



Trabajo Terminal de Licenciatura:

“Un análisis de la maquinaria Arqueológica”

Presenta:

José Paredes García
Matrícula: 99325410

Asesor: Dr. Sergio Pérez Cortés.

Lector: Dr. Gustavo Leyva Martínez.

México D. f. 2006

Contenido

Introducción	I
--------------------	---

Capítulo I

Preludio de una Arqueología	1
Vanidad y verdad.....	6
La vanidad antropológica.....	11

Capítulo II

Formaciones Discursivas	
Introducción.....	28
Las cuatro formaciones discursivas.....	34
Formación de objetos.....	40
Formación de las modalidades enunciativas..	44
Formación de los conceptos.....	48
Formación de las estrategias.....	55

Capítulo III

Positividad, <i>a – priori</i> histórico y Saber.....	65
Bibliografía Citada.....	A

A mis amados Padres

A mis seis abuelos:

Domi y Pepe

Carmen y Pepe

Pita y José Luis.

Agadecimientos

A María Teresa la mejor de las madres posibles y a mi Padre Pepe, genio y figura, que les debo el amor y el apoyo incondicional, pero sobre todo la profunda enseñanza de construir mi libertad.

A mis hermanos Lupita Morán y Diego por su fuerte y grande cariño de toda la vida, su impulso y por mis sobrinos.

A la luz de mi vida Dulce Castro por hacer explotar las estrellas y sacarme de las tinieblas.

Al mejor de los compañeros de viaje, hermano del alma, Agustín Galicia quien siempre ha propiciado el crecimiento de quienes le rodean. Por sus palabras que más que poesía, han sido formulas mágicas que abren el enigma más grande de la vida, que es vivirla. Por siempre compartir logros y desventuras y por ayudarme a brincar del otro lado del muro de los lamentos.

A mi otro hermano de sangre Ernesto Aviléz por permitir el intercambio siempre a tiempo que forja un alma sensible. Por su mano siempre extendida.

A mis tíos abuelos Pita Moreno y José Luis Aviléz que más que abrir las puertas de su casa me abrieron las puertas del corazón.

A Socorro y Tere Aviléz que sin importar qué, están siempre dispuestas a la ayuda desinteresada y por su cariño.

A Rosa Aviléz por brindarme su cariño y un techo cuando no había.

A Pablo Aviléz porque siempre que toqué a su puerta la abrió de par en par.

A Lupe Aviléz quien me tomó de la mano para dar mis primeros pasos en esta forma de vida que es la filosofía.

A Carmen Paredes y Jorge Dingler por su constante preocupación y por darme el hogar que algunas veces necesité.

A Isabel García y Gabriel Paredes por ser siempre un ejemplo y su cariño fraterno.

A Tere Paredes y Joaquín Islas siempre amorosos, atentos y dispuestos.

A Enrique Paredes por estar dispuesto siempre a quitarse la camisa.

A mis primitas lindas Caro Dingler y Tere Islas por cuidarme como a un hermano extraviado.

A Rosario García por su amor, su ejemplo y cuidados que hicieron de ella una segunda madre.

A Fernando García por ser siempre el mejor hermano mayor y por cuidarme de mi mismo.

A Benito García y Chui de la Serna por mantener siempre encendida la hoguera de un hogar que me recibió tan cálidamente cuando más lo necesitaba.

A la familia García Echeverría por su cariño y apoyo.

*A mis candelan chañes Dyanna Delgado, Eduardo Zamora, Efraín Zamora, Germán Soto Mayor, Rogelio Archundia y Omar Ocampo, por compartir todas mis locuras, por su fidelidad y apoyo.
Agradecimientos Académicos.*

A mi asesor Dr. Sergio Pérez Cortés que a pesar de haber retado su impaciencia siempre tuvo el atino de la exigencia y por transmitir día a día su pasión por la filosofía.

Al Dr. Javier Sánchez Pozos, quien con su dedicación y humanidad siempre es más que un profesor y un maestro.

A los Dr. Enrique Dussel, Enrique Serrano y Gustavo Leyva por su interés en la educación y sus brillantes lecciones que engendran filósofos.

A Lupita Olivares por ser un modelo de persona por fabricar con amor y servicio amistades y apoyos invaluable.

A Norma Hernández por su amistad, comprensión y apoyo que brinda a todos los estudiantes de la UAM. Por las infinitas correcciones y sugerencias que aportó para que este trabajo fuera posible.

Por último a la Universidad Autónoma Metropolitana que más que ser una casa abierta al tiempo es un hogar abierto al tiempo..

Introducción

¿Qué es la filosofía hoy? ¿Qué hago yo como estudiante de filosofía? Conforme transcurrían mis estudios de filosofía se iban articulando las posibilidades de hacerme estas preguntas. Debo confesar que llegué a la filosofía por azar. Una vez inmiscuido en ella no podía hacer otra cosa. Mi lector se preguntará por qué está siendo sometido a tales confesiones, la respuesta es la siguiente: la primera lectura que hice de Michel Foucault, fue *Vigilar y Castigar*. Para quienes no están familiarizados con el autor es necesario hacer mención que se trata de la primera obra de su periodo genealógico. En ésta obra se expone una concepción nueva de poder en la historia del pensamiento, no entraré en detalles en éste momento pero he de decir que después de leerla me sentí francamente enfadado. La razón de ello fue que me hizo ver que el poder en la sociedad actual puede pensarse como un productor de saber y que éste hecho positivo requiere abandonar la forma de conocimiento que exige una conciencia productora o una conciencia constituyente. También informa que a través de la vigilancia, el poder en la sociedad actual se ha hecho más sutil y más eficaz. Estamos siempre atravesados por él hasta en el más minúsculo y recóndito modo de ser de cualquier individuo. No hay ningún individuo que no esté constituido por esas relaciones de poder, al mismo tiempo no hay sujeto alguno que ostente o sea propietario de ésta forma de poder. Todo poder produce un saber, el cual es efectivo porque se mantienen, se producen y reproducen las relaciones que nos conforman como individuos; al mismo tiempo se producen y se mantienen los discursos que hacen inteligibles las prácticas y el mundo en general. Esto implica perder la confianza de ser un individuo único y especial. Como dije, odié a Foucault por ello. Pero sólo entonces entendí lo que es hacerse verdaderamente la pregunta Kantiana: ¿Quién soy yo? Reconduciéndola por senderos Foucaultianos es preguntar por las condiciones por las que el presente es éste y no otro. Un presente con un orden tan espontáneo como podría ser cualquier otro, tan innecesario y a la vez tan positivo. Quién soy yo y quiénes somos sino la dispersión de las diferencias con nosotros mismos que nos atraviesan. No hay sujeto, no hay sujeto de la historia y sin embargo somos sujetos subjetivados, sujetos sujetados a ciertas determinaciones históricamente determinadas. Foucault invita a perder la subjetividad, en éste sentido, invita a perder el rostro, *Más de uno, como yo sin duda, escriben para perder el rostro*¹.

¹ M. Foucault, *La arqueología del saber*, Siglo XXI, Argentina, 2002, p. 29.

La tradición crítica del pensamiento consiste en que el pensamiento, se piense críticamente a sí mismo, Foucault afirma que pensar críticamente el pensamiento, es buscar pensar de otro modo, es la actitud etnológica de suspender todas las experiencias familiares para poder pensar distinto. Sabiendo esto me fue imposible dejar de leer a Foucault a pesar de mi molestia momentánea, tuve que darle razón en éste punto he iniciar mi propia aventura de perder el rostro. La primer dificultad con la que me enfrenté, fue precisamente el romper con esa forma que dominaba mi insipiente travesía en el pensamiento, algo que trabajé en el primer capítulo y que brotó como necesario en la investigación de la propuesta arqueológica: *La vanidad Antropológica*, la cual intenta romper con esa actitud epistemológica, con ese hábito epistemológico. La arqueología permite no hacer otra epistemología, es a su vez una maquinaria crítica de las condiciones de posibilidad de una epistemología. En el primer capítulo intenté tipificar el antropologismo que inunda nuestras actitudes epistémicas que al mismo tiempo abre la posibilidad de hacer la crítica de la propia teoría del conocimiento, por tanto hacer la labor crítica del pensamiento.

Lo anterior da lugar al segundo capítulo, en el que se trata de responder a las preguntas que plantea una crítica al antropologismo, para ello me avoqué a analizar los primeros pasajes de *La Arqueología del Saber*; que podemos englobar en el título de *Las Formaciones Discursivas*. Éste análisis tiene la finalidad de ubicarnos en el plano arqueológico, que es el plano del discurso. Con las cuatro formaciones discursivas que se analizan en éste capítulo se pretende mostrar una vía para erradicar el antropologismo, no en la búsqueda de una objetividad pura, sino en la búsqueda de las condiciones que conforman nuestra manera de pensar.

El segundo capítulo se complementa con el tercero, que intenta acercarse más a las categorías que se manejan y en las que se sustenta la coherencia de un análisis arqueológico. El tercer capítulo está dedicado a aclarar conceptos como *Positividad*, *A-priori histórico* y *Saber*. Éstas categorías apuntan a la ontología básica de una arqueología. Finalmente en éste capítulo se intenta esbozar dicha ontología.

*¿Qué es la filosofía hoy – quiero decir la actividad filosófica – sino el trabajo crítico del pensamiento sobre sí mismo? ¿Y si no consiste, en vez de legítimar lo que ya se sabe, en emprender el saber, cómo y hasta dónde sería posible pensar distinto?*²

² M. Foucault, *Historia de la sexualidad II*, Siglo XXI, México, 1999, p. 12.

Una vez iniciado en el estudio de este autor no hay vuelta atrás. Modificar las formas de hacer filosofía que se enseñan en la academia y articularlas para seguir el pensamiento Foucaultiano no sólo es la justificación filosófica de este trabajo, sino en tal sentido, éste trabajo fue el esfuerzo de pensar distinto. Me fue necesario escribir de ésta manera la introducción, porque me parece una forma de honestidad intelectual. El seguir una línea filosófica en ésta ocasión se contrapunteó con el compromiso institucional de productividad y el deber de cumplir en un cierto periodo de tiempo. Hubiese sido deshonesto saltar los procesos que me permitieron adjuntarme a ésta línea filosófica y hacerme las preguntas que me hice al principio de ésta introducción. Si extendí los márgenes temporales en la entrega de ésta tesina fue animado por cierta pretensión de honestidad intelectual. Por lo demás éste trabajo habla por sí mismo. Cada lector tendrá que juzgar la importancia de permitirse hacer el esfuerzo de pensar distinto, de arriesgarse en una empresa de trabajo arduo y difícil con el fin de que un producto arrojado no sólo sea institucionalmente válido, sino también filosófica e intelectualmente honesto. Éste trabajo comportó el riesgo de fracasar institucionalmente, puesto que no todo lo productiva que fue la investigación se refleja en él. Por lo menos en éste propósito éste trabajo cumplió su misión. Éste trabajo es una primera escala de un compromiso intelectual más largo que se reflejará en trabajos posteriores.

Capítulo I

Preudio de una Arqueología

Cuando Foucault dice en la *Arqueología del Saber* que lo que ha intentado hacer es renovar una disciplina, *la historia crítica del pensamiento*, nos invita a pensarnos a nosotros mismos como sociedad determinada; desprendiéndonos de los métodos usuales y más convencionales del modo no sólo de hacer historia, sino de hacer filosofía, de ubicarnos en un nuevo espacio: el de la *Arqueología*.

Si pensamos un momento en lo inmediato como sugiere Hegel, pero fijando un punto dentro de los discursos, es inevitable ubicarnos en un tiempo y espacio particular; un momento histórico: el presente. En el prólogo de *La fenomenología del Espíritu*, el autor nos explica que los prólogos son cosa *superflua* e *inadecuada* pues :

“En efecto, la cosa no se reduce a su fin, sino que se halla en su desarrollo, ni el resultado es el todo real, sino que lo es en unión con su devenir; el fin para sí es lo universal carente de vida, del mismo modo que la tendencia es el simple impulso privado todavía de su realidad, y el resultado escueto simplemente el cadáver que la tendencia deja tras sí.”³

Con Michel Foucault podemos tomar estas palabras, pero reconducirlas por otros senderos, lejos de Hegel y aún más, lejos de Marx. Estamos siempre ya hablando desde una comprensión incompleta pero que deviene en una verdad del concepto; que sólo en su desarrollo *develará* una verdad. El cual ocasionalmente dejará de serlo para constituirse en un momento del discurso, en una ruptura o en una continuidad; en un momento de verdad. Es por eso que todo inicio de una investigación o de un simple escrito, si se quiere, es meramente un *preudio*, un juego del ensayo musical del tiempo estancado, sedimentado, que pretende dejar de ser tiempo y dar paso a la verdad; un concepto cerrado; un universal verdadero en su momento discursivo y reanudado en el tiempo, en el indefinido destino delante de su punto final desde su *ser cadáver*.

³ G. W. F. Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, F.C.E., México, 2004, p 8.

Más allá de Marx es hablar no sólo de una materialidad histórica de los procesos de producción. Es retomar los rubros que esgrime el punto histórico del que se habla. Un posicionamiento desde el presente. Una *suspensión del juicio* no fenomenológico, sino etnológico y re-ordenador, esto es: suspender las experiencias familiares. Crítico, en el que no se trata de hacer meras síntesis empobrecedoras, sino ubicar las grietas que el azar permite; las que juegan el papel de condiciones de posibilidad material, montado no sobre sí mismo, sino en las practicas tanto discursivas como no discursivas, *lo incorpóreo material: el discurso y el poder*.

Sólo hablando de nuestras practicas y nuestros saberes relacionados y mediados, es como en primera instancia un prelude puede ubicarnos, no solo en la *problematización* misma, sino también en la perspectiva de la *problemática*. Es decir en la forma de nuestro presente.

