pura de los acontecimientos discursivos* como horizonte para la búsqueda de las unidades que en ellos se forman."<sup>7</sup> Al tomar una unidad discursiva dada, y eliminar para su análisis las formas tradicionales a las que Foucault ha hecho referencia, lo que queda es un dominio inmenso constituido por el conjunto de los enunciados -hayan sido hablados o escritos- que lo componen, un dominio inmenso pero definible: la tarea de la arqueología consistirá en tomar esos enunciados en su carácter de acontecimiento, esto es, en la medida en que han

---

6. *Ibid.* p. 42.

7. *Ibid.* p. 43.

sido pronunciados y han pasado a formar parte de un discurso, en encontrar las reglas de su formación, y en explicar porqué han podido formar unidades homogéneas, o en su defecto, porqué no lo han logrado.

Reservaré para otro momento la explicación que Foucault ofrece acerca de los enunciados; por ahora quiero precisar algunas observaciones en relación a lo que en principio considera como unidades del discurso y como la tarea arqueológica que ha de permitir aislar dichas unidades.

Resulta, que una unidad discursiva queda definida como un conjunto de enunciados, y que la labor de la arqueología es analizarlos en su carácter puro de acontecimiento y en la dispersión en la que aparecen; de este modo se debe aclarar que la arqueología no se dirige al discurso para indagar quién lo ha dicho, sino qué función adquiere al ser pronunciado, no se dirige a él para buscar su significado, sino para indagar cómo opera y cómo ha llegado a constituir una unidad regular, homogénea y aceptable.

Foucault menciona cuatro hipótesis que ha puesto a prueba para poder aislar unidades discursivas. Según la primera, una formación discursiva constituye una unidad si el conjunto de enunciados que la componen aunque sean diversos y dispersos en el tiempo, se refieren a un mismo objeto.<sup>8</sup> De acuerdo con esta hipótesis, se podría pensar que el discurso sobre la locura conforma una unidad discursiva porque todos sus enunciados se refieren de distintos modos al objeto

8. Cfr. *Ibid.* p. 51.

locura, sin embargo, el mismo Foucault al retomar sus análisis realizados en *Historia de la locura en la época clásica* reconoce que la unidad de los discursos sobre la locura no está fundada sobre la preexistencia del objeto "locura", sino que, al hablar de ella los discursos la van construyendo como objeto discursivo, y que el discurso a la vez va cobrando individualidad en la medida en que se va formando de acuerdo con ciertas reglas que en un período determinado permiten un modo de referencia y con ello un modo discursivo, reglas que, por lo demás, la arqueología también debe descubrir.

La segunda hipótesis remite al trabajo realizado en *El nacimiento de la clínica*; de acuerdo con ésta el discurso médico estaba organizado como una serie de enunciados descriptivos; sin embargo, explica Foucault, es necesario reconocer que el discurso clínico incluía además de descripciones una serie de hipótesis sobre la vida y la muerte, elecciones éticas, reclamos institucionales y modelos de enseñanza, y que la enunciación descriptiva no era más que una de las formulaciones del discurso médico.<sup>9</sup> En este caso, continúa Foucault, lo que habría que caracterizar e individualizar además del sistema de enunciados que integran una formación discursiva sería el sistema de coexistencia del que dependen los enunciados, así como el sistema de leyes que rigen su dispersión y transformación.

---

9. Cfr. *Ibid.*, p. 54.

La tercera hipótesis, que remite al análisis sobre la gramática general presentado en *Las palabras y las cosas*, puede formularse en los siguientes términos: se pueden establecer grupos de enunciados, esto es, formaciones discursivas, si se deja de atender a la presencia de conceptos que permanentemente garanticen coherencia como son los de la gramática clásica -juicio, sujeto, atributo- y se atiende, más que a la permanencia y a la coherencia, a la emergencia simultánea o sucesiva de los conceptos. En este caso, la hipótesis para la delimitación de unidades discursivas plantea que se debe buscar y explicar el juego de aparición de los conceptos de una formación, más que el lugar que éstos ocupan dentro de un sistema deductivo como el que el mismo Foucault intentó hallar en relación a la gramática clásica.

En el caso de la cuarta hipótesis para dar cuenta de las formas unitarias de los enunciados y definir su encadenamiento,<sup>10</sup> Foucault plantea -nuevamente refiriéndose a sus análisis de *Las palabras y las cosas*- que en lugar de recurrir a ciertos temas como el de la evolución de las especies en el caso de la historia natural o el de la atribución del valor en el caso de la teoría económica, se puede recurrir a posibilidades estratégicas que permitan la activación de temas incompatibles o la incorporación de un mismo tema a conjuntos diferentes.<sup>11</sup> En mi opinión, lo más

---

10. Cfr. *Ibid.*, p. 58.

11. Cfr. *Ibid.* pp. 59-61.

interesante de ésta hipótesis es que introduce una de las nociones que en el pensamiento foucaultiano van a cobrar mayor importancia -la noción de "estrategia"- no sólo en relación con la arqueología del saber, sino también en relación con el trabajo que posteriormente se desarrollará bajo la denominación de la genealogía.

En resumen, el planteamiento de las cuatro hipótesis define el trabajo del arqueólogo como la búsqueda de las reglas de formación o condiciones de existencia de los objetos, conceptos, enunciados y estrategias discursivos, reglas que además permitan definir el sistema de coexistencia, de conservación, de transformación y de desaparición de las unidades discursivas.<sup>12</sup> Desde luego Foucault reconoce las dificultades de semejante empresa, pero se presenta dispuesto a emprenderla a pesar de que, se corra el peligro de dejar para el análisis un espacio en blanco, indiferente y sin promesa alguna.<sup>13</sup>

Al abundar en el cómo se pueden encontrar las reglas de formación de objetos, conceptos, enunciados y estrategias de modo tal que con ello se puedan aislar unidades discursivas, Foucault va a hacer nuevamente referencia constante a las formaciones que con anterioridad ha analizado sobre la locura, el lenguaje, la medicina y la economía, entre otras. Esta referencia constante queda justificada en la argumentación foucaultiana por dos razones que van a estar

---

12. Cfr. *Ibid.* pp. 62-64.

13. Cfr. *Ibid.* p. 64.

presentes en el quehacer de la arqueología. Primera, la formación de todo lo que componen las unidades discursivas debe considerarse en la situación de su emergencia, de sus condiciones históricas de posibilidad. Segunda, al propio Foucault le resulta casi imposible hablar de las reglas de formación sin remitirse a momentos históricos específicos y a ejemplos de unidades discursivas para explicar dichas reglas.

En términos generales, explica Foucault acerca de la formación de los objetos, se debe delimitar una superficie de emergencia, esto es, el espacio en el cual tienen lugar,<sup>14</sup> se deben especificar ciertas instancias de delimitación y ciertas rejillas de especificación. El hecho de remitir la formación de los objetos a la delimitación del espacio en el que se constituyen, implica la referencia a un contexto histórico específico según el objeto o los objetos particulares de los que se hable; por eso Foucault al mencionar la delimitación de la superficie de emergencia como propuesta para la determinación de los objetos, se inclina a hablar de las circunstancias en las que él mismo ha podido ubicar la formación de aquellos objetos a los que en obras anteriores hizo referencia. "...el discurso psiquiátrico (por ejemplo) se caracteriza, no por objetos privilegiados, sino por la manera en que forma sus objetos, (...) Esta formación tiene su origen en un conjunto de relaciones establecidas entre instancias de emergencia, de delimitación y de

---

14. Cfr. *Ibid.* pp. 66-67.

especificación."<sup>15</sup> Se debe entender, que la propuesta arqueológica invita a que en el análisis de cualquier formación discursiva se busquen esas instancias específicas, pero no ofrece reglas de delimitación, por lo cual también en el análisis hay que delimitar las reglas particulares, o condiciones históricas que permiten no sólo la constitución de un objeto sino incluso la posibilidad para poder decir algo acerca del mismo. Se trata de definir los objetos sin referencia a las cosas que nombran sino a las reglas que permiten su formación como objetos de discurso, reglas que a la vez constituyen su condición histórica de aparición.<sup>16</sup> de este modo se puede hablar de los discursos "...como prácticas que forman sistemáticamente los objetos de que hablan."<sup>17</sup>

Al referirse a la formación de los conceptos Foucault expone con toda claridad que dicha formación no ha de buscarse considerando la presencia de algún sistema deductivo del que pudieran derivarse; la formación de los conceptos debe ser explicada a partir del propio campo enunciativo (espacio de emergencia) de la formación discursiva analizada; de modo que las reglas específicas de formación de los objetos son también las reglas de aparición de los conceptos. Foucault menciona algunos ejemplos de conceptos, "mamífero", "género", "clasificación natural" formados al interior del dominio de la historia natural,<sup>18</sup> pero no dice mucho acerca

---

15. *Ibid.* p. 72.

16. *Cfr. Ibid.* pp. 78-79.

17. *Ibid.* p. 81.

18. *Cfr. Ibid.* p. 93.



de sus reglas específicas. Afirma simplemente que un campo enunciativo: comporta *formas de sucesión*, y que éstas formas permiten a la arqueología describir las series de enunciados que a la vez conforman al discurso; tiene *formas de coexistencia*, y que éstas dibujan el campo de presencia o de existencia de los enunciados; forma un *campo de concomitancia*, es decir, un campo en el que se pueden inscribir enunciados de otros dominios debido a que pueden tener relación con el dominio analizado; y dibuja, por último, un *dominio de memoria*, es decir, un dominio de enunciados que permiten establecer relaciones de filiación, de génesis, de transformación y de discontinuidad entre dominios diversos.<sup>19</sup> De acuerdo con la explicación de Foucault, si se logran detectar estos dominios de sucesión, de coexistencia, de concomitancia y de memoria, y si se logra además detectar las relaciones que se dan entre ellos, queda definido el sistema conceptual que rige una formación discursiva. "Pero lo que pertenece propiamente a una formación discursiva y lo que permite delimitar el grupo de conceptos. dispares no obstante, que le son específicos, es la manera en que esos diferentes elementos se hallan en relación los unos con los otros: la manera, por ejemplo, en que la ordenación de las descripciones o de los relatos está unida a las técnicas de reescritura; la manera en que el campo de memoria está ligado a las formas de jerarquía y de subordinación que rigen los enunciados de un texto; la manera

19. Cfr. Ibid. pp. 92-95.

en que están ligados los modos de aproximación y de desarrollo de los enunciados, y los modos de crítica, de comentarios, de interpretación de enunciados ya formulados, etc. Este haz de relaciones es lo que constituye un sistema de formación conceptual<sup>20</sup> Sin embargo, no debe considerarse que este sistema conceptual compone una arquitectura lógica: lo que dibuja es el espacio regular de la formación de los conceptos.<sup>21</sup>

Foucault llama convencionalmente "estrategias" a ciertos temas y teorías que en los discursos se forman a partir de la reagrupación de los objetos, la organización de los conceptos y los tipos de enunciados que los componen, según su grado de coherencia, de rigor y de estabilidad;<sup>22</sup> y afirma que la consideración de las estrategias contribuye tanto a la comprensión como a la individualización de las formaciones discursivas. De modo que una formación discursiva quedará individualizada si se logra definir el sistema de estrategias que de ella se despliegan: lo que no explica, por más referencia que hace a los temas y teorías de la gramática general, de la historia natural y del discurso o los discursos sobre la economía, es cómo ha de realizarse la tarea arqueológica de definir dichas estrategias.

Una vez esbozado el panorama arqueológico por el que se puede quilar la individualización y con ello la descripción de los discursos, Foucault introduce la expresión "sistema de

20. *Ibid.* p. 97.

21. Cfr. *Ibid.* p. 100.

22. Cfr. *Ibid.* pp. 105-106.

formación discursivo" para referirse, por una parte al conjunto de procedimientos para la delimitación de los elementos que integran el discurso: objetos, conceptos, enunciados y estrategias, y por otra parte, a las relaciones entre dichos procedimientos, relaciones que además funcionan como regla; de modo que definir un sistema de formación implica caracterizar un discurso o un grupo de enunciados por la regularidad de una práctica.<sup>23</sup> Asimismo utiliza con mayor interés la expresión "práctica discursiva" para referirse al conjunto de reglas de las cuales procede una formación discursiva unitaria y regular.

Retomando la definición inicial y más simple que Foucault ofrece acerca del discurso, como conjunto de enunciados que se refieren a objetos y que discursivamente los forman, me parece que no es casual que proponga por una parte los procedimientos para determinar la formación de los objetos, los conceptos y las estrategias, y por otro lado, muy al margen de estos procedimientos, intente definir qué es un enunciado en relación al discurso. Creo que esta separación responde a las dificultades que el propio Foucault enfrentó en sus intentos por definir los enunciados, pues tenía que definirlos con precisión para poder sostener su afirmación según la cual un discurso era un grupo definible de enunciados. Tampoco es casualidad que en casi todos los intentos por definir los enunciados no haya referencias a las formaciones discursivas analizadas en *Historia de la locura*,

23. Cfr. *Ibid.* pp. 122-123.

*El nacimiento de la clínica y Las palabras y las cosas*, como las hay cuando se habla de la formación de objetos, conceptos y estrategias.

Veamos qué dice Foucault acerca de los enunciados; partamos, afirma, de lo que parecen ser a primera vista: la unidad última del discurso, una unidad que ya no se puede descomponer, son el átomo del discurso. Al considerar al enunciado como la unidad elemental del discurso inmediatamente se presentan las cuestiones acerca de ¿en qué consisten dichas unidades? ¿cómo se les puede caracterizar? ¿qué límites se les pueden reconocer?<sup>24</sup>

Al tratar de resolver estas cuestiones Foucault va a realizar un trabajo de negación más que de atribución de características que permitan definir esas unidades discursivas. Los enunciados no son, explica, unidades que mantienen una estructura proposicional definida; los criterios que permiten definir la unidad en una proposición no permiten definir la unidad de un enunciado.<sup>25</sup> Los enunciados tampoco pueden ser una frase en sentido gramatical, no responden a una estructura lingüística ni compleja ni simple.<sup>26</sup> "Queda -a Foucault- una última posibilidad: a primera vista, la más verosímil de todas. ¿No podría decirse que existe enunciado siempre que se puede reconocer y aislar un acto de formulación, algo así como un

---

24. Cfr. *Ibid.* pp. 132-133.

25. Cfr. *Ibid.* pp. 133-135.

26. Cfr. *Ibid.* pp. 135-137.

*speech act*, ese acto elocutorio de que hablan los analistas ingleses?"<sup>27</sup>

Foucault acepta provisionalmente que los enunciados sean actos elocutorios o actos del habla, sin embargo, precisa, no cualquier acto elocutorio puede constituir un enunciado: la tarea que emprende entonces es la de definir qué actos de habla pueden considerarse unidades discursivas, puesto que no cree que cualquier *speech act* constituya un enunciado de discurso. Afirma, nuevamente negando atribuciones, que por *speech act* no se entiende el acto material que consiste en el modo de emitirlos -ya sea de manera hablada o escrita-; no se alude a la frecuencia con que aparecen en una formación discursiva, puesto que no hay un enunciado siempre que se formula un acto elocutorio; tampoco son una especie de signos que se emitan a partir de una lenqua y desde los cuales se les pueda interpretar y se pueda determinar su sentido si se les considera en el interior de un discurso, y sin embargo, la lenqua viene a ser la construcción que permite describirlos.<sup>28</sup>

Cuando Foucault comenta que los enunciados no existen gracias a la presencia de la lenqua pero que, no obstante ésta permite describirlos, comienza a referirse a ellos en términos de función: en su modo singular los enunciados son "...más bien una función que se ejerce verticalmente... El enunciado no es, pues, una estructura... es una función de

---

27. *Ibid.* p. 137.

28. *Cfr. Ibid.* 138-142.

existencia que pertenece en propiedad a los signos...<sup>29</sup> una función, se podría afirmar, de carácter lingüístico, en la medida en que si bien no son estructuras lingüísticas, la lengua permite formularlos y les da en cierta forma existencia, les da una materialidad. Se puede entender que los enunciados son como una especie de función de algunos *speech acts*.

La materialidad del enunciado, que por supuesto no es sensible, es el soporte sobre el cual recae, es una especie de acto elocutorio - sin embargo no todos los *speech acts* son enunciados-, pero también dicha materialidad se define por un lugar, una fecha y un conjunto de signos; lugar que no es desde luego el espacio material en que se presentan, sino el estatuto de cosas y de objetos a los que hacen referencia;<sup>30</sup> lo mismo puede constituir un enunciado el teclado de una máquina de escribir de acuerdo en cómo se presenta la posición de las letras,<sup>31</sup> que las afirmaciones "la tierra es redonda" o "las especies evolucionan"<sup>32</sup> según el referencial y la relación de dichas afirmaciones con otros enunciados, y según también la función enunciativa que dichas afirmaciones desempeñen en el tiempo: "la tierra es redonda" no constituye el mismo enunciado antes y después de Copérnico, como tampoco "las especies evolucionan" desempeña la misma función antes y después de Darwin.

---

29. *Ibid.* pp. 144-145.