No es del todo casual el discurso Foucaultiano, como no es del todo casual el interés por este *autor*. En un tiempo en que una característica de nuestros discursos es exacerbar, entre otras cosas, la individualidad y la constitución del sujeto como objeto del saber con todas sus relaciones que esto implica, tanto a nivel epistémico como a nivel ontológico y metafísico. Asimismo en su nivel social en la forma de poder- saber.

En el transcurso del siglo XX y principios del siglo XXI y como primera instancia, se nos ocurre decir que “el mundo ha cambiado”; y eso es verdad en tanto nivel discursivo, aunque pueda ser que *no haya nada nuevo bajo el sol*. Una de las rupturas discursivas más significantes en tanto al que hacer filosófico y de trascendencia a nivel epistémico, es el abandono al compromiso con la idea de continuidad y progreso. Este ataque ya está mencionado desde Kant, ciertamente contingente, en una verdad de nuestro presente, en el que la historia de la continuidad constituye un ultraje, una violación a ese *Otro*, testigo en el silencio por su *carencia de obra*. Vemos la reflexión Foucaultiana en torno al artículo Kantiano de 1784, “¿Qué es la ilustración?": “En el texto sobre la Aufklärung, la cuestión concierne a la pura actualidad. No busca comprender el presente a partir de una totalidad o de una acabamiento futuro, busca la diferencia. ¿Qué diferencia introduce el hoy con relación al ayer?”⁴ De esta manera se sella el compromiso *crítico* con una *ontología de nosotros mismos*. Como una *aditudo* filosófica en que se destaca un modo de relacionarnos con nuestra actualidad.

Si bien el “progreso tecnológico” medido desde dentro de la cultura occidental puede ser pensado. Aun así, es necesario cuestionarlo nuevamente, ahora desde ámbitos en los que

⁴ M. Foucault, “¿Qué es la ilustración?” en *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales, Vol. III*, Paidós, España, 1999, p. 337.

por cierto impulso o inercia se han ocultado a nuestro pensamiento, en todas aquellas prácticas y saberes que ha guardado el olvido. Saberes que no hablan más en nuestras ciencias si no es por su ausencia. Ausencia provocada por una re-configuración de esos *Juegos de racionalidad* que denominamos modernidad. En las que su historia no importa más y precisamente por la discriminación que supone la noción de *progreso*. Un ocultamiento por el olvido y ciertamente por una vanidad adquirida por la relación del sujeto de conocimiento con la verdad.

Por otra parte, todo el análisis de nuestro sistema de producción nos lo muestra cómo un monstruo autónomo que devora vida y tiempo. Se hacen cada vez más evidentes sus contradicciones por la imposibilidad material de dar justificaciones adecuadas, pertinentes y verdaderas de estas prácticas. Una nueva forma de análisis se hace necesaria, más allá de una crítica al capitalismo, quizá, ubicada en una nueva concepción del poder que no sólo es político, sino conceptual. De tal manera materializado, que el saber se vuelve en él el más inmediato y positivo resultado, en relación también con la producción de verdad. Esta misma en su relación con la vida, en la que un nuevo sentido se revierte justificando las prácticas de poder. Es evidentemente necesario retomar discursos como el pensamiento Hegeliano y Nietzscheano, por supuesto parados sobre el discurso foucaultiano. Quizá esto nos posibilite un pensamiento nuevo en relación con el Estado- Nación y la vida de los ciudadanos, tal vez nos posibilite también la construcción de nuevas *estrategias de creación de libertad*.

En ámbitos de la moral. En un tiempo en el que pisamos el umbral de una moral que ya no está regida por completo de una metafísica religiosa, en especial la cristiana. En relación a esta hemos suplido los valores de su metafísica por valores más adecuados que nos permitan actuar con mayor libertad. Mejor sería decir, con menos conflicto con nuestras propias instituciones y con nuestro sistema de producción y de poder que comienza a dar sus últimos pasos a una dominación global. Esta última intenta subsumir toda alteridad nombrándola, para demarcarla, imponiendo con este gesto un nuevo juego de verdad y un nuevo juego de racionalidad y por supuesto, una nueva forma moral. Esta forma moral lejana a una afinidad natural, trascendental y trascendente en la que la historia nos ha educado. Todas nuestras prácticas (posibilitadas por nuestros saberes sobre genética, física cuántica y tecnologías biológicas) han permitido el principio del derrumbe de esa moral. Esta se profesa a todo nivel, pero en ella nadie cree y desde luego no satisface nuestras apetencias intelectivas. En la práctica son de un corte nihilista y por tanto, ajenos a nuestros discursos. Habrá que interrogarse sobre

los temas anteriormente señalados para la restitución de una normatividad de organización política y quizá de brillo cultural y estético.

Sin querer este acto de subsunción de la alteridad ha hecho entrar, en el juego de la verdad, la multiplicidad cuando no ya la uniformidad. Esto en un sentido de cultura occidental. Multiplicidad que posibilita el discurso que representa una crisis en la idea del “nacionalismo” y la idea de “identidad”. En este discurso, en el que la tensión de un rumbo del sentido hace objeto, cuando no de replanteamiento, quizá tema de olvido y génesis del engaño justificador. Aprovecha todos estos valores para justificar prácticas contrarias a ellos. Es una nueva ruptura que sufrimos y contemplamos desde un existencialismo y la filosofía del lenguaje, desde los análisis económicos de la guerra y la invasión.

Con esto surgen en nuestro discurso los problemas que rodean los temas del multiculturalismo o comunitarismo. En donde los temas de indigenismo, relación cultural y sexualidad resuenan como zumbido en nuestros oídos. Zumbido que viene desde esa *otredad* que resultamos ser todos. Si sumamos a esto nuestra gran pregunta sobre la constitución del sujeto en estos discursos, nos saltan temas de normalidad, normatividad. Es decir, de derecho y verdad.

En nuestras acciones se presenta un caos, una crisis, lo mismo que en nuestras ciencias. El orden de las cosas se tambalea y deja de ser tan evidente. Esta caída de la certeza absoluta, es el rompimiento con el paradigma de una verdad necesaria y universal. Lo cual implica la crítica a la noción de “continuidad”. De algún modo nos sugiere *un retorno de lo mismo*. Un comenzar de nuevo en la crítica de nuestras desgastadas herramientas teóricas, de enfrentar al mundo; la necesidad de volver a crear nuevas herramientas. Lo cual supone un conocimiento profundo, efectivo y positivo del fondo histórico de nuestras ciencias. Crear precisamente nuevas herramientas para desarmar de otro modo la caja que los contiene: el conocimiento histórico. Tal es, pues, la necesidad de una Arqueología y de una Genealogía; quizá no tanto los análisis que sugieren, sino las nuevas preguntas que de esto se derivan.

Sin embargo, aun así no caemos en el desorden absoluto. La cotidianeidad nos proporciona la mágica salida del discurso que sostiene un orden y nos permite enlazar una continuidad aparente desde sus rupturas, como el *hábito de historiador*. Encontramos entonces la forma de saltar de un discurso a otro. Aun siendo anacrónicos. Aun siendo, y está por demás decirlo, contradictorios los discursos entre sí, en su mismo nivel discursivo.

Los fundamentos de nuestras ciencias se desvanecen ante nuestros ojos y recurrimos a la probabilidad, criterios de incertidumbre y nuevamente al ensayo y el error. Nos cuesta trabajo preguntarnos acerca de nuestra racionalidad, pues es cuestionamos sobre nuestros actos constitutivos de saberes positivos y por nuestra relación con la verdad.

Es pues, necesario preguntarnos por la racionalidad, la verdad y el saber, como tema que subyace a los puntos anteriores y los filosóficos por excelencia; principalmente al punto más fuerte, la piedra de toque de una Arqueología y una Genealogía. Es necesario hacer esta pregunta desde “el hoy” que delata por tanto su carga histórica. Habrá entonces que pensar en una *historia crítica del pensamiento* en una *Arqueología*, que ya no en una epistemología, que desenmarañe y desentierre todo aquello que nos ha permitido pensar como pensamos, de actuar como actuamos. Como se ve es preguntarnos por las condiciones de posibilidad del hoy y quizá entonces preguntarnos por nuestras estrategias para el mañana. ¿Qué otro sentido puede tener hoy la filosofía? ¿Qué trabajos filosóficos no tienen que ver con lo anteriormente dicho?

Vanidad y Verdad

Narciso se regocijaba mirando su reflejo en el río de Donacón, cristalino como la plata. De inmediato se enamoró de él mismo, pues ya contaba con el castigo divino de Ártemis: Enamorarse de su mismo reflejo sin poder poseerlo: “¿Cómo podía soportar el hecho de

poseer y no poseer al mismo tiempo?”⁵ Esto lo llevó a clavarse una daga en el pecho, diciendo: ¡Ah, joven amado en vano adiós! Mismas palabras que Eco repitió.

*¿Qué es la filosofía sino una manera de reflexionar, no tanto sobre lo que es verdadero y lo que es falso, sino sobre nuestra relación con la verdad?*⁶ Estas palabras de *El filósofo enmascarado*⁷ dirigen la inquietud de este trabajo, por tanto, brinquemos por un momento al curso del *Collège de France* (1982), lo que Foucault describe como un momento particular de la historia de la verdad, esto es, la relación sujeto y verdad. En la clase del 6 de enero de 1982, primera hora, encontramos el contraste que hay entre “el momento socrático” y el “momento cartesiano”.

Primeramente entendemos por *momento*, el colocarse en un punto específico de la discursividad. *Momento*, es el conjunto de circunstancias espacio temporales y reglas de formación que permiten que irrumpen sujetos como Sócrates y Descartes. Lo cual no implica que les pertenezca a ellos el discurso, sino que ellos pertenecen al discurso, por ello funcionan como heraldos de este momento discursivo.

El “momento socrático” se distingue por ser de una manera espiritual. Ahora podríamos llamar espiritualidad, “a la búsqueda, la práctica, la experiencia por las cuales el sujeto efectúa en sí mismo las transformaciones necesarias para tener acceso a la verdad”⁸. La espiritualidad en este texto puede definirse como “el conjunto de esas búsquedas, prácticas y experiencias que pueden ser las purificaciones, las ascesis, las renunciaciones, las conversiones de la mirada, las modificaciones de la existencia”⁹. Esto tiene en fin, relevancia no para el conocimiento en sí, sino para el sujeto, pues es él quien tiene que pagar un precio por tener acceso a la verdad. Esto puede entenderse mayormente citando los postulados generales de la espiritualidad: La verdad nunca se da al sujeto con pleno derecho. El sujeto no goza de la capacidad de tener acceso a la verdad. La verdad no se da al sujeto por un mero acto de conocimiento. Postula que es preciso que el sujeto se modifique, se transforme, se desplace, se convierta, en cierta medida y hasta cierto punto, en distinto de sí mismo, para tener derecho al acceso a la verdad¹⁰.

⁵ Robert Graves, *Los mitos griegos I*, Alianza editorial, Madrid, 2002, p. 384.

⁶ M. Foucault, “El filósofo enmascarado” en *Estética, ética...* opcit. p. 223.

⁷ En febrero de 1980 Foucault concede una entrevista a *Le Monde* n° 10.945, con C. Delacampagne. En esta entrevista Foucault pidió que se borrara todo indicio que lo pudiera identificar, es decir, pidió que se le preservara en el anonimato. Esta entrevista se publicó con el título *El filósofo enmascarado*, una traducción de este artículo la podemos encontrar en la bibliografía citada en la nota 4.

⁸ M. Foucault, *La Hermenéutica del sujeto*, F. C. E., México, 2004, p. 33.

⁹ *Ibidem*. p. 33.

¹⁰ M. Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, 2004, p. 33.

Ahora bien hay un segundo aspecto de la espiritualidad: la ascensión de la verdad. Es decir, la ascensión de la verdad al sujeto. Después de todas las series de ejercicios, llega al sujeto, lo ilumina y no al revés, el sujeto no encuentra la verdad, la verdad lo encuentra a él. Esta espiritualidad parte de las máximas delficas: *Epimelaia eautón* y *Gnothi seautón*: cuidado de si mismo y conócete a ti mismo, respectivamente, como un acceso fundamental a la verdad. Aquí se califica estas máximas como el momento fundador del proceder filosófico. Foucault, nos indica cual es el tema de la filosofía: ¿cómo tener acceso a la verdad? Es decir, filosofía en este sentido es: “la forma de pensamiento que se interroga no desde luego sobre lo que es verdadero y lo que es falso, sino sobre lo que hace que haya y pueda haber verdad y falsedad y se pueda distinguir una de otra”¹¹, esto y la cuestión de la espiritualidad mencionada anteriormente, en la antigüedad como proceder filosófico, nunca se separaron. Si se acepta este análisis de filosofía antigua, vemos que ésta, en general, es la articulación entre *el cuidado de sí* y *el conócete a ti mismo*.

Agregaremos siguiendo a Pierre Hadot. La filosofía comenzó como un saber hacer, pues *philos* refiere a la filia o el gusto y *sophos* en sus inicios refería justamente al saber hacer.¹² Esta cuestión queda modificada en el *Alibiades*¹³, cuando Sócrates introduce el *cuidado de sí*, en la reflexión filosófica, con ello se formula la filosofía como una forma de vida. En esta forma de vida se trata de encontrar las condiciones de vida que garanticen la sabiduría. Habrá que agregar que la noción de sabiduría fungía como una búsqueda. Una búsqueda que nunca queda colmada, que no se alcanzaba. De ahí la noción de “gusto a la sabiduría” o si se quiere del *philos- amor a, amor a la sabiduría*. De este modo, la noción de espiritualidad se vincula con la noción del sabio. Pues es este último el que puede “saber” las condiciones de posibilidad y los límites del sujeto en su acceso a la verdad. La espiritualidad como un compendio de ejercicios diversos que garanticen este fin, permiten que la idea de sabio elaborada en cada escuela, a partir de Sócrates hasta las escuelas helenísticas, sea sumamente relevante.