30. Cfr. *Ibid.* pp. 169-173.

31. Cfr. *Ibid.* p. 146.

32. Cfr. *Ibid.* p. 173.

Si se acepta, como parece aceptario Foucault, que los enunciados son la función enunciativa de ciertos actos elocutorios, -pues no dice más acerca de enunciados como el del teclado de la máquina de escribir en cuyo caso no se trata de un *speech act*-, el problema que se suscita consiste en definir qué tipo de actos elocutorios son enunciados y cuáles no lo son, para saber cuáles actos pueden pertenecer al conjunto de una unidad discursiva.

En principio no cualquier acto elocutorio puede constituir un enunciado; para que lo constituya es necesario que tenga una función dentro del discurso al que pertenece, función que queda definida por el régimen de objetos, de conceptos y de estrategias, así como por la posición del sujeto que lo emite: "...cuando un novelista formula una frase cualquiera en la vida diaria, y luego la hace figurar tal cual en el manuscrito que redacta, atribuyéndola a un personaje, o incluso dejándola pronunciar por esa voz anónima que pasa por ser la del autor, no se puede decir que en los dos casos se trate del mismo enunciado."<sup>33</sup> Parecería ser que, de acuerdo con la explicación de Foucault, para que los actos elocutorios se constituyan como funciones enunciativas necesitan pasar por un proceso de reconocimiento y de validación institucional que defina tanto su materialidad, como la función que pueden desempeñar en una unidad discursiva. El régimen de materialidad de los enunciados obedece necesariamente al orden de la institución más que a

33. *Loc. cit.*

su localización espacio-temporal.<sup>34</sup> Además este régimen de materialidad es lo que hace aparecer la función enunciativa como un objeto específico y paradójico como todos los que los hombres producen, manipulan y transforman.<sup>35</sup>

Al esbozar las posibilidades para describir las funciones enunciativas Foucault utiliza la expresión "actuación verbal", para referirse al conjunto de signos producidos por una lengua, y la expresión "formulación del acto individual", para referirse a los signos que de ese grupo se reúnen en un enunciado.<sup>36</sup> De modo que el enunciado queda definido como una modalidad específica de existencia de ese conjunto de signos, una formulación unitaria que depende de una actuación verbal. Asimismo el discurso queda definido como un conjunto de enunciados que dependen de una misma formación, conjunto en el cual se puede definir el régimen de existencia de los objetos, los conceptos y las estrategias. "...así podré hablar del discurso clínico, del discurso económico, del discurso de la historia natural, del discurso psiquiátrico."<sup>37</sup>

Preciso es mencionar que en realidad Foucault formula una relación estrecha entre las actuaciones verbales, conjuntos en cuyo interior se dan las funciones enunciativas, y las unidades discursivas que él previamente ha tomado para su análisis, el discurso sobre la locura o sobre la historia

---

34. Cfr. *Loc. cit.*

35. Cfr. *Ibid.* p. 176.

36. Cfr. *Ibid.* 179.

37. *Ibid.* p. 181.



natural; sin embargo, en aquellos análisis previos a la publicación de *La arqueología del saber* no habla de los discursos ni como conjunto de funciones enunciativas, ni como series de actos verbales; se refiere a ellos más bien como el despliegue de una serie de cosas dichas en torno de un objeto, una serie de afirmaciones que se generan de acuerdo con mecanismos institucionales y que se transforman según determinaciones también institucionales. Si al escribir *La arqueología del saber* Foucault estaba pensando analizar la singularidad del discurso a partir de su concepción sobre las funciones enunciativas, lo más esperado sería que en estudios posteriores hubiera efectivamente emprendido el análisis siguiendo su concepción acerca de las funciones verbales. Sin embargo, tampoco lo hace.

Continuando con la argumentación en favor del quehacer arqueológico, Foucault menciona algunas consideraciones que metodológicamente deben tenerse presentes en el análisis enunciativo: habla de un principio de rareza, de una ley de exterioridad y de una forma de acumulación.

En lo que se refiere al principio de rareza, la arqueología tiene que realizar el análisis asumiendo que en un discurso no se ha dicho todo lo que se puede o podría decir en relación a las funciones enunciativas que lo componen; se tiene que realizar el análisis sobre los enunciados definidos, sin buscar ni funciones ni significados

ocultos,<sup>38</sup> y se les debe considerar en su singularidad, sin referencia a su sentido ni a su posible valor de verdad.

Lo que Foucault formula como "ley de exterioridad" de los enunciados, se refiere a que la arqueología los debe considerar de acuerdo con las condiciones históricas de su materialidad, más no de acuerdo con una "subjetividad soberana";<sup>39</sup> ni de acuerdo con la interioridad de una subjetividad específica ni de un pensamiento; la arqueología no busca condiciones internas de posibilidad, ni relaciones trascendentales que permitan vincularlos con su existencia real e histórica; la arqueología los analiza al nivel de su exterioridad, esto es, al nivel de su existencia más no al nivel de relaciones de derivación.

Otro rasgo característico del análisis enunciativo se refiere a las formas específicas de acumulación, formas que no pueden ser identificadas ni con la interiorización de los enunciados en la forma del recuerdo, ni con una totalidad indiferente de documentos.<sup>40</sup> Las formas de acumulación tampoco deben considerarse por referencia a una causalidad; la arqueología debe considerar la acumulación, especie de "aditividad", de los enunciados de manera específica en cada formación discursiva analizada sin recurrir a la búsqueda del origen.

Preciso es indicar que Foucault plantea estas consideraciones de orden metodológico como supuestos a

38. Cfr. *Ibid.* pp. 201-203.

39. Cfr. *Ibid.* p. 207.

40. Cfr. *Ibid.* p. 208.

considerar por la arqueología, más que como principios o leyes generalizados para el análisis enunciativo. Al suponer, con todo lo que ello implica, que el análisis enunciativo no debe emprenderse por la búsqueda de significados ni de verdades ocultos, ni por las leyes internas que rigen su producción, ni por la recurrencia al origen, la arqueología está descartando como quía de análisis las condiciones de verdad y de subjetividad de los enunciados. De este modo, el procedimiento arqueológico cobra como propósito el de analizar los enunciados sólo al nivel de su exterioridad, esto es, al nivel de su positividad.<sup>41</sup> Analizar una formación discursiva implica entonces analizar un conjunto de actuaciones verbales al nivel de su positividad, es decir, en el contexto de sus condiciones históricas de existencia. La positividad de un discurso, explica Foucault, desempeña el papel de una especie de *a priori* histórico, que también debe ser definido por la arqueología, una especie de ley o de leyes que hacen posible el surgimiento de los enunciados. De modo que cuando arqueológicamente se busca el *a priori* histórico de una formación discursiva lo que se trata de encontrar son las condiciones específicas de existencia que rigen la producción de sus enunciados; por ello el *a priori* histórico no es una instancia formal ni trascendental que se mantenga a través del tiempo, es más bien una instancia específica cuya singularidad depende de la formación

---

41. Cfr. *Ibid.* p. 212

discursiva que en un momento determinado sustente;<sup>42</sup> el *a priori* histórico es un conjunto de condiciones que permiten descubrir al discurso en la medida en que éste tiene una historia específica y singular que no es ajena al tiempo, historia que se transforma y que se puede delimitar; el mismo *a priori* histórico es transformable según las transformaciones sufridas por el "archivo", es decir, por el sistema de enunciados que componen al discurso.

Retomando la idea según la cual la arqueología se constituye como la descripción de los discursos en el elemento del archivo, como el análisis que trata de descubrir la dimensión histórica del archivo en el dominio de las instituciones, de los procesos económicos y de las formaciones sociales sobre las cuales se puede articular una formación discursiva,<sup>43</sup> se puede precisar porqué Foucault elimina del análisis arqueológico las consideraciones acerca del sentido, el valor de verdad, la subjetividad y el origen de los enunciados: la arqueología se interesa por el cómo los enunciados existen y el cómo en sus condiciones históricas de aparición, de existencia y de transformación pueden dar lugar a diversos saberes y a la vez producir efectos de verdad. La arqueología no se interesa pues por las formas de conocimiento que puedan generarse, derivarse o estar implícitas en las prácticas discursivas;<sup>44</sup> se dirige a indagar cómo el discurso desde su exterioridad puede producir

42. Cfr. *Ibid.* pp. 216-219.

43. Cfr. *Ibid.* 223- 276, respectivamente.

44. Cfr. *Ibid.* p. 304.

saber al definir las condiciones para poder decir algo acerca de ciertos objetos. Un saber, explica Foucault, como el de la medicina clínica o el de la historia natural es aquello de lo que se puede hablar en un contexto discursivo; es aquello de lo que se puede decir algo según ciertas reglas enunciativas.<sup>45</sup> Un saber se refiere al campo de coordinación y de subordinación de los enunciados en que los conceptos y los objetos aparecen, se definen, se aplican y se transforman; no existe saber sin una práctica discursiva puesto que es ésta la que permite al discurso hablar. En este contexto las prácticas discursivas pueden ser definidas también por el tipo de saber que constituyen, por las posibilidades que establecen para hablar de acuerdo con sus reglas; en este panorama también la verdad se presenta como un efecto, como aquello que se afirma o se niega según las reglas de una práctica discursiva.

En síntesis, emprender el trabajo arqueológico tal como se plantea en *La arqueología del saber* implica buscar las condiciones de una episteme: distinguir y explicar "...el conjunto de relaciones que pueden unir, en una época determinada, las prácticas discursivas que dan lugar a unas figuras epistemológicas, a unas ciencias,<sup>46</sup> (...) La episteme

---

45. Cfr. *Ibid.* p. 306.

46. Cfr. p. 323. Algunas ocasiones en *La arqueología del saber* Foucault se refiere a las ciencias, como si al tomarlas como unidades dadas ya tuvieran sus figuras epistemológicas; se debe aclarar, que en esta obra lo que Foucault designa con la expresión "figuras epistemológicas" son las posibilidades que una formación discursiva, individualizada arqueológicamente, descubre para la producción del saber.

no es una forma de conocimiento o un tipo de racionalidad... es el conjunto de las relaciones que se pueden descubrir, para una época dada, entre las ciencias cuando se las analiza al nivel de las regularidades discursivas."<sup>47</sup> De este modo, mientras el saber es aquello de lo que se puede hablar según una práctica discursiva, la *episteme* de una época constituye el despliegue de las circunstancias en las que no sólo se producen objetos, conceptos, enunciados y estrategias, sino en las que se puede hablar. La arqueología se constituye, en breve, como el análisis discursivo que permite encontrar las condiciones de producción, de existencia y de transformación del saber, o de los saberes, según los mecanismos de orden social e institucional en que se generan.

En relación a las obras anteriores, *La arqueología del saber* constituye un avance significativo en el interés foucaultiano por proveer de un procedimiento para el análisis de las formaciones discursivas; en esta obra se delimita con mayor claridad el camino a seguir en el análisis; pero además, en esta obra también Foucault ha abandonado la inquietud manejada en *Las palabras y las cosas*, acerca de que se puede encontrar la forma general de los saberes de una época, forma que estaría constituida en la medida en que dichos saberes respondieran a un mismo sistema de formación. Una de las ideas no abandonadas en *La arqueología del saber*, es en relación a que la verdad no es asunto de significado o de sentido sino de producción; la verdad es considerada como

47. *Loc. cit.*

efecto discursivo que se produce de acuerdo con ciertas estrategias que encuentran validación institucional.

En relación con obras posteriores a *La arqueología del saber* resulta notable el abandono sin explicación del procedimiento arqueológico como análisis enunciativo; a lo sumo se mantiene la idea de que la arqueología permite describir formaciones discursivas, ni siquiera prácticas discursivas o conjuntos de reglas de formación. Sin embargo Foucault mantiene el interés por argumentar en favor de que tanto los saberes como los juegos de verdad a que éstos pueden dar lugar son asunto de producción discursiva.

En comparación con lo que en reiteradas ocasiones Foucault cuestiona acerca de la historia de las ideas -el análisis en relación al origen y a la continuidad en la historia del pensamiento o la postulación de una subjetividad trascendental- la propuesta arqueológica que aplicada al estudio de la historia de las ideas descubre formaciones discursivas, saberes, figuras epistemológicas y algunas ciencias cobra enorme fuerza analítica; permite descubrir elementos para la comprensión del saber fuera del esquema tradicional que busca la relación entre sujeto y objeto y que finalmente conduce al problema del conocimiento; en lugar de recorrer, diría Foucault refiriéndose al análisis de la historia de las ideas, el eje conciencia-conocimiento-ciencia, en cuyo caso no se puede eliminar la cuestión de la subjetividad, la arqueología recorre el eje práctica

discursiva-saber-ciencia)<sup>48</sup> la arqueología busca los elementos sobre los que se forma una práctica discursiva, descubre la positividad que da lugar a unos saberes y analiza los umbrales de epistemologización y de formalización que en una práctica discursiva y en los saberes que se producen en ésta, dan lugar a la ciencia.

---

48. Cfr. *Ibid.*, pp. 307-309.



## Cuatro

### 4.1

#### El proyecto de la genealogía

"Genealogía quiere decir que realizo el análisis a partir de una cuestión presente", indica Foucault en su artículo "El interés por la verdad" publicado en *Saber y verdad*. Esta afirmación nos conduce a hacer un balance entre los alcances de la arqueología y la disposición foucaultiana de introducir otro procedimiento analítico. El análisis arqueológico había alcanzado en *En las palabras y las cosas* enorme fuerza descriptiva, pero justamente en la descripción de los saberes que se conformarían en torno del hombre, Foucault vuelve a retomar una de sus inquietudes iniciales: la de cómo es posible hablar del saber sin caer en una sujeción antropológica. Ante estas circunstancias el autor introduce el término "genealogía" para referirse a una peculiar manera de análisis, nuevamente de los acontecimientos discursivos tomados en su acontecer histórico, para considerarlos en su singularidad, en sus relaciones de fuerza y en su modo de producción, esto es, fuera de toda referencia al hombre como sujeto de dichos acontecimientos, fuera incluso de supuestos metafísicos.

La "genealogía", término de corte estrictamente nietzscheano,<sup>1</sup> con el que Foucault se va a referir a un tipo

1. La genealogía es presentada por Foucault como la práctica de un análisis histórico que no busca ni el origen de los acontecimientos ni la finalidad de los mismos; su tarea

de análisis histórico considerando la historia como el lugar de emergencia de los acontecimientos, y como el espacio en el que se generan a partir de relaciones complejas de poder diferentes formas de saber, viene a constituir una alternativa en el trabajo foucaultiano para tratar el problema de los saberes y sus relaciones con la verdad.

La práctica de la genealogía implicaba para Foucault el rechazo de un análisis cuyo punto de partida y de desarrollo fuera el "sujeto"; es preciso, indica, desembarazarse de la idea del sujeto, del análisis que intente dar cuenta del proceso histórico considerando al sujeto como eje motriz de la trama. Es necesario también, evitar los temas del origen y del fundamento porque dichos temas llevan implícita la idea de que la historia es una secuencia lineal y progresiva de acontecimientos. El análisis genealógicamente dirigido, explica Foucault, no debe buscar fundamentos, finalidades ni causas, sino considerar los hechos históricos en su singularidad y en sus relaciones con otros. "La genealogía es una tentativa por liberar de la sujeción los saberes históricos."<sup>2</sup>

La genealogía tampoco debe quiar el análisis en busca de significado o de estructuras significantes, de esencia de las cosas o de verdades inmutables, sino considerar los hechos en términos de relaciones de fuerza, de táctica y de

---

indispensable consiste en "...percibir la singularidad de los sucesos, fuera de toda finalidad monótona" y restituirles su carácter de acontecimiento.

2. "Erudición y saberes sujetos" en: *Genealogía del racismo*, p. 24.

desarrollos estratégicos.<sup>3</sup> Cuando Foucault asigna al análisis genealógico el procedimiento por medio de estrategias teóricas, se refiere a lo que él mismo ha llamado "dispositivos". Un dispositivo es la introducción de una estrategia en un campo discursivo con el propósito de indagar en el interior de dicho campo cómo está constituido y cómo en él se generan formas de saber y diferentes juegos de verdad. A lo largo de todo su trabajo Foucault ha empleado diferentes dispositivos; describe, por ejemplo, el dispositivo de la *episteme* afirmando que se trata de un dispositivo teórico; esta afirmación lleva implícita la idea de que el dispositivo de la *episteme* fue introducido exclusivamente en formaciones discursivas, más no en prácticas sociales. Otros dispositivos son el del *examen* o el de la *sexualidad*; del primero afirma que se trata de una estrategia para poder analizar las relaciones de fuerza, la configuración y ejercicio del poder y la constitución de los saberes en las prácticas sociales de las actuales sociedades disciplinarias, mientras el segundo se caracteriza como un dispositivo plural destinado a indagar cómo se han configurado diversos saberes sobre el cuerpo humano. Otros dispositivos empleados por Foucault en diferentes investigaciones son el de la *guerra* y el de la *indagación*.

Al evitar el análisis en torno del origen, de los fines, de las causas, del significado o de estructuras

---

3. Cfr. "Verdad y poder" en: *Microfísica del poder*. pp. 179-179.

significantes, lo que queda al genealogista es emprenderlo a partir de la introducción de estrategias en los órdenes discursivos o en las prácticas sociales sobre los cuales va a operar. De este modo la genealogía permite a Foucault hablar acerca del saber y de la verdad desde otro ángulo; ya no como en el caso de la arqueología, a partir de las reglas de formación y de las condiciones empíricas de posibilidad, sino desde las estrategias que se introduzcan en un campo discursivo para su correspondiente análisis.