Es importante la noción de espiritualidad en este trabajo pues es la relación que se disocia y efectúa un cambio en la relación sujeto y verdad en la modernidad. Es la relación que se modifica en el “momento cartesiano”, veremos por qué. Pero antes a modo de ejemplo y con la intención de resaltar mayormente el contraste con este último momento, mencionaré el caso de la filosofía epicúrea.

¹¹ *Ibidem*, p.33.

¹² Pierre Hadot, *¿Qué es la filosofía antigua?*, F.C.E., México, 2000, pp. 21-51.

¹³ M. Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, 2004, p. 45.

Al margen de todo esto, podemos mencionar que se cumple con otro aspecto importante para la filosofía antigua, lo cual cubre también una terapéutica, es decir que la ascensión a la verdad es en sí una terapéutica. Por ejemplo, en el caso epicúreo, la ciencia no es una preparación para la vida buena, es decir la vida intelectual no tiene ningún valor. Sabemos que los epicúreos aceptaban varias explicaciones posibles de un mismo fenómeno ya que sólo hay que saber lo suficiente para mantenernos en el estado espiritual más idóneo; la carencia de dolor, el placer más duradero. Sin embargo la verdad está al alcance de los seres humanos, es pues posible la vida buena en este mundo, pues la verdad de una elección de vida nos conduce a la vida pletórica. Esta vida buena sólo es realizable por medio de la realización de la esencia humana, el placer y no el dolor. En donde la palabra, el discurso, está encaminado no hacia la verdad sino a curar el alma y conducirla por una vida buena, de ahí la importancia que Epicuro daba a la amistad. De esta manera vemos cómo en el caso de los epicúreos, *el cuidado de sí*, constituye el eje vertebral de la noción de espiritualidad.

Retomando el tema principal, contrastaremos este momento de la verdad con el “momento cartesiano” pues es tal momento, el que dominará la mirada de este trabajo. Si bien, *el cuidado de sí* socrático era la columna vertebral del proceder filosófico en la antigüedad, como hemos dicho, es en esta noción en donde se sustentaba la forma de la espiritualidad. En la modernidad, a causa de las formas morales que se gestaron, principalmente el cristianismo, se miró *el cuidado de sí* como una forma de egoísmo. Una forma de evadir el compromiso moral para con una sociedad y principalmente con la ciudad de Dios: “Amarás a Dios sobre todas las cosas”. Ahora el sujeto accede a la verdad sin comprometer su ser. Esto es que, en el “momento cartesiano” es el ámbito en el que se lee la escisión del *cuidado de sí* y el *conócete a ti mismo*, dando como resultado la imposibilidad de la espiritualidad como un acceso fundamental a la verdad. No obstante, es necesario aclarar: no es con Descartes en donde se efectúa la ruptura como una grieta insalvable y de consecuencias instantáneas. La teología de finales del siglo V preparaba el camino encontrando fundamento en Aristóteles. Explica Foucault¹⁴ que, al fundarse *una fe con vocación universal*, se funda al mismo tiempo un sujeto cognoscente, que encuentra como su creador, modelo y punto de cumplimiento absoluto en Dios. Este elemento se puede mirar como el punto de quiebre, el descentramiento que se efectúa de *el cuidado de sí* en el proceder filosófico. En consecuencia, tal desarticulación en la función que ejercía en la forma de la espiritualidad, tiene que ver no ya con la historia de la moral, sino con

¹⁴ M. Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, 2004, p. 40.

la historia de la verdad. Es en *Las Meditaciones* en donde se puede leer el resultado de tal desarticulación. Comenta Foucault citando a Descartes al respecto de la evidencia:

“La evidencia tal como aparece, es decir, tal como se da, tal como se da efectivamente a la conciencia, sin ninguna duda posible...’ [Por consiguiente,] el rumbo cartesiano se refiere al autoconocimiento, al menos como forma de conciencia. Además, al situar la evidencia de la existencia propia del sujeto en el principio mismo del acceso al ser, era efectivamente este autoconocimiento (ya no con la forma de la prueba de la evidencia sino con la de la indubitabilidad de mi existencia como sujeto) el que hacía del ‘conócete a ti mismo’ un acceso fundamental a la verdad.”¹⁵

Se entiende entonces que en este momento histórico de la verdad, el momento moderno, la condición en la que el sujeto puede tener acceso a la verdad, es el conocimiento y sólo el conocimiento en el juego de evidencia y conciencia. Es decir, los postulados para acceder a la verdad mutan radicalmente. El sujeto, en su esfuerzo de conocimiento, puede acceder a la verdad sin ninguna transformación previa de sí mismo. Basta la evidencia *tal como se da efectivamente a la conciencia*. En consecuencia no hay una elección de forma de vida intencional para acceder a la verdad; no hay una necesidad de *el cuidado de sí*; no hay una necesidad de espiritualidad. Al mismo tiempo, el sujeto es el que llega a la verdad y no al contrario como en el caso anterior; es el movimiento inverso. Por lo mismo no se compromete el ser mismo del sujeto en su búsqueda de la verdad.

La modernidad para Foucault comienza cuando el ser del sujeto ya no se encuentra comprometido en el acceso de la verdad. El único acceso a la verdad es la vía del conocimiento y sólo el conocimiento. Las condiciones para el acceso a la verdad se transforman, y advierte Foucault que ninguna de ellas compete a la espiritualidad, no está de más agregar que dichas condiciones consisten en: *las condiciones internas del acto de conocimiento* “condiciones formales, condiciones objetivas, reglas formales del método, estructura del objeto a conocer... Pero de todas maneras, las condiciones de acceso del sujeto a la verdad se definen desde el interior del conocimiento”.¹⁶ Y las reglas que debe respetar para acceder a la verdad: el método. Desde este momento, por tanto, “tal como es, el sujeto es,¹⁷de todas maneras, capaz de verdad”.¹⁸ Es a

¹⁵ *Ibidem*, pp. 32 y 33.

¹⁶ M. Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, 2004, p. 36.

¹⁷ sin ningún ejercicio sobre sí mismo, sobre su espiritualidad.

¹⁸ *Ibidem*, p. 37.

partir de este momento que la verdad está al alcance del pensamiento directamente en su aprehensión. Es necesario, por lo menos para este trabajo, ver este momento como el momento en que se arraiga y se liga cierta vanidad del sujeto del conocimiento, no sólo porque puede alcanzar la verdad con su pensamiento, sino que la racionalidad es completa y espejo de este mundo. Es decir, la racionalidad correcta es la verdad del mundo, comienza la era de la *representación*.¹⁹ Pues en Descartes hay que admitir que la verdad está en el mundo, lista para ser aprehendida por una racionalidad sustancial o universal, aunque limitada, por su estadio entre el ser y la nada.²⁰ Dice Foucault:

“Entiendo así que el error, en tanto que error, no es algo real que dependa de Dios, sino que sólo es un defecto; y por lo tanto entiendo también que no es preciso que Dios me haya concedido una facultad para equivocarme, *sino que me equivoco porque la facultad para juzgar lo verdadero, que él me ha dado, no es infinita*”.²¹

La vanidad de Antropológica

*Quien con monstruos lucha cuide de no convertirse a su vez en monstruo. Cuando miras largo tiempo a un abismo, también éste mira dentro de ti.*²²

Si nos sumergimos en la advertencia nietzscheana de asomarnos en el abismo de la vanidad del Sujeto, ¿qué podremos ver? y lo más importante ¿qué sabrá ese abismo acerca de nosotros? “Hombre vanidad de vanidades” se nos advierte desde esta sentencia lejana del Eclesiastés al ego *agito* Cartesiano. El “Yo pienso” nos pone en la postura de aceptar supuestos como el “yo *que* pienso” y el “yo *que* existo”, estas certezas conducen a la vanidad que involucra con todos sus caracteres la verdad ¿o diríase voluntad de conocimiento? El hombre es vanidoso porque piensa y piensa la verdad. Hay que decir que la verdad aquí es la verdad que se regocija de ser

¹⁹ “El paso del ‘pienso’ al ‘soy’ se realizaba bajo la luz de la evidencia, en el interior de un discurso cuyo dominio completo y cuyo funcionamiento completo consistían en articular una en otro lo que uno se representa y lo que es”. Una mejor y mayor exposición sobre la *representación* la podemos encontrar de donde procede esta cita: M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI, México, 2004, pp. 303-309.

²⁰ En la cuarta meditación, Descartes, analiza el origen del error. Su argumentación consiste en ubicarse “como punto medio entre Dios y la nada”. Dada esta determinación, Descartes, piensa que no es necesaria una facultad para equivocarse (se está discutiendo la perfección de Dios en contra posición al argumento del genio maligno) sino basta con no ser “el Soberano” para estar propenso al error, puesto que carezco de lo que me hace ser el soberano, tengo una participación del no-ser. R. Descartes, *Meditaciones metafísicas*, “cuarta meditación”, Gredos, España, 1987, pp. 48-50.

²¹ Al decir: “juzgar lo verdadero”, se da por entendido que lo verdadero no depende de mí, sino que “yo” lo juzgo en algo que no me es inmanente. *Ibidem*, pp. 49-50.

²² F. Nietzsche, *Mas allá del Bien y del Mal*, Alianza editorial, Madrid, 1978, p. 106.

total o absoluta y en ello encuentra su vanidad el hombre, pues él es el ser que puede pensar, no solo pensar, sino hacerlo verdaderamente. El ser creado a imagen y semejanza, por su racionalidad, que es lo único de lo que puede tener certeza, que puede pensar. No como Dios lo haría quizá, sino por lo menos certeramente, porque Dios lo permite, porque es bueno y no puede engañarnos como el genio maligno.²³ El mundo está ahí y yo que estoy acá lo puedo conocer, no con mis sentidos sino con la razón. Sirva esto como una muestra del origen de nuestra vanidad racionalista. Es la entrada al pliegue discursivo que prefigura un nuevo objeto en el entramado del *saber: El hombre*

“Sin embargo, a medida que las cosas se enrollan sobre sí mismas, sólo piden a su devenir el principio de su inteligibilidad y abandonando el espacio de la representación, el hombre, a su vez, entra, por vez primera, en el campo del saber occidental. Por extraño que parezca, el hombre – cuyo conocimiento es considerado por los ingenuos como la más vieja búsqueda desde Sócrates- es indudablemente sólo un desgarrón en el orden de las cosas, en todo caso una configuración trazada por la nueva disposición que ha tomado recientemente en el saber. De ahí nacen todas las quimeras de los nuevos humanismos. Todas las facilidades de una ‘antropología’, entendida como reflexión general, medio positiva, medio filosófica, sobre el hombre”.²⁴

Desde el siglo XVII al siglo Kantiano, podemos encontrar otra vanidad que nos perfila el rostro, sustentada en una lógica Aristotélica ya *acabada y completa*, y de una *razón humana que tiene el destino singular* de equivocarse por su misma naturaleza propensa a *sobrepasar todas sus facultades y hallarse en el campo de batalla llamado Metafísica, la reina destronada*. Surge con esto una crítica que sería la única posible, *el tribunal que lo garantice* y la única metafísica posible y verdadera *una crítica de la razón pura*, ese saber de nosotros mismos que nos permita mantenernos en la verdad y salvarnos de esos errores Metafísicos²⁵ que nos separan de la experiencia, fundados en esos principios únicos e inmutables²⁶ las intuiciones trascendentales y la tabla de nuestros conceptos, que nos dará por fin la certeza y la posesión de la verdad, elaborada por nosotros mismos y sin la necesidad de extender una escalera al cielo. En palabras de Foucault:

²³ R. Descartes, *Meditaciones metafísicas*, pp. 30-48.

²⁴ M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI, México, 2004, pp. 8 y 9.

²⁵ Aquí se habla de la metafísica pre- Kantiana. Todas las letras en cursiva de esta página fueron extraídas de: Immanuel Kant, *Crítica de la Razón pura*, Biblioteca de los grandes pensadores, España, 2002, A VII – AXXII.

²⁶ Aquí se habla de la metafísica resultado de la crítica de la razón pura.

“Y he aquí que en este Pliegue se adormece de nuevo la filosofía en un sueño nuevo; no ya el del Dogmatismo, sino el de la Antropología. Todo conocimiento empírico, siempre y cuando concierna al hombre, vale como campo filosófico, en el que debe descubrirse el fundamento del conocimiento, la definición de sus límites y, por último, la verdad de toda verdad.”²⁷

Y cómo olvidar ese pensamiento que encontró la claridad del día en su publicación de 1807, que no obstante de caer en cuenta del movimiento perpetuo de las cosas, promete la llegada de un “espíritu” que se concreta en su devenir dialéctico transformando todo error en necesidad para el develamiento de los momentos de verdad, y hacer nacer al surfer del espíritu o filósofo, que a veces baja por el oleaje espiritual y a veces se confunde en su paisaje.²⁸ Es decir, al concretarse el “espíritu” en la forma de la historia, la historia trasciende de este modo al sujeto individual. Mientras por el contrario, la historia como manufactura del sujeto, sugiere una necesaria síntesis, entre el espíritu como sujeto de la historia y el sujeto individual que hace historia. Dirían algunos: la síntesis que va del “yo” al “nosotros”. El sujeto individual se confunde con el espíritu y el espíritu es por ello el sujeto de la historia.

“En cuanto al beneficio mayor, consiste, como es natural, en disfrazar la crisis en que nos hallamos desde hace largo tiempo y cuya amplitud va en aumento: crisis en la que interviene esa reflexión trascendental a la que se ha identificado la filosofía desde Kant; en la que interviene esa temática del origen, esa promesa del retorno por el que esquivamos la diferencia de nuestro presente; en la que interviene un pensamiento antropológico que ordena todas esas interrogaciones a la cuestión del ser del hombre y permite evitar el análisis de la práctica; en la que intervienen todas las ideologías humanistas; en la que interviene -en fin y sobre todo- el estatuto de sujeto”.²⁹

Entonces ¿por qué nos interesa aquí la vanidad del hombre y en especial del hombre del conocimiento? Porque si el hombre del conocimiento tiene como parte de su rostro la vanidad y una advertencia de esta vanidad ¿nos podrá dar la posibilidad de pensar de otro modo? quizá por el alejamiento de nosotros mismos que supone. Entonces es preguntarle al abismo: qué sabe de nosotros. Es cuestionar el Antropologismo.

Tomar distancia como lo hicimos, aunque caricaturizadamente, de los iconos de la filosofía como Descartes, Kant y Hegel, es mostrar que de alguna manera ya no nos

²⁷ M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, p. 332.

²⁸ Pensamiento Hegeliano.

²⁹ M. Foucault, *La Arqueología del saber*, Siglo XXI, Argentina, 2002, p. 343.

reconocemos plenamente en ellos como filósofos o estudiantes de la filosofía. Si tenemos algo que agregarles, quitarles, sugerir o modificar, en definitiva no es por la sabiduría implícita que sugiere nuestra concepción del tiempo. Reflejada en esos conceptos cerrados pero que ya no cuentan con el voto de confianza de nadie que pretenda escribir sobre filosofía seriamente. Sí, los conceptos de *continuidad y progreso*. Esto es consecuencia de ese “momento cartesiano” y de la vanidad de nuestro antropologismo, que caracteriza en su forma moderna nuestra relación con la verdad. Reforzando la idea, cito nuevamente a Foucault:

“El conocimiento se abrirá simplemente a la dimensión indefinida de un progreso, cuyo final no se conoce y cuyo beneficio nunca se acuñará en el curso de la historia como no sea por el cúmulo instituido de las conocimientos o los beneficios psicológicos o sociales que, después de todo, se deducen de haber encontrado la verdad cuando uno se tomó mucho trabajo para hallarla”.³⁰

La propuesta Foucaultiana consiste entonces en deshacerse del antropologismo en la medida de lo posible. Esto quiere decir que, si bien ya no nos reconocemos en estos pensadores plenamente es porque algo se movió, ya no concuerda con nuestras practicas ni con nuestros modos de pensar y por ello con nuestro precedero modo de la verdad. Algo cambió en la forma en que organizamos el mundo y es por eso que una pregunta que nos sugiere cierta circularidad, es el preguntarnos ¿cómo eran las organizaciones anteriores? Para poder interrogarnos con la siguiente cuestión que parecería anterior a ella, pero que bien puede aparecer como consecuente ¿cómo organizamos el mundo actualmente? Esto es preguntarnos acerca de las condiciones de posibilidad de nuestro presente, como origen, como arqueología en su referencia con la verdad, o como genealogía en referencia con el poder y el saber. Solo aquí es pertinente una pregunta por el progreso y sobre todo familiarizada con la noción de continuidad, para poder hoy responder de manera negativa y posteriormente preguntar ¿cómo?, ¿cómo es posible no hablar de un progreso o de una continuidad sin caer en contradicción, sin caer en metafísicas? ¿Cómo organizar y distinguir entonces esas rupturas que nos atraviesan y nos constituyen? Y sobre todo ¿cómo pensar de distinta manera a como hemos venido pensando ahora? Y quizá este sea uno de los modos de darle rostro a aquel que lo perdió escribiendo, que nos escribe desde ningún lado. Y ahora carguemos, como el camello, con la responsabilidad de saber que somos nosotros quienes le estamos adjudicando un rostro.

³⁰ M. Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, pp. 37 y 38.

Entremos a un tema mas específico, donde quede justificado lo anteriormente dicho pues el rodeo anterior nos ayudará a entrar de alguna manera en el tema que aquí se piensa exponer. Al principio establecimos ciertas modalidades de “vanidad del hombre”, constitutivas de su rostro y en relación con el conocimiento y la verdad. No ya un Dogmatismo sino un Antropologismo. Con el fin de establecer un modo de dudar, de precipitarnos a una inquietud y una curiosidad ¿cómo pensar de distinta manera a como hemos venido pensando ahora? ¿qué diferencia introduce el hoy con relación al ayer? Y ¿desde que lugar es posible una crítica a la historia de la verdad?

Permítaseme entonces terminar con la idea con la que comencé. Narciso hijo de dioses, gozaba de una gran belleza y esta era su destino su gran determinación, el desde dónde y el cómo se enfrentaba a su mundo. Se cuenta que rechazaba a quienes le cortejaban y su desdén le granjeó un castigo divino, enamorarse y no poder concretar su amor. Su belleza era tal, tan perfecta y total que solo encontraba identidad en sí mismo, no podía disuadirse de su propia imagen que encontraba en las fuentes y finalmente en el río. La vanidad se caracteriza principalmente en ésta enajenación de si mismo, “lo mismo” en contra posición de lo “otro”. La obligación de admirar la belleza sin poder apartar la vista de ella y la gran contradicción de no poder poseerla. Si bien nuestro ejemplo se dirige a este punto, esta relación que puede pensarse entre “amor a la verdad” – voluntad de verdad, voluntad de saber (momento cartesiano)- y vanidad. Como antropologismo: el hombre en busca del hombre y siempre escapándose de su propio reflejo.

En occidente es muy claro nuestro culto a la verdad, que sólo encuentra identidad en si misma y por ello sólo la verdad se podrá enajenar mirándose a sí misma como espíritu o sin ir más lejos como “sistema”. ¿Cuál es la importancia de lo dicho? Dejemos de nuevo hablar a *el filósofo enmascarado*. Hace falta preguntarse: “si esa es la relación que tenemos con la verdad, ¿Cómo debemos conducirnos? Creo que actualmente se hace y se ha hecho siempre un trabajo considerable y múltiple que modifica a la par nuestros lazos con la verdad y nuestro modo de conducirnos”³¹, podríamos agregar: de constituirnos.

Claro es que lo que aquí se postula no es la verdad mirándose en si misma, sino el sujeto y su relación con la verdad. Esa verdad moderna fundamentada en el conocimiento y el control material que de él se obtiene, de la seguridad y certeza de saber, y que en ese saber, la

³¹ M. Foucault, “El filósofo enmascarado” en *Estética, ética... op. cit.* p. 224.

verdad ocupa el lugar de un criterio de discriminación. Es pues que la verdad tiene ese doble efecto, discrimina todo lo que no es ella y se enajena en sí misma.

Nuestra voluntad de verdad no es más que esta acción de la voluntad de saber ejerciéndose coactivamente, pues históricamente se ha depositado en nuestras instituciones. Es por ello que la crítica de la vanidad antropológica en el conocimiento, en el saber, es uno de los objetos, psicológicos si se quiere, pero privilegiados para la crítica de la voluntad de verdad, pues esta supone un alejamiento que permite la *muerte de los ídolos*.

Si el nuevo sueño no es ya del que despertó Kant gracias Hume: el dogmatismo. Si el *nuevo sueño* es el antropologismo; centramiento en “el hombre” como objeto de conocimiento. Quizá una arqueología ayude a librarnos del destino trágico de nuestra vanidad, que desde Nietzsche supone la crítica a el culto a un juego de verdad: el nuestro.

En este punto, debemos caracterizar, aunque *grosso modo*, lo que se entiende por antropologismo. El umbral del clasicismo a la modernidad quedó franqueado cuando el estudio del lenguaje tomó su propio curso: “con la literatura y el retorno de la exégesis, la preocupación por la formalización y la constitución de una filología”³², explicará Foucault en las palabras y las cosas. Consecuencia de ello es que el lenguaje deja de cruzarse con la representación. Lo cual quiere decir que el lenguaje deja de ser una herramienta de la representación que sólo sirve para representarse así misma. Aparece el lenguaje como un centro de gravedad de estudio del ser y del conocimiento.

La historia natural ordenaba a los seres en la época clásica en torno al concepto de “carácter”. Bajo este concepto se agrupan los seres en unidades generales que al mismo tiempo les permite formularse en cuadros. Esto, animado por la estructura de lo visible, que a su vez, está animado por la estructura de la representación. En otras palabras, el concepto de carácter, en su nivel arqueológico, permite representar la representación en cuadros generales taxonómicos. Esto distingue a la época clásica. Cuando se modifica la positividad que posibilita la duplicación de la representación, se modifica el concepto de carácter. Muta el foco entorno al cual se despliega la taxonomía de los seres. Este nuevo foco es el concepto de “organización”. Fundamenta las taxonomías y las ordena en cuatro formas: 1) jerarquía de caracteres; 2) ligazón entre carácter y función; 3) aparece la noción de vida para la ordenación de los seres naturales; 4) el paralelismo entre clasificación y nomenclatura.³³ Vemos por

³² M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, p. 295.

³³ Ver M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, pp. 222- 228.

resultado el nacimiento de la biología. Esta, por introducir la relación de lo orgánico y lo inorgánico introduce en el sistema de orden lo vivo y lo no vivo. Lo cual ayuda a relacionar el orden de lo visible con el sistema de funcionamiento orgánico, separando la estructura de la organización, haciéndola independiente de la representación. Efectuando el rompimiento del cuadro general de la historia natural; aparece el segundo trascendental: el de la Vida.

Por otra parte, en el mismo suelo arqueológico aparece el concepto moderno de Trabajo, un tercer trascendental. En Adam Smith, explica Foucault, aparece el concepto desplazado de como se venía utilizando por Quesnay, Condillac, etc. Si bien, este termino no lo inventa Adam Smith, lo desplaza haciendo de él una unidad de medida irreductible, insuperable y absoluta: “le conserva siempre la función de análisis de las riquezas cambiables; sin embargo, este análisis no es ya un puro y simple momento para remitir el cambio a la necesidad (y el comercio el gesto primitivo del trueque); descubre una unidad de medida irreductible, insuperable y absoluta.”³⁴

A partir de Smith, el trabajo como unidad, ayudó a dislocar el cuadro del deseo, provocando con esto nuevamente la separación de la ideología con la representación. En relación al discurso de su época, Smith representa un cambio esencial. Este cambio radica en los conceptos de *razón de cambio* y *medida de lo cambiante*. Lo cual quiere decir, que hay un cambio entre “la naturaleza de lo que se cambia y las unidades que permiten su descomposición”.³⁵ En fin, en el análisis de Smith, se lee una descomposición que al nivel de la experiencia: “lo indispensable, conveniente o agradable” se constituye como la variable, y no lo fijo, como la relación que existe en el análisis de la necesidad y el deseo que se nos muestra en la época clásica, según los análisis foucaultianos. A nivel de lo que podríamos leer como lo trascendental, en el estudio del análisis de las riquezas, antes de ser y por el cual es la economía, el concepto de trabajo se constituye como la unidad circundante, dice Foucault: “no se trata ya de objetos necesarios que se representan unos a otros sino del tiempo y la pena, transformados, ocultos, olvidados [el trabajo]”.³⁶ En este punto se entiende el tiempo y la pena dentro del campo de la experiencia. Sin embargo el trabajo los recoge, constituyéndose como una unidad absoluta e irreductible, como en una *dialéctica*, en este sentido como trascendental. En el análisis que realiza Foucault en *Las palabras y las cosas*, nos muestra que en la episteme clásica se construye: “el elemento general de la representación...[como] ideología [entiéndase]

³⁴ M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, p. 218.

³⁵ M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, p. 220.

³⁶ *Ibidem*, p. 220.

un análisis general de todas las formas de representación desde la sensación elemental hasta la idea abstracta y compleja”.³⁷ En esta duplicación que nos muestra Foucault de la representación en sí misma, en el análisis de las riquezas los conceptos de, objeto de necesidad y de necesidad, en la época clásica, el concepto de trabajo después de Smith, representa el concepto de salida del orden de la representación. El trabajo como la pena y el tiempo del hombre, apunta a la vida de este, no ya a las representaciones que se hace de los objetos y del deseo que anima a ellos. Con mayor claridad de nuevo Foucault:

“La equivalencia de los objetos del deseo no se establece ya por mediación de otros objetos y de otros deseos, sino por un paso a lo que les es radicalmente heterogéneo; si existe un orden de las riquezas, si esto puede comprar aquello... no es porque a través de sus cuerpos experimentan la misma hambre o porque el corazón de todos obedezca a los mismos prestigios; es porque todos están sometidos al tiempo, a la pena, a la fatiga y, llegado el límite, a la muerte misma.”³⁸

De este modo, lo que propician estos trascendentales: la vida, el trabajo, el lenguaje en relación recíproca, es la salida del desdoblamiento de la representación consigo misma. En palabras de Foucault:

“A partir de este acontecimiento, lo que valora los objetos del deseo no son ya solamente los otros objetos que el deseo puede representarse, sino un elemento irreducible a esta representación: el trabajo; lo que permite caracterizar un ser natural no son y los elementos que pueden analizarse sobre las representaciones que uno se hace sobre él y sobre otros, sino cierta relación interior de este ser a la que se llama su organización: lo que permite definir una lengua no es la manera en que ella representa las representaciones, sino una cierta arquitectura interna, una cierta manera de modificar las palabras mismas de acuerdo con el lugar gramatical que ocupan unas en relación con otras: su sistema flexional”.³⁹

Esto instaura la forma moderna de conocer las empiricidades. Es decir, los temas modernos son los de un individuo que vive, habla, y trabaja; de acuerdo a las leyes de una economía, de una filología y de una biología. Este conocimiento, esta forma de relación o esta forma de la episteme moderna, está ligada a la existencia de las “ciencias humanas”.

³⁷ *Ibidem* p. 73.

³⁸ *Ibidem* p. 221.

³⁹ M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, p. 233.