La introducción de la genealogía como procedimiento analítico lleva implícitas algunas hipótesis que a partir de *El orden del discurso*, *La verdad y las formas jurídicas* y *Vigilar y castigar*, conducirían el desarrollo del trabajo foucaultiano; estas hipótesis se refieren a la producción y distribución de los saberes y de la verdad. Así como en *La verdad y las formas jurídicas* Foucault propone averiguar "...cómo se forman dominios de saber a partir de prácticas sociales",<sup>4</sup> más preciso aún, cómo en el siglo XIX se constituyó un saber sobre el hombre, saber que nació de las prácticas sociales de control y vigilancia, en *El orden del discurso* plantea la hipótesis según la cual "...en toda sociedad la producción del discurso está a la vez controlada, seleccionada y redistribuida con un cierto número de procedimientos que tienen por función conjurar los poderes y peligros, dominar el acontecimiento aleatorio y esquivar su

---

4. *La verdad y las formas jurídicas*, p. 16.

pesada y temible materialidad."<sup>5</sup> La inquietud en *Vigilar y castigar* se dirige a explicar cómo en la conformación y el ejercicio del poder en las sociedades disciplinarias se genera un tipo de saber sobre los individuos, saber que puede aclararse a partir de un dispositivo, el del examen, que anuda las relaciones entre poder y saber. "La superposición de las relaciones de poder y de las relaciones de saber adquiere en el examen toda su notoriedad visible."<sup>6</sup>

El problema de la verdad no queda lejano de estos planteamientos: podemos suponer, siguiendo las hipótesis de Foucault, que de la manera en que puede analizar la constitución de diferentes saberes, surgen también modos de comprender la verdad al interior de los mismos, y modos de subjetivación. En este contexto Foucault caracteriza su trabajo como un ejercicio en el que "...se ventila saber en qué medida el trabajo de pensar su propia historia puede liberar al pensamiento de lo que piensa en silencio y permitirle pensar de otro modo."<sup>7</sup>

Constitución del discurso, formas de saber, juegos de verdad y modos de subjetivación son algunas de las cuestiones que permanecerán a lo largo del discurso foucaultiano en el que intenta explicar los mecanismos en los que se genera el poder en las actuales sociedades disciplinarias y las relaciones que éste guarda con el saber. A estas cuestiones se dirige el análisis genealógico; en este contexto también

5. *El orden del discurso*, p. 11.

6. *Vigilar y castigar*, p. 189.

7. *El uso de los placeres*, p. 12.

Foucault intentará investigar cómo se generan juegos de verdad sin referencia a una sujeción antropológica, y cómo se puede hablar del saber sin remitir el problema a los planteamientos en que habían caído las ciencias humanas.

Hemos de advertir que en esta línea de investigación la arqueología resulta insuficiente porque ya no se trata sólo de encontrar las reglas de formación que permitan la delimitación discursiva, sino de explicar cómo operan esos juegos estratégicos desde los cuales se observa algo a lo que se puede llamar verdad. De hecho el propio Foucault afirma, refiriéndose al objetivo de su trabajo, sus intentos por "...trazar una historia de las diferentes maneras en las que, en nuestra cultura, los hombres han desarrollado un saber acerca de sí mismos(...) El punto central no consiste en aceptar este saber como un valor dado, sino en analizar estas llamadas ciencias como juegos de verdad' específicos, relacionados con técnicas específicas que los hombres utilizan para entenderse a sí mismos."<sup>8</sup> El proyecto de la genealogía perfila la inquietud foucaultiana acerca de cómo es posible decir algo acerca de la verdad, considerando que esta no es más que construcción por una parte institucional y por otra parte teórica.

---

8. *Tecnologías del yo*, pp. 47-48.

## 4.2

### Un ejemplo de práctica de la genealogía: el examen como dispositivo

Analizaremos ahora cómo funcionó uno de los dispositivos teóricos que Foucault introdujo al indagar sobre el funcionamiento y ejercicio del poder, así como sobre la configuración del saber en las sociedades contemporáneas occidentales a las que denominó sociedades disciplinarias, e incluso, sociedades del examen.

Retomando el propósito de explicar cómo en estas sociedades se ha generado un saber sobre los individuos a través del ejercicio del poder que opera sobre ellos, Foucault parte del análisis de la utopía Benthamiana del *panóptico*: J. Bentham diseñó el proyecto arquitectónico de una construcción circular (el *panóptico*) con un número determinado de divisiones, en cuyo centro se alzaba una torre desde la cual un individuo podía vigilar, sin ser visto, el comportamiento de los individuos ubicados en el interior de las divisiones. Bentham pensó que su proyecto podía utilizarse como recurso funcional para distintas instituciones: escuela, hospital, fábrica, prisión, pues el niño aprendiendo a escribir, el obrero trabajando o el preso corrijiendo su comportamiento, según los objetivos de la institución de que lo retomara, podían ser vigilados desde la centralidad. La funcionalidad del proyecto se apoyaba en la relación que surgía entre el vigilante y los individuos

encerrados, ya que éstos, al saberse observados y por temor a ser sorprendidos en incumplimiento, se hallaban obligados a cumplir las tareas asignadas, mientras el vigilante ejercía sobre ellos el poder indirecto de la observación.

Foucault ubica el nacimiento de las sociedades disciplinarias en la práctica institucional de la disciplina: en el ejercicio del poder en las instituciones a través de la vigilancia y el control de los individuos; argumenta que estas instituciones nacieron de la puesta en marcha del proyecto del *panóptico*; cita, entre otros ejemplos, el caso de una fábrica de la región del Ródano en la que vivían 400 obreras cuya rutina diaria era a las cinco de la mañana haber terminado el aseo personal y tomado el desayuno para comenzar una jornada de trabajo que terminaba hasta las ocho de la noche, con un intervalo de una hora para comer; las mujeres vivían allí a cambio de una gratificación que solamente recibían al finalizar el año, era una especie de fábrica prisión en la que el poder no se ejercía directamente reprimiendo, sino a través de la disciplina ordenando el trabajo y cuidando su desarrollo. Narra también el proyecto de diversos hospitales europeos, posteriores al *Hôtel Dieu*, pensados no sólo con el propósito de curar al enfermo sino de vigilar tanto su recuperación como la práctica del médico que lo atendía.

La práctica disciplinaria apoyada en el proyecto del *panóptico* producía en el individuo observado un estado consciente de permanente visibilidad que, a la vez



garantizaba el funcionamiento automático del poder y la producción de sujetos útiles gracias a que sus mecanismos de observación permitían la penetración en el comportamiento de los hombres.

Con el *panoptismo* se inventó también la disciplina, pues mediante la puesta en práctica de sus objetivos, vigilar y corregir, se podía curar a los enfermos, instruir a los escolares, vigilar a los obreros, hacer trabajar a los mendigos.\* Foucault no identifica la disciplina con una institución específica; la considera como una forma peculiar de poder en la que se reúnen una serie de instrumentos, de técnicas y de procedimientos adoptados por las instituciones que la practican. El efecto de la disciplina no va a ser la aplicación directa de la fuerza sino el desarrollo de algunos procedimientos elementales en el ejercicio del poder. Las disciplinas, que implicaban toda una forma de saber sobre los individuos, encaminaron el desarrollo de una forma de economía y de administración en la medida en que tenían por objetivos la producción de sujetos útiles. "Se puede, pues, hablar en total de la formación de una sociedad disciplinaria en este movimiento que va de las disciplinas cerradas, especie de "cuarentena social", hasta el mecanismo indefinidamente generalizable del 'panóptico'"<sup>10</sup>

Sin embargo, la institución que con mayor interés acojió el panorama del *panóptico* fue la prisión: durante el

---

9. Cfr. *Vigilar y castigar*, pp. 204-209.

10. *Op. cit.* p. 219.

siglo XIX, explica Foucault, la reforma y organización del sistema penal en los diferentes países de Europa se desarrollan en función del esquema y objetivos del *panóptico*.<sup>11</sup> Sin entrar en detalle podemos mencionar algunas transformaciones a nivel teórico y otras a nivel práctico que Foucault cita en relación a los sistemas penales.