Si aparecen las ciencias humanas, es porque aparece un nuevo objeto constituido por las relaciones de estas empiricidades. Aparece el “hombre” “con su posición ambigua de objeto de un saber y de sujeto que conoce”. Es pues que en la episteme moderna el estatus de el hombre toma un lugar privilegiado, pues se ordena el conjunto en torno él. Por otro lado se determina como principio y medio de toda producción.

La analítica de su existencia; antropologismo; sólo se hace posible desde la analítica del trabajo el lenguaje y la vida. El saber que el hombre puede tener de sí, es por mediación de sus palabras, de los objetos que produce y de su organismo. Es por ello, por lo que Foucault los llama semitrascendentales. Pues al mismo tiempo son horizonte de posibilidad de una analítica de la existencia y, por otra parte, están dados *a priori*, a condición que crucen por la mediación de la experiencia. Es pues que, en la positividad de el saber moderno es en donde el hombre mismo se entiende como finito a diferencia de la episteme clásica. En esta, a diferencia de la primera, al estar ligada la naturaleza con la naturaleza del hombre, se le suponía sustancial y por tanto infinito.

La paradoja es de todas formas es recusada por Foucault que explica:

“la finitud del hombre, anunciada en la positividad, se perfila en la forma paradójica de lo indefinido; indica, más que el rigor del límite, la monotonía de un camino que, sin duda, no tiene frontera pero que quizá no tiene esperanza.”⁴⁰

De estas positividades empíricas; la gramática, la economía y la biología, se desprende la analítica de la finitud del hombre. La expresión inmediata de esta finitud se haya en el establecimiento del límite; no como determinación impuesta desde el exterior, sino por el contrario, una finitud que busca su límite o se impone su límite desde el interior. Pues es esta figura que va de lo trascendental a lo empírico la que ininterrumpidamente no deja de establecerse en la búsqueda de sus propios límites, quedando que: “de un cabo al otro de la experiencia, la finitud se responde a sí misma; es en la figura de lo Mismo la identidad y la diferencia de las positividades y su fundamento”.⁴¹

En este espacio es en donde se repite lo positivo en lo fundamental como analítica de la finitud. Se ve repetir lo trascendental a lo empírico; al *Cogito* repetir lo impensado, y el retorno al origen repetir su retroceso. Estos son tres postulados que forman el antropologismo con el que se peleará una arqueología. Es el análisis de la finitud el que sustituye el análisis de la

⁴⁰ M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, p. 305.

⁴¹ *Ibidem* p. 307.

representación. Es decir, en palabras de Foucault: “Pero más fundamentalmente, nuestra cultura ha franqueado el umbral a partir del cual reconocemos nuestra modernidad, el día en que la finitud fue pensada en una referencia interminable consigo misma”.⁴²

El primer postulado de la analítica de la finitud es que el hombre es un duplicado empírico trascendental; “ya que en él se tomará conocimiento de aquello que hace posible todo conocimiento”.⁴³ Con esto se dan dos tipos de análisis. El primero los que fungen *como una especie de estética trascendental*, es decir, los que se localizan en el espacio del cuerpo: las condiciones anatomofisiológicas del conocimiento, las cuales prescriben las forma del conocimiento y que se manifiestan en sus propios contenidos empíricos. El segundo, al aparecer el hombre en los pliegues del saber moderno occidental, muestra que el conocimiento tiene condiciones históricas, sociales o económicas. La forma dotada por el conjunto de sus relaciones no es independiente de las mismas, diría Foucault: “en una especie de dialéctica trascendental”. En suma, hay una historia del conocimiento humano que puede darse a la vez al saber empírico y prescribirle sus formas. Esto es un *a priori* histórico.⁴⁴ Entre las particularidades de estos análisis está el poder sustentarse en sí mismo. Es decir, sin recurrir el uno a otro y por ende a una teoría del sujeto, lo que hace que sus contenidos funcionen como reflexión trascendental. De esta reflexión trascendental de los contenidos sobre sí mismos supone el uso de una crítica. Esta crítica no refiere al lugar de una reflexión pura, sino que en su propia construcción recurre a lo que Foucault llama *particiones*. Foucault enumera tres particiones. La primera, es la que hace posible el estudio de las condiciones naturales del conocimiento. La segunda, es la partición que hace posible el estudio de las condiciones históricas del conocimiento. La tercera, la partición más fundamental, es la de la verdad. Verdad que se apuntala en dos ordenes, la existencia de una verdad en el orden del objeto y la verdad en el orden del discurso.

La verdad en el orden del objeto es: “aquella que se esboza poco a poco, se forma, se equilibra y se manifiesta a través del cuerpo y los rudimentos de la percepción, aquella igualmente que se dibuja a medida que las ilusiones se disparan y que la historia se instaura en un status desenajenado”.⁴⁵

⁴² *Ibidem* p. 309.

⁴³ *Ibidem* p. 310.

⁴⁴ Se intentará aclarar este concepto en el capítulo tercero de este trabajo.

⁴⁵ M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, p. 311.

Mientras la verdad al orden del discurso responde a “una verdad que permite tener sobre la naturaleza o la historia del conocimiento un lenguaje que sea verdadero”.⁴⁶

Continúa Foucault diciendo que, el estatus de este discurso verdadero es ambiguo y es en este punto en donde la polémica se divide en dos. A los primeros los denomina análisis positivista y a los segundos análisis escatológicos.

El primero, el análisis positivista, trata de que “[El discurso verdadero] encuentra su fundamento y su modelo en esta verdad empírica cuya génesis rastrea en la naturaleza y en la historia... [por tanto] la verdad del objeto prescribe la verdad del discurso que describe su formación”.⁴⁷ Mientras el segundo, el análisis escatológico, piensa o afirma que “[el discurso verdadero] anticipa esta verdad cuya naturaleza e historia define, la esboza de antemano y la fomenta de lejos... [por tanto] la verdad del discurso filosófico constituye la verdad en formación”.⁴⁸

El hombre como duplicado empírico – trascendental entraña la paradoja de que no se da el conocimiento de sí inmediatamente a su conciencia, diría Foucault, al *Cogito*. Esto es porque los contenidos empíricos del conocimiento deben entregar a partir de sí mismos las condiciones que los han hecho posibles. Mientras, por otra parte, si no se da el conocimiento del sujeto a su conciencia sin mediación, este conocimiento tampoco se haya del lado objetivo del conocimiento de su conciencia. Dando como resultado, dice Foucault:

[que] “el hombre es un modo de ser tal que en él se funda esta dimensión siempre abierta, jamás delimitada de una vez por todas, sino indefinidamente recorrida, que va desde una parte de sí mismo que no reflexiona en un *cogito* al acto de pensar por medio del cual la recobra; y que, a la inversa, va de esta pura aprehensión a la obstrucción empírica, al amontonamiento desordenado de los contenidos, al desplome de las experiencias que escapan a ellas mismas, a todo el horizonte silencioso de lo que se da en la extensión arenosa de lo no pensado”.⁴⁹

Con lo anterior afirmaremos que, no es que sean alternativas del discurso: el discurso positivista y el discurso escatológico. Sino una oscilación inherente a todo análisis que hace valer lo empírico a nivel de lo trascendental. Arqueológicamente estos dos niveles son indisociables, cuando se dice esto, nos referimos a que se tienen en ambos ordenes las mismas

⁴⁶ *Ibidem* p. 311.

⁴⁷ *Ibidem* p. 311.

⁴⁸ *Ibidem* p. 311.

⁴⁹ M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, p. 314.

reglas de formación y de transformación de sus enunciados: “Un discurso que se quiera a la vez empírico y crítico no puede ser sino, de un solo golpe, positivista y escatológico: el hombre aparece en él como una verdad a la vez reducida y prometida”.⁵⁰ Este discurso permite analizar al hombre como sujeto, a la vez del conocimiento de una experiencia y, como sujeto que funda la posibilidad del conocimiento de una experiencia. Esto es lo que se quiere decir cuando se dice que el hombre es un duplicado empírico – trascendental. Este mismo es el primer postulado antropológico.

El segundo postulado antropológico, el *Cogito* y lo impensado. Refiere a que una consecuencia de que el hombre es el lugar de una duplicación empírico–trascendental - es decir, que sólo puede acceder a las condiciones de su conocimiento por mediación de los mismos contenidos empíricos del conocimiento- este, no puede darse en la inmediatez de un *cogito*. Como tampoco residir en la parte que permanece velada a su conciencia. Estos son los límites en los cuales el *cogito* recorre con su acto de pensamiento. En ellos, la experiencia se pone como obstrucción en los contenidos desordenados, poniendo como su límite lo no pensado. Si el hombre no experimentara en la analítica de la finitud lo no- conocido, no se movería incansablemente a la búsqueda de un conocimiento de sí, que por ser, de nuevo, un duplicado empírico-trascendental siempre se le escapará este conocimiento. La pregunta moderna, no es ya como la Kantiana; del cómo extraer de la experiencia unos juicios necesarios, sino en palabras de Foucault:

“¿Cómo hacer que el hombre piense lo que no piensa, habite aquello que se le escapa en el modo de una ocupación muda, anime, por una especie de movimiento congelado, esta figura de sí mismo que se le presenta bajo la forma de una exterioridad testaruda?”⁵¹

Exterioridad que se experimenta en la inmediatez de la vida, en las reglas de producción reflejadas en el trabajo; en un lenguaje que lo rebasa en su historicidad. Al mismo tiempo, estas experiencias lo desbordan infinitamente sin poder apresarla por entero. Afirma Foucault:

“en un desplazamiento cuádruple en relación con la pregunta Kantiana, ya que se trata no de la verdad sino del ser; no de la naturaleza, sino del hombre; no de la positividad de un conocimiento, sino de un primer desconocimiento; no del carácter no fundado de las teorías filosóficas frente a la ciencia, sino de la retoma en una

⁵⁰ *Ibidem* p. 312.

⁵¹ M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, p. 314.

conciencia filosófica clara de todo ese dominio de experiencias no fundadas en el que el hombre no se reconoce”.⁵²

Al respecto dice Foucault, que es en Descartes donde se descubre la imposibilidad de pensar a partir del error, la ilusión, del sueño, y de la locura. Es decir, de todas las experiencias del pensamiento no fundamentadas. A estos, los pone como límite para dar el método que nos prevenga de ellos. Sin embargo el *ogito* moderno trata de otra cosa. Trata de encontrar como fundamento del pensamiento lo no pensado. Busca la distancia con eso que posibilita el pensamiento, en la búsqueda amorfa de sus propios límites y por tanto se impone la tarea incesante de pensar lo no pensado, partiendo de que no le es del todo extraño. Consecuentemente el *ogito* moderno *lejos de conducir que todo pensamiento es pensado*, se hace la interrogación de saber cómo es que el pensamiento habita fuera de sí y al mismo tiempo cerca de sí. Se explica que el *ogito* moderno no transita del “pienso” a la evidencia del “soy”. Pues el pensamiento está comprometido en esa misma experiencia que se le escapa; el orden de la vida el lenguaje y el trabajo. Pues tendríamos que decir “soy el lenguaje” en el que el pensamiento se desliza y que sin embargo no logra actualizar por completo. Tendríamos que decir, de igual forma, que “soy el trabajo” que se realiza y al tiempo se escapa por las condiciones de un sistema de producción. Tendríamos que decir, también, que “soy la vida” que se siento pero que presiente su fin en la muerte. Es evidente que se puede afirmar con igual justeza que soy y que no soy todo esto. Por tanto el *ogito* moderno no conduce a la afirmación del ser, sino a una serie de preguntas por el ser, enumera Foucault:

“¿qué debo de ser, yo que pienso y que soy mi pensamiento para que sea aquello que no pienso, para que mi pensamiento sea aquello que no soy? ¿Qué es, pues, ese ser que centellea y por así decirlo, parpadea en la abertura del *ogito* pero que ni está dado soberanamente en él y por él? ¿Cuál es, pues, la relación y la difícil pertenencia entre el ser y el pensamiento? ¿qué es este ser del hombre y cómo puede hacerse que este ser, que podría caracterizarse tan fácilmente por el hecho de que “posee pensamiento” y que quizá sea el único que lo tanga, tenga una relación imborrable y fundamentalmente con lo impensado?”.⁵³

Es pues que la reflexión moderna localiza el ser en lo impensado. Es en ese pensar la vida, el trabajo y el lenguaje en relación con la interrogación por el ser del hombre; con aquello que no

⁵² *Ibidem* p. 314.

⁵³ M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, p. 316.

ha sido pensado del ser del hombre; con esa relación con lo impensado. Es por ello que a los ojos de Foucault, la fenomenología es una descripción de lo vivido; “empírica a pesar suyo”; que pone fuera de juego el pienso que pretende retomar; pero que en su lugar constituye una ontología de lo impensado. Una consecuencia de esto es el descubrimiento del inconsciente. Pero a nivel Arqueológico, el hombre y el inconsciente son constitutivos. Lo impensado queda como lo otro. Ese otro que no se da en él sino al mismo tiempo. Ese otro, lo impensado, es la tarea ciega a partir de la cual es posible conocer al hombre. Es por ello que el pensamiento moderno se fundamenta en la necesidad de pensar lo impensado. Pues es la misma regla de formación la que construye a ambos.

Se ofrece a partir de la episteme moderna el pensar lo impensado como un imperativo. Si el trabajo del pensamiento es saber, también es modificación de lo que sabe; es “reflexión y transformación del modo de ser de aquello sobre lo cual reflexiona”.⁵⁴ Otra consecuencia de esto es que, el pensamiento moderno no puede darse una moral, pues es esta actitud ya un modo de obrar. El pensamiento es entonces una acción y una acción peligrosa que en su movimiento de pensar lo Otro, lo constituye como lo Mismo, esta trasgresión se traduce en la imposibilidad de una ética.