La reelaboración de la ley penal a cargo de Beccaria, Bentham, y Brissot, a quienes se debe la redacción de los dos primeros códigos penales de la época revolucionaria francesa, y de Rousseau, quien encontraba en el Contrato social el espacio en el que se reunía el control de todas las posibilidades de actuación de los individuos, considera tres principios fundamentales. En primer lugar la definición del crimen a partir de una ley civil; esto quiere decir que el crimen o la infracción no tiene su origen en una falta moral o religiosa sino en una ley civil, establecida por el poder político. En segundo lugar la ley penal debe representar lo que es útil para la sociedad. El tercer principio se dirige a una definición clara del crimen: el crimen es un daño o perturbación a la ley y por lo tanto a la sociedad; por consiguiente hay una nueva definición del criminal: éste es aquel que daña a la sociedad. En este contexto la ley penal y con ello el castigo deben estar abocados a la reparación del daño social. En estas mismas circunstancias aparecen cuatro formas posibles de castigo: la deportación,

---

11. Cfr. *La verdad y las formas jurídicas*. (Cuarta conferencia). pp. 91-92.

la exclusión, la reparación del daño social a través del trabajo forzado y prevenir que el daño pueda volver a cometerse por el mismo individuo. Estas formas de castigo constituyen los proyectos penales e incluso algunos decretos adoptados por las asambleas. Sin embargo hacia 1820 el sistema penal adoptado por las sociedades industriales en formación se va alejando de estos proyectos: la deportación y la exclusión desaparecieron rápidamente, el trabajo forzado quedó como una pena apenas simbólica y los intentos por evitar que el inculcado cometiera nuevamente el delito también desaparecieron.

Estos proyectos fueron sustituidos por una forma muy curiosa de castigo: la prisión. "...apenas mencionada por Beccaria y que Brissot trataba de manera muy general. La prisión surge (al iniciar el siglo XIX) como una institución casi sin justificación teórica. Lo que considera ahora la teoría penal, es que el control de los individuos no puede estar en manos de un solo poder, sino a cargo de una serie de poderes laterales como la policía y una serie de instituciones de corrección y vigilancia"<sup>12</sup> Se trata de que esta red de poder no judicial funcione no para castigar, sino para corregir las virtualidades de los hombres.

Por lo anterior, resulta evidente la importancia y adopción que el sistema penitenciario hace del esquema del panoptico como institución disciplinaria. "El panoptismo es una forma de saber que se apoya ya no sobre una indagación

12. *Op. cit.* p. 98.

sino sobre algo totalmente diferente que yo llamaría examen (...) un nuevo saber totalmente diferente, un saber de vigilancia, de examen, organizado alrededor de la norma por el control de los individuos durante toda su existencia."<sup>13</sup>

A pesar de la importancia que casi sin justificación las sociedades disciplinarias asignan al esquema del *panóptico*, pues lo adoptaron como institución de corrección para garantizar la funcionalidad del poder, Foucault resalta la *desadecuación* entre la teoría penal y la práctica carcelaria. Resulta que la prisión, lejos de cumplir el propósito de corregir la conducta de los individuos para transformarlos en sujetos útiles, se convierte en una institución sumamente policial que genera corrupción y delincuencia.

---

13. *Ibid.* pp. 99-100. Foucault analiza en detalle cómo en Inglaterra y Francia se fueron formando algunas sociedades apoyadas en los mecanismos del control y la vigilancia. En Inglaterra, por ejemplo, proliferaron algunos grupos sociales religiosos como los metodistas, a quienes se sometía los casos de desorden como el alcoholismo y adulterio, o los cuaqueros, que también desempeñaban la función de vigilancia y asistencia en su comunidad. Pero surgieron otros grupos no religiosos: hacia 1692 se fundó la "Sociedad para la Reforma de las Maneras" cuya función, corregir el comportamiento de los individuos, se hizo extensiva hasta finalizar el siglo XVIII; incluso los primeros grupos de autodefensa paramilitar tuvieron su origen sobre los propósitos de una vigilancia permanente sobre los enormes movimientos políticos y sociales. En Francia, a pesar de la permanencia de la Monarquía absoluta en la que nació la *lettre-de-cachet*, orden dictada por el Rey a título personal dirigida a un individuo o grupo para obligarlo a hacer algo, se desarrolló un sistema penal guiado por los objetivos de la vigilancia. Muy pronto, quien obtenía una *lettre-de-cachet*, que en principio permitía resolver conflictos laborales, morales y religiosos, era enviado a prisión para ser observado por tiempo indefinido hasta analizar y definir la gravedad de su falta.

Al introducir el dispositivo del examen como estrategia de análisis, esto quiere decir, al analizar las sociedades como espacios institucionales en los que se ejerce el poder a través de la vigilancia y la disciplina, Foucault comprueba su sospecha de que el poder, como totalidad metafísica no existe; lo que hay, diría, son complejas relaciones de poder, de un poder que no se posee como cualidad, sino que se ejerce sobre los individuos para intentar controlarlos, y que estas relaciones de poder no se generan solamente en el sistema penal sino en diversas instituciones que conforman la sociedad.

Foucault explica en su investigación sobre la conformación y operatividad del poder, que éste, no existe como una cosa sino como un complejo de fuerzas que se ejercen sobre los individuos; no opera sobre ellos reprimiendo abiertamente sus libertades, sino vigilando sus actos, corrigiendo y normalizando su conducta; tampoco existe como una cualidad del soberano que ha de ser ejercida sobre los individuos. Continúa con la afirmación de que la operatividad del poder disciplinario se ha logrado porque no se apoya en la censura y la represión sino en la producción de individuos útiles a la sociedad. Sin duda el éxito del poder disciplinario se debe al uso de instrumentos que combinan la inspección jerarquizada y la sanción normalizadora con un procedimiento análogo: el examen. "En él vienen a unirse la ceremonia del poder y la forma de la experiencia, el despliegue de la fuerza y el establecimiento de la verdad.

(...) "El examen lleva consigo todo un mecanismo que une a cierta forma de ejercicio del poder cierto tipo de formación de saber."<sup>14</sup>

La genealogía muestra que el poder carece de una existencia como totalidad; lo muestra sólo como relaciones de fuerza vinculadas a ciertas formas de saber sobre cómo dirigir la conducta de los individuos; de este modo la verdad queda sujeta a esa manera peculiar de entender el binomio saber-poder a partir del análisis de las sociedades contemporáneas como sociedades del examen. Resulta que las instituciones que adoptaron el esquema de la vigilancia desarrollaron también formas de verdad derivadas desde luego de los saberes generados en torno a la disciplina y la corrección de los individuos. Foucault detectó también la inoperatividad del esquema del saber y el poder disciplinarios; lo aclara cuando afirma que lejos de producir sujetos útiles el sistema carcelario generaba delincuentes, pero que, no obstante la institución lo abrazó bajo la convicción de la funcionalidad y operatividad del poder.

---

14. *Vigilar y castigar*, p. 192.

## Cinco

### 5.1

#### Algunas conclusiones en relación al tratamiento foucaultiano de los saberes y la verdad

A. Las primeras construcciones teóricas presentadas por Foucault, todas en relación al discurso sobre la locura, vienen a reafirmar su sospecha de que los saberes se generan institucionalmente a partir de prácticas sociales. En *Historia de la locura en la época clásica* el autor presentó la formación de diversos discursos que hacían de la locura en ocasiones una especie de sabiduría misteriosa inalcanzable al sentido común, otras veces un mal social, y otras una enfermedad mental. En esta obra Foucault presentó las discontinuidades que dieron lugar a diversos saberes sobre la locura. Sin embargo, quizá porque a diferencia del análisis del saber médico en este caso el periodo estudiado fue mucho más prolongado, las prácticas institucionales -como la del encierro- en ocasiones aparecen como la solución para combatir la locura más que como el espacio de emergencia de un saber sobre ese punto de referencia que significaba el personaje del loco. No obstante, en relación al análisis histórico que Foucault emprendió sobre la formación de los saberes en torno a la locura, se perfilan ya algunas afirmaciones que el autor suscribiría en otras investigaciones, tales como la discontinuidad en el orden del

saber, y la verdad como algo que se construye en lugar de algo que se descubre.

B. La siguiente gran construcción discursiva que Foucault llegó a explicar con bastante precisión con ayuda de su "arqueología de la mirada médica", y al margen de la idea de la continuidad en relación al racionalismo, es aquella que presentó en *El nacimiento de la clínica*, y que denota tanto lo que en esa obra el autor llamaba "mutación arqueológica", como la positividad de la cual emergieron los saberes sobre la enfermedad y la curación.

La secuencia -discontinuidad, saber médico, discontinuidad- que Foucault presenta en la obra mencionada, le sirve para explicar el paso del saber sobre las enfermedades a partir del esquema de la taxonomía al discurso que se genera con base en la observación y la experimentación sobre cadáveres, discurso que a la vez habiendo agotado sus posibilidades de verdad ubica la nueva positividad en la experimentación sobre el cuerpo enfermo.