“Superficialmente, podría decirse que el conocimiento del hombre, a diferencia de las ciencias de la naturaleza está siempre ligado, aun en su forma más indecisa, a la ética o a la política; más fundamentalmente, el pensamiento moderno avanza en esta dirección en la que lo otro del hombre debe convertirse en lo Mismo que él”.⁵⁵

De estos postulados que son rasgos que caracterizan el modo del ser del hombre y la reflexión que se dirige sobre él. El tercero es nombrado por Foucault el retroceso y el retorno al origen. Esta reflexión intenta pensar al hombre en relación con el origen, no sólo su origen sino el de las cosas. En la época clásica *el origen*, explica Foucault: “era volverse a colocar lo más cerca posible de la pura y simple duplicación de la representación”.⁵⁶ En la época clásica el origen, es un pliegue que funge como fundamento de los acontecimientos históricos, supone una concepción del tiempo lineal que permite representar en series continuas un origen sustancial y una progresión hacia el presente. En la época moderna, la vida, el lenguaje y el trabajo adquieren su propia historicidad, en consecuencia, estos elementos no pueden enunciar su propio origen pues sólo tienen origen con la aparición del hombre y sin embargo no hay

⁵⁴ *Ibidem* p. 318.

⁵⁵ M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, p. 319.

⁵⁶ *Ibidem* p. 320.

memoria ni de la primera palabra en su más plena transparencia, ni de evolución biológica que explicita su ser, ni de la primera manipulación de objeto. La razón de ello es que se forman estos elementos en torno al ser del hombre, pero el hombre no puede articular el origen de esos elementos pues ellos a su vez constituyen el ser del hombre. Pues al comenzar el análisis de la finitud en la época moderna, el análisis sobre el ser del hombre se encontró con un trabajo que podía ser articulado como modo sistemático de caracterizar épocas y sociedades según sus modos de producción y que por tanto el trabajo pertenecía a un momento histórico y al mismo tiempo fuera de él, en una experiencia originaria que no puede ser localizada, como primera experiencia de manipulación de objeto. Se sigue de ahí que el origen del trabajo no puede ser localizado en un tiempo y un espacio, como el inicio primero de la experiencia. De igual modo con la vida y el lenguaje, pues el hombre en la analítica de su ser se encuentra con que, con respecto a las palabras y a la vida, su ser es finito; se encuentra rebasado por la historicidad de estos elementos, pues el hombre siempre ha hablado y siempre ha vivido y sin embargo estos elementos lo trascienden en su temporalidad; retroceder al origen de estos elementos significaría regresar al momento en donde él mismo no es, dejando la búsqueda de su origen velada para el conocimiento pues no puede salvar la misma relación que constituye tanto al hombre como al trabajo, a la vida y al lenguaje. Con respecto a la relación del origen y la historia en la época moderna, Foucault comenta: “Ya no es el origen el que da lugar a la historicidad; es la historicidad la que deja perfilarse, en su trama misma, la necesidad de un origen que le sería a la vez interno y extraño”⁵⁷.

De aquí Foucault obtiene la siguiente consecuencia. El hombre sólo se descubre ligado a una historicidad ya hecha. Es decir, nunca es contemporáneo de este origen que atraviesa su ser. Es pues que la posibilidad de pensar el origen es dada por el fondo de algo ya iniciado. Entonces, pensar el origen quiere decir, pensar la manera en que el hombre -esto es cualquier individuo- se articula sobre lo ya iniciado y sin embargo está insertado totalmente en la inmediatez de esta experiencia en su uso y dada a su reflexión. Por tanto, el nivel de lo originario es para el hombre, lo más cercano y lo inasible. Sumado a esto y de manera paradójica, aclara Foucault, que el origen de las cosas retrocede al mismo tiempo en donde el hombre no es. Pues el hombre sólo encuentra el fundamento de su experiencia en la mediación de las cosas, en la intersección de su origen y al mismo tiempo se vuelve la apertura que permite en el tiempo el ser. En consecuencia, el hombre está separado del origen que lo constituye, lo que le niega ser

⁵⁷ M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, p. 320.

contemporáneo de su propia existencia. Sin embargo, el hombre está más allá del tiempo de su origen, pues es él quien en la configuración de su saber requiere la búsqueda del origen. Es decir, al mismo tiempo, el hombre intenta retrotraerse al origen de las cosas, por ello se cumple un movimiento en el que el hombre toma distancia del origen; el hombre con respecto al origen también retrocede pues es con respecto a él en donde el origen cobra su importancia, aunque este origen libere todo aquello con lo que el hombre no es contemporáneo. Entonces para el pensamiento moderno, el tiempo no es el punto de inicio, sino apertura a partir de la cual las cosas, con las que el ser del hombre se relaciona, son posibles. En palabras de Foucault:

“Tanto que es en él donde las cosas (aun aquellas que lo sobre pasan) encuentra su comienzo: más que cicatriz señalada en un instante cualquiera de la duración, es la apertura a partir de la cual puede reconstituirse el tiempo en general, deformarse la duración y hacer su aparición las cosas en el momento que les es propio”.⁵⁸

Es decir, en el orden empírico las cosas retroceden para el hombre pero el hombre retrocede en la misma dirección de este retroceso. Pensemos entonces que en la época clásica se ordena y clasifica según una representación que tiene el poder de representarse así misma, lo que le da al conocimiento un alo de continuidad estrecha que selecciona un punto como origen natural de una sucesión lineal de repartición. En donde el hombre ocupa un lugar de un objeto entre los objetos, con su origen entre los de ellos, como una génesis biológica del hombre. Las cosas son inaccesibles en su origen en el sentido más puro de la expresión. Pero en la época moderna el orden y la clasificación giran en torno al hombre en donde la historia del ser del hombre está enmarañada en esos elementos que adquieren su propia historicidad: el lenguaje, la vida y el trabajo. El hombre retrocede en relación a este retroceso, y es por este doble retroceso que las cosas presentan su anterioridad sobre lo inmediato de la experiencia originaria presentando su propia historicidad. Continúa diciendo Foucault:

“Se ofrece una tarea al pensamiento, la de impugnar el origen de las cosas, pero impugnarlo para fundamentarlo, reencontrando el modo de acuerdo con el cual se constituye la posibilidad del tiempo... Tal tarea implica el poner en duda todo aquello que pertenece al tiempo, todo aquello que se forma en él, todo aquello que se aloja en

⁵⁸ *Ibidem* p. 323.

su elemento móvil, de manera que aparezca el desgarrón sin cronología y sin historia del cual proviene el tiempo”.⁵⁹

Entonces, el origen es la repetición a la cual se dirige el pensamiento, pero ahora perfilada en el porvenir como tarea inacabable de lo impensado en el retroceso del origen. Pues es un origen que en vez de ser fijado en un punto en el tiempo se evade haciendo de este movimiento una proyección en profundidad nunca acabada y por tanto se repite el retroceso al origen, no sólo de las cosas, sino al mismo tiempo del hombre. Por ello se afirma que con respecto al origen, el hombre tiene una relación inversa que la que sostienen el origen y las cosas. Por último, esto quiere decir, que el pensamiento moderno se esfuerza por reencontrar al hombre en la historia y el tiempo que son y están en su ser mismo, esta es la razón por la que es imposible acceder al conocimiento del hombre, como si este fuese una sustancia. Al mismo tiempo que se fuerza la búsqueda del conocimiento de tal manera en este hecho que lo está constituyendo. Esto es la relación insuperable del ser del hombre con el tiempo. Es decir, que desde el siglo XIX, la reflexión filosófica intenta fundamentar la posibilidad del saber sobre este modo de ser del hombre, se vuelve: El esfuerzo por pensar un origen que está siempre sustraído, para avanzar en esta dirección en la que el ser del hombre está siempre en relación consigo mismo, en un alejamiento y en una distancia que lo constituyen”.⁶⁰

Este modo de ser del hombre descrito en estos tres postulados y en la analítica de la finitud es lo que aquí entenderemos como Antropologismo siguiendo a Foucault en *Las palabras y las cosas*. Este Antropologismo: el hombre como duplicado empírico- trascendental, el *Cogito* y lo impensado, el retroceso y el retorno al origen, aquí nos hemos referido a ello como vanidad del hombre, como el sueño antropológico. Nos hemos referido como vanidad en el sentido narcisista del término, por la ilustración que ofrece el mito griego, ya que en este se ofrece la imagen como duplicación y el apresuramiento que empuja a poseerlo, la paradoja que entraña en ello de un espejismo inasible que no cesa de escaparse. Imaginemos a Narciso intentando tocar su rostro en el agua cristalina del río, lo más cerca que puede estar de su duplicado, es justo antes de que su mano roce la superficie pulida del agua en donde se refleja, una vez trasgredido este umbral, su rostro desaparecerá por la perturbación que este contacto mostrará dejando las ondas que se encargarán de limpiar el agua de esa imagen deseada. Una imagen análoga del rostro que se borrará en la arena. Gracias a la desaparición del hombre, es posible

⁵⁹M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, p. 323.

⁶⁰ M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, p. 327.

el retorno a la filosofía; al poder pensar de nuevo. Vemos que el descubrimiento foucaultiano es de una importancia radical para la filosofía contemporánea. Aun más, es la base negativa de toda Arqueología del saber. Pues si este trabajo intenta analizar el discurso, es necesario mostrar este esbozo pues a continuación se analizarán las cuatro formaciones discursivas que punto a punto intentan evadir este antropologismo, desbaratar esta vanidad y quizá libramos del destino trágico que supone mantenernos en una metafísica antropológica.

Capítulo II

Formaciones discursivas

Introducción

Recordemos las palabras de Foucault en su lección inaugural en el *Collège de France*: ¿Qué hay de peligroso en hablar? Es decir, ¿qué cosas acalladas han sido las condiciones de posibilidad de una historia de la verdad? y bajo esta historia ¿qué hemos dejado en el olvido y que hemos dejado en el silencio?, y sobre todo ¿qué saber podemos desentrañar en una Arqueología? Pues, en esta voluntad de verdad, uno de los elementos que nos permite formular los objetos y de escapar a este destino del sentido, nos lleva a pensar de otro modo y estrategizar nuestra voluntad de verdad.

Es necesario quizá aclarar que esto no quiere decir alejarnos de la positividad de nuestro saber, pero sí poder aceptar la contingencia, la ruptura y lo arbitrario de nuestra relación de lo verdadero y lo falso de manera reflexiva y con un escepticismo a los universales antropológicos. Es ese un camino que se nos ofrece a través de esta crítica, pues se fundamenta en nuestros discursos filosóficos actuales, en la labor de una *Historia crítica del pensamiento*. En este sentido, es necesario mencionar que toda positividad cumple con tener

determinaciones, lo cual no se hace indeseable por el nihilismo insuperable que entrañaría una positividad no determinada. Es más bien gracias a estas determinaciones que podemos romper con ellas y alterarlas o simplemente ver una ruptura entre ellas o analizar las condiciones que construyen nuestro presente. Es en este punto en el que la historia de la verdad se cruza con la historia del pensamiento. Ya que el pensamiento tiene una historia, de la cual la historia de la verdad es un momento e incluso, su condición de posibilidad.

Por último la vanidad y su relación con la verdad es un momento necesario para la crítica. En ella hayamos un criterio de discriminación que ha efectuado transformaciones profundas y tiende a dominar los discursos. La verdad es peligrosa en tanto un discurso que se repite; basta con asomarnos a nuestras instituciones, sobre todo a las prisiones y su discurso; el derecho se sustenta en tal discurso, en las verdades positivas de nuestras ciencias, ejerciendo los poderes correspondientes sobre los cuerpos. No obstante es necesario recordar que el poder, así como la verdad, no sólo tiene efectos negativos. Pero es necesario aprender nuestros momentos de verdad y de poder, para reorganizarlos y quizá estrategizarlos, pues en la articulación positiva de estos radica la posibilidad nuestra libertad.

Como ya mencionamos, para no admitir una verdad universal a la cual la filosofía se lanza en búsqueda incansable, se nos propone una ruta: la ruta de la historia crítica del pensamiento, en la forma de Arqueología. Que ya no una historia como tal de la verdad, pues puede introducir el mismo problema que trata de evadir: la culminación de la historia, como perfeccionamiento de la verdad y una conciencia en la cumbre de este saber, trepando todas las determinaciones del tiempo.

La postura que se puede asumir aquí es más humilde; se trata de admitir que la historia crítica del pensamiento es la forma de hacer la historia del presente. Tomar una distancia crítica temporal de este presente, por la razón y sus productos. Es decir, hacer la historia de las ideas es buscar la genealogía de los objetos de nuestro presente. Un origen no sustancial y presuponiendo rupturas históricas en su sentido más fuerte⁶¹, una dislocación radical de la continuidad de un momento de racionalidad a otro.

Lo que se propone en una historia crítica del pensamiento de este corte, evidentemente foucaultiano, es buscar precisamente ciertas rupturas epistémicas, eliminando toda noción de continuidad y enlazar desde tres ángulos la formación de objetos discursivos: Superficies primeras de su emergencia, instancias de delimitación y rejillas de especificación.

⁶¹ En un sentido débil, podemos pensar en los cambios de "paradigma" Kunianos.

Comencemos por tanto con ciertos supuestos. Al negar radicalmente la sustancialidad de los objetos se ponen en cuestión dos cosas (cuando menos). Primero, la historicidad del mundo. Segundo, la continuidad de configuración de un objeto en el mundo. Es por ello que se habla de una irrupción o genealogía, labor común con la arqueología.