Foucault encontró que el discurso anatómico-clínico de la tercera mitad del siglo XVIII y principios del XIX era portador de un saber sobre los órganos, las membranas y los tejidos; de este modo explica la consideración de Morgagni, quien pensaba que las diferentes figuras bajo la superficie del cuerpo mostraban la especificidad de la enfermedad, o la opinión de Bichat, quien sostenía que la forma y el volumen de los tejidos mostraban la naturaleza de la enfermedad. La



arqueología de la mirada médica mostró concluida la positividad del discurso anatómico-clínico cuando se encontraron límites al saber generado en torno de la experimentación sobre cadáveres; las causas de enfermedades como las fiebres, explica Foucault, que no pudieron decifrarse mediante la mirada médica, comienzan a buscarse partiendo de la observación de los síntomas del cuerpo vivo; con ello nació la nueva positividad del saber médico, y con ello también la verdad va a adquirir un rumbo diferente conforme la práctica médica, que Foucault describe como práctica social, se va transformando.

C. Dos cuestiones deben ser aclaradas antes de emitir alguna conclusión sobre el trabajo arqueológico. En primer lugar, los órdenes discursivos presentados en *Las palabras y las cosas* fueron analizados pensando en poner en práctica una arqueología del saber. Cuando Foucault comenzó a escribir esta obra pensaba que podía encontrar las condiciones históricas de un espacio general de saber, y que por ello los saberes emergentes de dicho espacio responderían a las mismas reglas de formación, reglas que la arqueología debía descubrir. En segundo lugar, aún cuando en algún momento en la primera parte de la obra citada Foucault pensaba que se podía describir la forma general de los saberes de una época, al concluir la obra abandona en su totalidad esta idea, dejando abiertas varias cuestiones que la arqueología no pudo resolver, y que motivaron en Foucault el ensayo de una manera

distinta de proceder en su análisis en torno a las posibilidades de los saberes y de la verdad, a la cual tituló genealogía.

D. Cuando Foucault trataba de encontrar las condiciones de formación de la *episteme*, en lo que él llamó clasicismo, para definir la forma general del saber de ese período, pensaba que la arqueología, entendida como procedimiento analítico y a la vez descriptivo, sería el camino adecuado para explicar las reglas de formación, las discontinuidades y el *a priori* histórico de los saberes reunidos bajo dicha forma general; en este sentido el dispositivo arqueológico que significó la "*episteme*" -recuérdese que esta noción designaba en los escritos foucaultianos el despliegue de diversos saberes- se convirtió en el punto de referencia oblicuo de la arqueología. Por ello en *Las palabras y las cosas* Foucault afirma que la *episteme* clásica estuvo configurada por los saberes sobre el lenguaje, las riquezas y los seres vivos, y que si estos se podían describir de acuerdo con una forma general era porque se configuraban siguiendo un esquema común, el de la representación, que simultáneamente estaba orientado por el anhelo de clasificar las cosas y establecer un orden sobre ellas. Todo lo que se podía decir acerca del lenguaje, de los seres vivos y de las riquezas estaba guiado por la inquietud de cómo representar aquello de lo que se hablaba y cómo a partir de la representación de las cosas era posible clasificarlas para poder ordenarlas.

La discontinuidad que motivó en Foucault la convicción de que en la constitución de los saberes muchas veces interviene el azar y que estos no necesariamente responden a reglas generales, esta discontinuidad que se da entre los saberes del clasicismo y los que empezaron a surgir durante el siglo XIX, lo conducen a abandonar inquietud por buscar la forma general del saber de una época. Y es que, como afirmaba, buena parte de los nuevos órdenes discursivos se fincan sobre la naciente idea del hombre; saberes como los de la psicología, el psicoanálisis, la sociología y todos aquellos procedentes de los órdenes discursivos denominados ciencias humanas porque tienen en común el hecho de centrar la reflexión desde diversos ángulos sobre el hombre, no pueden compartir el mismo espacio en el que la arqueología, tratando de definir la *episteme* del siglo XIX y principios del XX, coloca los saberes de otros órdenes como los de la lingüística, la biología y la economía. Y no pueden compartir dicho espacio porque empleando en apariencia las mismas nociones -"la vida", "el hombre"- es diferente el sentido de la vida o del hombre según se hable desde el orden de la biología que hace referencia a la vida en términos de función orgánica, o desde el orden de la psicología en el que dicha noción se utiliza para designar modos de vivir. Lo que Foucault explica en relación a este desfase que las ciencias humanas presentan con respecto al resto de las ciencias de la *episteme* moderna, es que se debe a que el orden de las ciencias humanas no ha logrado establecer conceptos propios.

sino que los ha retomado de otros órdenes discursivos y en el momento de aplicarlos a ese objeto tan ambiguo que constituye el ser humano hay una desadecuación entre el hombre como ser vivo y el hombre como ser que dotado de conciencia y libertad se ve envuelto en las determinaciones acerca de cómo vivir.

En opinión de Foucault esta desadecuación responde a dos cuestiones. La primera consiste en que las ciencias humanas se han configurado tomando en préstamo para constituirse como órdenes de saber conceptos de otras ciencias, y en segundo lugar han nacido como consecuencia de la disciplinarización e institucionalización del saber. Este desfase entre los saberes convence a Foucault de la dificultad para hablar de ellos intentando definir su forma general: en todo caso la *episteme* de la modernidad comparte con la *episteme* clásica el simple hecho de tratarse del despliegue de diversos saberes, pero no la idea inicialmente defendida por Foucault de que la forma de dichos saberes puede comprenderse descubriendo el *a priori* histórico del que proceden.

E. La precisión con la que Foucault aborda el tema de la arqueología en *La arqueología del saber* lo conduce a esbozar en detalle los alcances y las limitaciones de su propuesta metodológica. Efectivamente la arqueología abre posibilidades para el análisis -en diversos ámbitos de la historia del pensamiento- realizado al margen de consideraciones metafísicas, del problema tradicional acerca del conocimiento

y de la consideración acerca de la subjetividad; en este sentido contribuye con aportes significativos para la comprensión, como diría Foucault, de la historia de la verdad. Pero la arqueología también designa límites: como propuesta metodológica y a pesar de las explicaciones en relación a los enunciados como base de toda práctica discursiva, su función analítica y explicativa se limita a las condiciones de exterioridad, de existencia; elimina todo aspecto relacionado con la subjetividad, el sentido o el significado de las prácticas discursivas. Sin embargo la demarcación de estos límites no debe verse como falla de la propuesta arqueológica: responde a uno de los objetivos que Foucault planteaba cuando se proponía proveer de elementos para la comprensión de la historia de la verdad al margen de la consideración del sujeto. De este modo, en una práctica discursiva, en los saberes que puede generar y en las ciencias a las que éstos pueden dar lugar, el sujeto desaparece como sujeto de saber y juega el papel sencillo de adquirir una posición: la posición que puede obtener en una práctica discursiva para poder hablar.

F. Distante de la manera de entender la verdad en la tradición racionalista occidental, Foucault también se aleja de la posición del humanismo que centraba la reflexión en la idea del hombre y que intentaba comprender la verdad desde ámbitos muy ambiguos en relación al ser humano. Guiado por la doble ruptura que el pensamiento de Nietzsche implicó en la

historia de la filosofía occidental, primero en relación al problema del conocimiento y después en lo que se refiere a la idea del hombre, Foucault introdujo el análisis genealógico con el propósito de ensayar nuevos caminos que permitieran hablar de la verdad. La genealogía, lejos de los temas del origen, fundamentos y continuidades en la historia del pensamiento, contribuye a proporcionar elementos teóricos para observar desde ángulos diversos, que por supuesto no son los del conocimiento ni los del humanismo, la constitución de la verdad; bien lo muestra Foucault cuando introduce el dispositivo del examen en los órdenes generados en las diversas instituciones procedentes de la sociedad disciplinaria; resulta que las sociedades contemporáneas, vistas en términos de Foucault como sociedades del examen, instauradas bajo el orden y poder institucionales han generado discursividades cuyos efectos de verdad no radican en el individuo o en alguna institución específica, sino en el cumplimiento y operatividad de los objetivos de dichas discursividades. Las sociedades disciplinarias, caracterizadas por el anhelo de formar individuos útiles para el desarrollo y control social, generaron a partir del ejercicio indirecto del poder a través de las instituciones todo un saber en torno de la disciplina y simultáneamente en torno del poder. Vistas como sociedades del examen, en ellas el poder había dejado de considerarse en términos de castigo, represión y censura, para pasar a ser analizado y comprendido como una serie compleja de relaciones de saber, vigilancia y

disciplina; en ellas también la verdad se constituye como efecto de las discursividades institucionales.