Diremos entonces, que la historia de nuestras prácticas, ideas, pensamientos se ha configurado como una historia de la continuidad. Se han forzado los datos, las “apariciones” y descubrimientos de nuestros conocimientos como una continuidad y remitiendo a una conciencia. Enlazando cada uno de estos, suponiendo algún criterio de necesidad en su conexión, una teleología, por el hecho de que un objeto y/o una ciencia o práctica, siguiera precisamente el camino propio. Desenlazado de su exterioridad o conexión con otros campos de saber y suponiendo un camino único del develamiento de la verdad. Pero es en este punto en el que radica una dificultad teórica. Tendremos que preguntarnos ¿por qué tal ciencia o conocimiento, u objeto al cuidado de tal o cual ciencia o práctica? Es preguntar por el cómo se configura una ciencia y sus objetos, sobre todo las ciencias sociales. Cuando nos acercamos a la historia de nuestras ideas y nos cuestionamos sobre momentos específicos acerca de la ruta que toman nuestros conocimientos, podemos cuestionarnos, por ejemplo, ¿porqué la química ha cruzado el umbral de la científicidad y no la herbolaria o la alquimia? Esto tiene muchos ángulos de discusión y problematización pero el punto que nos interesa es la formación de las condiciones que permiten acceder a un saber y no otro en el espacio arqueológico del discurso científico, por el momento quede como ejemplo.

Sólo anotaré que en la “elección estratégica”, o de configuración de un saber positivo, hubo ciertas condiciones históricas ajenas al saber específico mismo, por las cuales se tomaron unas rutas y no otras. Digamos pues que es la pregunta por las superficies primeras de su irrupción, la pregunta por las condiciones de posibilidad de un conocimiento presente sin ese velo de continuidad o de necesidad, sin esa vanidad-verdad. Es pues plantear una ruptura que toma partido en nuestra forma histórica de captar al mundo, en esa forma histórica como única e irrepetible. Es pensar las rejillas de especificación como las tablas de categorías móviles, no progresivas, con las que aprehendemos el mundo y lo reconstruimos con nuestra racionalidad y, en última instancia, con nuestro pensamiento, que varían o se adecuan a otras formas de saber en contacto temporal discursivo.

Al unísono, es tratar de captar ciertas estructuras discursivas en las instituciones vigentes que funcionan como delimitadoras de discurso, que hacen jugar lo permitido y lo

prohibido; de lo que se puede hablar y lo que se calla, entre saber y olvido, entre verdad y mentira entre bien y mal. Es pues de esta forma por ejemplo, una moral o ciertos discursos benefician a un conocimiento cuando no a otro. Se constituyen por tanto las condiciones de posibilidad de uno u otro saber, así como las condiciones de exclusión y regulación de ciertas practicas.

Como se ve, la cosa no es muy sencilla. Sería pues penosamente reductivo, cuando no erróneo, proponer un hilo de continuidad que atravesase la historia. Enlazando en cuadros saberes más o menos aceptados como positivos y reduciendo al silencio practicas y discursos, formas de racionalidad que juegan papeles constitutivos y de formación; que sin ellos se abren brechas que en la narrativa de una forma de historicidad, el imaginario tiene que cubrir, mostrando así cierta apariencia de “irracionalidad” en nuestras prácticas.

Como se ve no es conveniente esta forma de historia de continuidad, pues pone en duda nuestra racionalidad desde sus fundamentos. *Todo lo real es pensable, todo lo pensable es real*, diría Hegel. Dado el valor que se le concede a nuestra racionalidad, no podemos ponerla en entre dicho con una mala pluma. Por tanto el apelo al que aquí se hace es a la defensa de la razón sin conjurar a su verdad, ni al sujeto o conciencia trascendental. En cambio proponiendo una ruptura, admitiendo el azar que sufrimos por nuestra finitud, nuestro análisis histórico es más rico, por lo menos. Pero sobre todo, podemos realizar quizá la tarea principal de nuestra racionalidad: la comprensión de la historia que constituye nuestro presente y no otro; dejando una papel secundario al imaginario; permitiéndonos una confianza nueva en nuestra racionalidad; dejándola desempeñar su papel crítico de productora de historia, de productora de saber, de productora de libertad y sobre todo dejándole el papel que le corresponde: como horizonte de posibilidad de todo objeto, de todo saber, de toda practica posible. La historia se ha hecho precisamente gracias a los diversos juegos de racionalidad en los que nos hemos determinado como *entes arrojados al mundo*.

En fin, admitamos que nuestro presente viene formado por los olvidos, por las luchas y entre cruces discursivos de nuestras prácticas. Ellos nos podrán regalar la visión de la historia, de voces acalladas y silencios apresados; que a pesar y con todo, son las condiciones de posibilidad de nuestro presente. Tanto prácticas como saberes, y no caer en la vanidad de la verdad antropológica, de la racionalidad hegemónica, que cumple con su función de excluir y coartar las posibilidades de la propia racionalidad: estableciendo, aunque imaginariamente, sus límites en donde lo otro es lo irracional o una historia de los errores.

Por otra parte el cuestionar la sustancialidad de los objetos, es tomar distancia crítica del pensamiento por sus productos. Es donde la historia funge un papel crítico pues es ésta la que permite al pensamiento desprenderse de sí mismo en esa crítica. Es pensar pues, el pensamiento críticamente en su historia.

Esta crítica a la sustancialidad de los objetos, como ya se puede ver, es la otra cara de la misma moneda. Moneda de la puesta en duda de la existencia histórica del mundo. Si, como ya dijimos está se pone en duda, se le conferirle a la racionalidad un estatuto de certeza objetiva y de primogenie ordenadora. La crítica a la noción de sustancialidad, entonces, sostiene la misma apuesta.

Los objetos sólo “existen en las condiciones positivas de un haz complejo de relaciones”⁶², es decir, un objeto o un saber sólo se construye por un haz determinado y complejo de relaciones y de manera histórica. Históricamente estas relaciones mutan, se transforman de manera azarosa. Es una ruptura epistémica en la que aparecen diversos objetos sin consecución lineal de una episteme a otra. Esto tiene consecuencias muy profundas, pues la ruptura epistémica supone una ruptura en la experiencia.

Veamos esto por otro lado, cuando Foucault se pregunta en *las palabras y las cosas*, por qué Linneo y no la enciclopedia china de Borges, se está preguntando por la *mesa de disección*. Por ese lugar en común que pueden tener diversos objetos en el que encuentran su orden; por ese lugar en el que se puede decir de un objeto cosas distintas, inclusive contradictorias, y el espacio de orden en el que se ha constituido un saber. Con la advertencia de que un objeto nunca se constituye en un campo de exterioridad, es decir, sólo es posible la formación de un objeto, dentro de un campo posible de experiencia: “sobre el fondo de un *a priori* histórico”.⁶³

Digámoslo ahora de otra forma mas. Una característica del pensamiento, sin duda, es su poder ordenador, lo cual le da al mundo su inteligibilidad. Establece una racionalidad que se constituye discursivamente en una relación analizable con lo no-discursivo. En él se *hace obrar un conjunto de relaciones determinadas*. En términos Hegelianos, es la transformación del pensamiento en la transformación del mundo. Sólo que lo que aquí se postula es que ni el objeto ni el sujeto son lo inmediato, sino el discurso es su mediación: su condición de inteligibilidad. La razón queda aquí, como una forma particular de apropiación del objeto.

⁶² M. Foucault, *La Arqueología del saber*, 2002, p.73.

⁶³ M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, p. 7.

Estas relaciones históricamente determinadas son de tal complejidad e importancia, que cumplen con establecer una red que permite hablar de ciertos objetos; decir de ellos cosas diferentes. Pero que por su propia complejidad es difícil decir de ellos algo nuevo.

Hablemos entonces de otro supuesto y digámoslo parafraseando a Foucault: un objeto no se pre-existe así mismo, sino que es producto, accidente del pensamiento dentro de ciertas relaciones que producen y delimitan discursos. Sí esto es así “el objeto no aguarda en los limbos el orden que va a liberarlo y permitirle encarnarse en una visible y gárrula objetividad”.⁶⁴ Volvamos a la misma moneda, no se puede escribir la historia de algo como si fuera siempre el mismo objeto. Ahora ¿cuáles son las condiciones iniciales del horizonte de inteligibilidad de estos objetos que irrumpen? La respuesta es: el discurso.

A manera de introducción, diremos que el discurso es la unidad que permite esta aparición de varios objetos. El que proporciona su posibilidad de relación y orden entre ellos; su diferenciación y su limitación; su yuxtaposición con otros objetos; la formación de conceptos; la formación de modalidades enunciativas; las formaciones conceptuales; la formación de estrategias. En fin, el discurso es la forma en que constituimos la inteligibilidad del mundo. Es necesario anotar una cosa más, al objeto no le pertenece, ni su relación con otros objetos, ni la verdad. No le es inmanente una racionalidad, es decir, el mundo es indiferente a nuestro saber. Pues el pensamiento es el que recorta la parte pertinente del saber de un objeto; pues si construimos con él todas las condiciones de irrupción de los objetos, la racionalidad como una manera particular en la que el pensamiento se apropia de un objeto y el discurso como saber puesto en uso, como práctica material del pensamiento, entonces en este sentido los objetos son resultado de un acto sintético que se da en el discurso y en el pensamiento. De otra forma, es el resultado de una síntesis de ciertas determinaciones históricas efectuada por el pensamiento, entendiéndose históricas como esas discontinuidades que nos atraviesan.

Las cuatro formaciones discursivas

⁶⁴ M. Foucault, *La Arqueología del saber*, p. 73.

La arqueología es un modo de análisis específico, es el nivel de análisis del discurso. Este nivel del análisis crea su propio espacio, este espacio es el resultado de sus propias necesidades. La Arqueología tiene en mira ciertas nociones que pertenecen a un campo metafísico, a un campo epistémico y que sistemáticamente este nivel de análisis rechaza. Estas nociones están concentradas en un tipo de racionalidad que se desprende tanto en *La historia de la locura*, *El nacimiento de la clínica* y en *Las palabras y las cosas*.

La arqueología del saber es el resultado de la formalización y especificación del análisis que se desprende de estas tres obras, su problemática central se dirige a dejar toda sujeción antropológica de lado y con ello todo trascendentalismo. Al mismo tiempo clausura todo universalismo y todo tema de continuidad y substancialismo. La crítica a estos cuatro puntos abren el espacio en que se hace posible la categoría del discurso en sus entrecruces y yuxtaposiciones. Al dejar en claro el nivel discursivo se dejará clara la postura con respecto a estos temas tan recurrentes en las unidades discursivas contemporáneas.

La primera estrategia que implementa el nivel arqueológico es el de “suspender” las unidades discursivas ya establecidas. Se ponen en entredicho las unidades que se toman comúnmente y no reflexivamente en la forma tradicional de hacer historia de las ideas. Sus preguntas son ¿qué podemos tomar legítimamente como unidad y a qué se refiere como tal? Es decir, unidades como la gramática, el análisis de las riquezas y la historia natural, que son tratados en extenso en la obra de 1966, ¿Son unidades indivisibles y universalmente aceptadas?, ¿En dónde localizan ellas mismas sus comienzos? ¿Se cierran alguna vez o se trasladan a otros rubros en una inercia que las abraza? O más bien ¿Se pueden cuestionar legítimamente esas unidades y formar con ellas otras distintas? Estas unidades, tanto como las de “autor”, “libro”, “obra”, son las que se cuestionan, pues a pesar de su existencia material tan contundente, cabe preguntar ¿no son unidades que acarrearán más complicaciones y paradojas, en algunos casos de los que resuelven? Un ejemplo de ello son los siguientes cuestionamientos: ¿es el mismo autor Maurice Florence⁶⁵ que el autor de *Vigilar y Castigar*? ¿En que medida lo son? ¿Bajo qué criterios se puede establecer entre ellos una unidad o referir los mismos textos a uno u otro? Rotular un libro con el nombre de un autor ¿lo hace propietario en algún sentido del saber que guarda entre sus páginas? La postura arqueológica al respecto, no es el preguntarse cómo una

⁶⁵ Seudónimo de Michel Foucault ver: Michael Foucault, *Tecnologías del yo*, introducción de Miguel Morey, Paidós, España, 1990, p. 11.

conciencia llega a un conocimiento objetivo, sino acerca de las condiciones en que se puede hablar de un conocimiento objetivo. Como veremos más adelante, es preguntarse acerca de los espacios de subjetividad que permite un conocimiento, de una subjetividad con respecto a su objeto. Es preguntarse por las reglas de construcción de un saber y que ninguna obra o libro puede contener o articular por sí misma. En este sentido la intención del artículo de Michel Foucault, firmado con su seudónimo nos puede dar un ejemplo de las cuestiones que se analizarán más adelante. Es hacer la pregunta Nietzscheana: ¿Quién habla? ¿Qué sujeto es el portador o propietario de la palabra y bajo que condiciones y cuales son estas? Sabemos cabalmente que la autoreferencia del lenguaje crea paradojas, como la paradoja del mentiroso por ejemplo: Un mentiroso cuando dice que está mintiendo acusa a las palabras que pronuncia, diciendo otras, no es así mismo a quien acusa, sino sus palabras, si apuntara a sí mismo el mentiroso no podría ser honesto en su acusación de decir mentira y por tanto no habría paradoja. Un ejemplo similar que se podría pensar de tal forma es si ¿la pregunta del ser es una auto referencia del lenguaje?

Es el mismo caso, el revisar nociones como tradición, influencias, evolución y desarrollo como el trabajo negativo que se asignan a sí mismos los análisis arqueológicos.

La noción de tradición, traza una línea imaginaria uniendo a los fenómenos de saber que los provee del mismo estatuto cuando, de hecho, no son los mismos; en un análisis profundo no tienen el mismo estatuto de los que se habla en uno y en otro caso. Esto ocasiona la reducción de los comienzos a un continuo de racionalidad, lo que lleva a erradicar todo aquello que amenace esta idea de continuidad. De esto se deriva la pertinencia de los análisis críticos con respecto a la originalidad, el genio y toda esa pléyade de conceptos que juegan con los “caracteres especiales” del individuo. Por ejemplo ¿Es Newton un individuo de un genio excepcional, o sus tres leyes de la mecánica clásica se pueden entender desde los discursos que reinaban en el siglo XVII?