## 5.2

### El problema de la teoría

La cantidad de problematizaciones descritas en los trabajos de Foucault muestran que la gama de posibilidades discursivas no puede ser sino enorme, y que cualquier discurso es producto de una pluralidad de factores que pueden delimitarse según los recursos teóricos utilizados en la problematización. De esta afirmación da cuenta, por ejemplo, la reflexión cuyo resultado hace de las sociedades occidentales contemporáneas el espacio de nacimiento de las ciencias humanas, ciencias que, en opinión de Foucault, surgieron de la práctica y operatividad de la vigilancia; análogamente las formaciones que dieron lugar a los diferentes saberes apoyados en la teoría de la representación, se delimitan en torno de los planteamientos de la *episteme* clásica, y el discurso anatomo clínico de la medicina de finales del siglo XVIII fue descrito gracias a la importancia que se asignó a lo que Foucault llamó la "mirada médica".

La idea que Foucault suscribe a lo largo de la mayoría de sus escritos, esta idea según la cual los saberes y sus correspondientes efectos de verdad se generan

institucionalmente, delimita con exactitud dos aspectos en relación al saber.

Primero, cuando Foucault sostiene que los saberes son construcciones discursivas procedentes de ámbitos institucionales, se refiere a todo aquello que se puede decir y se dice en torno de algo, ya sea del lenguaje, del sujeto, de la conciencia o de cualquier cosa, y que por el modo de decirlo emite ciertos efectos de verdad. En este sentido en la configuración de los saberes intervienen múltiples factores que la arqueología intentó describir bajo la delimitación del *a priori* histórico y la genealogía explicaba tratando de encontrar la formación de las relaciones entre saber y poder. Por esta razón los saberes no pueden comprenderse como construcciones de algún individuo o grupo social sino como formas de expresión institucional. De este modo puedo afirmar que Foucault ha logrado sus objetivos de dar una explicación en torno de los saberes sin remitirlos a las ideas del racionalismo en relación a la totalidad, la continuidad y el progreso, y sin caer en alguna sujeción antropológica: de acuerdo con los análisis de Foucault, el sujeto es simplemente alguien que toma una posición en el discurso sin que ello le otorque un papel primordial.

Segundo, Cuando Foucault sostiene que se puede hablar de los saberes con la ayuda de ciertas estrategias teóricas que el filósofo, historiador o investigador de algún campo introduce en algún campo discursivo, está defendiendo la idea de que quien va a indagar cómo se han constituido los saberes



y cómo éstos han dado lugar a ciertas formas de verdad, desempeña un papel de intrusión. El propio Foucault ha jugado este rol de introducirse en los diversos ámbitos discursivos que ya he explicado; por ejemplo, cuando introduce el dispositivo del examen en los discursos que circulan en las sociedades disciplinarias y sustentan su funcionamiento, parecería que él, como investigador, está fuera de dicho ámbito sólo analizando y describiendo objetivamente: como teórico que abre un camino para poder reconstruir los saberes que se generan en las sociedades disciplinarias Foucault estaría fuera de la discursividad institucional sólo desempeñando el papel de observador. Sin embargo al introducirse en el espacio del cual los saberes proceden, él mismo pasa a formar parte del orden discursivo en el que se ha involucrado.

Pienso que la tarea que Foucault asigna a la filosofía, esta labor de problematizar sobre cuestiones de actualidad para la propia filosofía, sigue vigente en la medida en que los campos de problematización y los caminos para problematizar se tornan inabarcables; el propio Foucault nunca presentó la arqueología y la genealogía como procedimientos exclusivos, ni los órdenes sobre los cuales las aplicó fueron presentados como únicos para una filosofía que tenía por objetivo operar sobre fragmentos de historia para descubrir cómo se generaba la verdad.

Al margen del racionalismo y del humanismo a Foucault tampoco se le puede considerar en una posición extrema en la

todos sus elementos teóricos y resultados desenvoquen en anarquía. Creo que una gran cualidad del trabajo foucaultiano consiste precisamente en poder analizar las formaciones discursivas reuniendo y explicando sus causas históricas específicas, sus procedimientos y los puntos de conexión y referencia que las conducen por ciertas discontinuidades y desfases motivando reordenaciones y cambios.

La función básica del trabajo arqueológico y genealógico, esta labor de introducir estrategias teóricas en algún orden discursivo, no conduce en modo alguno a un relativismo insalvable acerca del saber y la verdad; y no conduce a un relativismo porque en primer lugar, si bien Foucault no está de acuerdo con la idea de que la verdad sea algo que se da en sí misma, en cuyo caso la verdad sería universal, tampoco considera pertinente desarrollar teorías acerca de la verdad, en cuyo caso los teóricos argumentarían en favor de que la suya es la más acertada y como consecuencia se caería en un relativismo referente a las teorías de la verdad. Foucault ha sido muy cuidadoso cuando explica que su intención es proporcionar elementos para poder hablar de la verdad, más no para desarrollar una teoría sobre ella. En segundo lugar, lo que Foucault afirma acerca de la verdad es que ésta depende de ciertos procedimientos de control y poder institucional, y que a lo sumo el investigador con ayuda desde luego de sus estrategias teóricas puede descubrir y explicar cómo se ha generado la

verdad en algún espacio, lo cual no quiere decir que dicho investigador tenga una teoría sobre la verdad.

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

Blanchot, Dominique.

*Michel Foucault tal y como yo lo imagino.*

Valencia: Pre-Textos, 1988. 71 pp.

Deleuze, Gilles.

*Foucault.* México: Paidós, 1987. 170 pp.

Dreyfus, H.L. y Rabinow, P.

*Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica.* México: Universidad Nacional

Autónoma de México, 1988. 244 pp.

Foucault, Michel.

*El discurso del poder.* México: Folios, 1983.

245 pp. (Presentación y selección: Oscar Terán)

*El nacimiento de la clínica.* México: Siglo XXI, 1986. 293 pp.

*El orden del discurso.* México: Tusquets Editores, 1970. 64 pp.

*Genealogía del racismo. De la guerra de las razas al racismo del Estado.* Madrid: La piqueta, 1992.

282 pp.

*Historia de la locura en época clásica.* México: Fondo de Cultura Económica, 1982. V. 1. 575 pp.

V. 2. 411 pp.

*Historia de la sexualidad.*

1. *La voluntad de saber.* México: Siglo XXI, 1985.

194 pp.

2. *El uso de los placeres*. México: Siglo XXI, 1986. 238 pp.

3. *La inquietud de sí*. México: Siglo XXI, 1987. 232 pp.

*La arqueología del saber*. México: Siglo XXI, 1984. 355 pp.

*La verdad y las formas jurídicas*. México: Gedisa, 1983. 174 pp.

*La vida de los hombres infames*. Madrid: La piqueta, 1990. 317 pp.

*Las palabras y las cosas*. México: Siglo XXI, 1988. 375 pp.

*Microfísica del poder*. Madrid: La Piqueta, 1980. 189 pp.

*¿Qué es un autor?*. México: Universidad Autónoma de Tlaxcala, 1985. 59 pp.

*Résumé des cours, 1970-1972*. Julliard: Paris, 1989. 171 pp.

*Saber y verdad*. Madrid: La Piqueta, 1985. 242 pp.

*Tecnologías del yo*. Barcelona: Paidós, 1990. 150 pp.

*Un diálogo sobre el poder*. Madrid: Alianza Editorial, 1981. 164 pp.

*Vigilar y castigar*. México: Siglo XXI, 1985. 314 pp.

Kant, Emmanuel.

"¿Qué es la Ilustración?" en: *Filosofía de la historia*. México: Fondo de Cultura Económica, 1985. 181 pp

Lecourt, Dominique.

*Para una crítica de la epistemología*. México: Siglo XXI, 1987. 119 pp.

Morey, Miquel.

*Lectura de Foucault*. Madrid: Taurus, 1986. 365 pp.

Nietzsche, F.

*Ecce homo*. México: Fontamara, 1992. 125 pp.

*El crepúsculo de los ídolos*. en: Nietzsche, Friedrich. *Obras inmortales*. Tomo III. Barcelona: Ediciones Teorema, 1985.

*La gaya ciencia*. en: Nietzsche, Friedrich. *Obras inmortales*. Tomo II. Barcelona: Ediciones Teorema, 1985.

Rorty, Richard.

*Contingencia, ironía, solidaridad*. Paidós: México.

*La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Madrid: Ediciones Cátedra, 1989. 355 pp.

"Solidaridad u objetividad". Conferencia dictada en la Universidad de California, en Berkeley. 1983.

Serrano, Antonio.

"Una historia política de la verdad" en:  
*Herculine Barbin. Llamada Alexina B.* Madrid:  
Editorial Revolución, 1985. 181 pp.

Veyne, Paul.

*Cómo se escribe la historia. Foucault revoluciona  
la historia.* Madrid: Alianza Editorial, 1984.  
238 pp. 35