En el mismo tenor, al respecto influencias podemos preguntarnos: ¿Realmente es claro el enlace causal de autor a autor o de teoría a teoría? Estos enlaces causales no tienen una formulación teórica sólida y se limitan a brindar a los fenómenos un halo de semejanza y de repetición, en esta forma la causalidad cabe preguntas absurdas como ¿Quién influyó mayormente a Newton, Descartes o Kepler o el hecho de haber nacido en el año mismo de la muerte de Galileo? No parece haber una teoría causal que justifique esta pregunta como no lo hay para otros que hemos considerado con mayor pertinencia y desde este punto de vista

parece ocioso el hacerlas. Sin embargo las preguntas son posibles al igual que el orden que propone.

Por último, las ideas de evolución y desarrollo reducen todos los acontecimientos a un único principio organizador, dando la posibilidad a nociones de mentalidad, conciencia colectiva, espíritu, ideas que más bien tienen connotaciones cosmológicas. Nociones que por favorecer las cronologías y los acontecimientos hacen aparecer una forma de historia como única y válida para todo tiempo, dejando de lado todo un conjunto de enunciados que son inmanentes a un juego concreto de racionalidad.

Todas esas unidades a las que estamos acostumbrados, y asumimos de manera irreflexiva, generan un manojo de problemas metafísicos y teóricos, que empañan las investigaciones de cualquier índole. Cuando se les somete a un interrogatorio pierden su evidencia, pues estas no se indican a sí mismas, sino que se construyen a partir de un *campo complejo de discursos*.

Estas nociones responden a dos juegos de reglas precisas que se soportan una a la otra, haciendo el juego de la continuidad irreflexiva: La primera regla se entiende en tanto búsqueda más allá de todo comienzo en la sospecha de un origen secreto que indefine y oculta todo comienzo. Es una consecuencia de no especificar las unidades concretas de las que se parten pues se intenta transportar artificialmente, conceptos, ideas, nociones de una región discursiva a otra que los desvirtúa; generando un enlace no controlado entre discursos de diferente índole y que más bien son tomadas arbitrariamente. La segunda regla es el juego de “lo dicho” y de lo “jamás dicho”, esta regla se puede entender en la forma del comentario el cual repite, recorta y dice por fin aquello que no se decía, haciendo el juego de lo dicho y lo jamás dicho, en eso que sale a la luz por otro decir y que se pretendía oculto en eso ya dicho desde su *origen* (origen imaginario, claro).

Esto nos muestra que estas unidades no se deducen así mismas de manera natural, sino que son efectos de una construcción, de una síntesis fabricada cuyas reglas se intentan conocer y controlar su justificación. Se muestra, si no aquí, sí en *la arqueología del saber*; que el uso de estas unidades irreflexivas son ilegítimas, pues toda unidad exige una teoría propia por las preguntas que de sí mismas desencadenan y que influyen directamente en las estrategias. De paso sea dicho, esta teoría se puede formular en los mismos campos de los hechos de discurso, con esto se evita aceptar toda síntesis irreflexiva.

Esto mismo es lo que se quiere decir cuando se habla de tratar el archivo como monumento y no como memoria, pues es lo intrínseco del *monumento* lo que nos dice sus propias reglas. Estas reglas no son más que las descripciones de las relaciones que se tienen a nivel enunciativo, preguntemos ¿No es mejor desde un punto de vista epistemológico formar unidades reflexivamente propuestas y que cumplan con los propios planteamientos y necesidades del análisis? Pues bien, esto último es lo que intenta hacer la arqueología, suspendiendo toda unidad ya dada y dándose así misma sus unidades; que en tal caso, son unidades discursivas o familias de enunciados. Estos enunciados constituyen el punto de enclave de toda Arqueología. Es pues un dominio de todos los enunciados efectivos, sean hablados o escritos, localizados en su dispersión de acontecimientos y en su propia instancia.

Sólo formando nuevas unidades recortadas reflexivamente, evitando el tema antropológico, se puede hablar de un sistema de pensamiento, de un juego de racionalidad y, con él, un juego de verdad. La importancia, por tanto, de estos análisis es elaborar esos cuadros de formaciones discursivas para que el pensamiento pueda ser crítico consigo mismo por sus productos. Es la descripción de las relaciones lo que precisamente pone ante los ojos un juego específico de racionalidad. Sin buscar emprender un análisis hermenéutico, de la forma: “interpretar aquello que se dijo en lo que realmente se quiso decir”. Mas bien, como afirma Foucault:

“se trata de captar el enunciado en la estrechez y la singularidad de su acontecer; de determinar las condiciones de su existencia, de fijar sus límites de la manera más exacta, de establecer sus correlaciones con los otros enunciados que pueden tener vínculos con él, de mostrar qué otras formas de enunciación excluye.”⁶⁶

Esto es, tomar en serio “lo dicho” en su singularidad irrepetible de enunciado. Lo cual permite pensar las relaciones con otros enunciados singulares; para mostrar, de esta manera, que la espontaneidad de un orden opera efectivamente en los enunciados como acontecimientos. Por lo tanto el enunciado, como concepto es necesario y no arbitrario en los análisis. Podemos decir con esto que lo arbitrario es más bien lo que emana de la idea de continuidad.

Las ventajas que reporta este tipo de corte no son pocas: Por una parte permite analizar regiones de enunciados que escapan a las nociones de autor u obra, combinando inclusive regiones de enunciados que escapan, o bien, a unidades generales de diversos dominios,

⁶⁶ M. Foucault, *La Arqueología del saber*, p. 45.

aunque su nivel formal no sea el mismo o el objeto al que se refieren sea diferente. Es hacer de los discursos un gran texto continuo. El cual da la oportunidad no de interpretar, sino de reordenarlo según su valor enunciativo, de ver otras regiones que le son propias a los enunciados y describir tipos diferentes de relaciones que les ocurren. En pocas palabras, es un modo de análisis que describe relaciones entre enunciados; hace notar su singularidad; en fin les da un valor material tomándolos como objetos. El enunciado cobra materialidad y por este hecho se puede determinar su dispersión y formular su ley de repartición. El análisis arqueológico por tanto se pone a un nivel del análisis de la existencia de los enunciados.

Si el problema de las unidades se plantea de esta manera, al punto aparece uno más: ¿Qué relaciones pueden ser legítimamente descritas, a nivel enunciativo?

Si primero realizamos un corte de un periodo discursivo cronológicamente amplio y lo manejamos como un gran texto, la arqueología evita reagruparlos por un numero determinado de objetos a los que se refieren; también evita agruparlos a una determinada “estilística” de enunciación; de igual forma evita reacomodarlos por la serie de sus conceptos; por último, por su unidad temática.

Para asignar una unidad a una masa de enunciados tan amplia y homogénea, ¿no será necesario recurrir a un nivel más general que la simple combinatoria de elementos intrínsecos del discurso, como si quisiéramos sólo formar conjuntos más pequeños pero coherentes?, ¿no responderán a caso estos cuatro elementos a unas reglas de formación más generales?

Anteriormente hemos hablado de los enunciados. Estos enunciados tienen una existencia singular; en una repartición, singular también, de enunciados singulares. Recuérdese que con singulares se quiere decir que tienen un lugar específico en un grupo, que a su vez son otros enunciados que tienen esa existencia singular con referencia a su propio grupo. Por lo que al describir a los enunciados en sus relaciones, estamos describiendo las condiciones a las que están sometidos. Estas condiciones son condiciones por tanto de existencia, de coexistencia, de conservación, de modificación y de desaparición. Esta descripción de condiciones son las reglas de formación de una repartición discursiva.

El discurso tiene cuatro reglas de formación que comprende: la formación de los objetos; la formación de las modalidades enunciativas; la formación de los conceptos; la formación de las estrategias. Estas cuatro reglas, junto con las relaciones entre si constituyen lo que Foucault entiende en *La Arqueología del saber*; como discurso. Miguel Morey las tipificó en cuatro preguntas que se hace en la introducción que de *las tecnologías del yo*, y que describen el

proyecto de una “descripción pura” de los acontecimientos discursivos y las problemáticas a las que se enfrentan de la siguiente manera: ¿Es posible determinar el sistema de formación de objetos discursivos sin apelar a las palabras ni a las cosas? ¿Es posible determinar el sistema de formaciones enunciativas sin apelar a un sujeto trascendental o a una subjetividad psicológica? ¿Es posible determinar el sistema de formación de los conceptos sin apelar a un horizonte de idealidad ni al caminar empírico de las ideas? ¿Es posible determinar el sistema de formación de las estrategias discursiva, temas y teorías, sin apelar a un proyecto fundamental ni al juego secundario de las opiniones? En este capítulo por tanto intentaré esclarecer las preguntas de Morey con el análisis de *La Arqueología del Saber*:

Formación de objetos

Para responder al cómo es posible la formación de los objetos sin apelar a las palabras, recurriré nuevamente a arrojar luz al concepto de enunciado. Se dijo ya que el nivel de análisis arqueológico es el nivel del discurso y que el discurso a su vez, es un conjunto de enunciados. Pues bien, la primera característica que mencionaré es que el enunciado siempre se encuentra asociado a un dominio de enunciados. El enunciado se distingue por su existencia concreta. Pero el enunciado nunca viene solo; su existencia específica depende de su coexistencia con otros enunciados. Es decir, lo que hace que un enunciado tenga esa existencia concreta es que siempre esta en relación con otros enunciados en una correlación específica. La relación que existe entre enunciados, es la regla que rige el orden de un dominio enunciativo. La descripción de esa regla es la descripción de un discurso. Ahora, lo anterior es la manera en que funciona el enunciado para decir que es discurso, pero en la manera en que distinguimos un enunciado vislumbramos por qué la formación de un objeto no corresponde a las palabras.

De manera tosca e inmediata hay que decir que el enunciado no se identifica del todo con proposiciones que caracterizan el nivel lógico; tampoco se identifica con las frases gramaticales; como no lo hace con el *speech act* o acto elocutorio de los analistas. De manera menos tosca agregaré que el enunciado en relación con estas tres entidades no se identifica de manera especial con ninguna regla de construcción que sufren las otras, aunque indiferentemente las comparta. Estas reglas de construcción no caracterizan al enunciado. En primer lugar, porque las reglas de construcción, tanto gramaticales como lógicas o los criterios

de distinción en un acto de elocución, se encuentran en relación con sus construcciones en un nivel distinto. Están presupuestos por las frases, por las preposiciones o en su caso por los actos de elocución. Pero para el enunciado las reglas de caracterización, de dispersión más que de individuación, pertenecen al mismo nivel enunciativo, en tanto descripción de las reglas de enunciación; es este nivel de descripción de las relaciones entre enunciados lo que formaliza propiamente el nivel enunciativo mismo.

Segundo y en especial “El umbral del enunciado sería el umbral de la existencia de los signos”.⁶⁷ Lo que expresa esto es la articulación con dos dimensiones específicas del enunciado. La primera es la relación que tiene con una dimensión del lenguaje. La segunda con una dimensión material que caracteriza la existencia especial del enunciado.

Hablando de la dimensión que comparte con el lenguaje, no es su nivel de existencia propiamente. El lenguaje y el enunciado no comparten el mismo nivel de existencia, es decir, el mismo nivel ontológico. El lenguaje, grosso modo, es un conjunto de las reglas de uso de los signos; su trayectoria circula de las reglas hacia el infinito de usos posibles. Por su parte, los signos se imponen al enunciado desde su interior, articulándose con la dimensión material; en el sentido que el enunciado no es una posibilidad, el enunciado está efectivamente ahí. Está escrito, dicho, tangible en una existencia innegable, su conjunto es finito y determinable. Como ya hemos dicho: el enunciado tiene una existencia singular. El enunciado está ahí en un campo concreto de relaciones, en un orden que le da su dimensión de enunciado perteneciente a una formación discursiva. Es esta dimensión material es la que la separa explícitamente de las palabras. Las palabras no son sistema de referencia, sino con una mediación que impone a la distribución espontánea de los seres un orden.

El enunciado como entidad, con su manera particular de existencia forma parte de la ontología característica de la Arqueología. Aunque la cuestión material del enunciado sigue incompleta hasta aquí, lo dicho basta para afirmar que el análisis de los enunciados que forman al discurso, no es un análisis sólo de palabras.

La cuestión material del enunciado está íntimamente ligada con la formación de objetos. Si el enunciado es analizable es por que tiene su registro en algún lado, en alguna parte, en algún tiempo; una consistencia material. No se dirá que la materialidad del enunciado consista solamente en su localización espacio temporal, en un trozo de sustancia que le preserve, como el libro o cualquier documento, aunque sin duda estos son características

⁶⁷ M. Foucault, *La Arqueología del saber*, p. 141.

necesarias para que haya enunciado. Sin embargo en esto no consiste su importancia material, ni toda su dimensión material. El enunciado tiene estatuto de objeto por la relación que tiene con el régimen de instituciones materiales que lo producen y sostienen. Obtiene esa materialidad de tales instituciones por su modo de uso; por su relación con otros enunciados, que pueden tener relación con la misma institución o con alguna diferente, pero que en su uso los alinea en un sólo discurso. El discurso es así el orden que se configura bajo un régimen complejo de instituciones.

Es bajo esta forma de materialidad que hay que localizar tres instancias de formación de objetos: superficies primeras de emergencia, instancias de delimitación y rejillas de especificación.

Las superficies primeras de emergencia, pueden entenderse como ese médium o límite en el que se separa lo normal y lo anómalo. Es decir, el momento en que una práctica transgresiva rebasa los límites de ciertos umbrales de tolerancia, en ellos se trazan límites en donde la palabra se hace efectiva como línea de demarcación. Tenga la forma de argumento de ley o de código moral, se hace patente la diferencia en los juegos de normatividad que una sociedad se impone a sí misma en ámbitos más bien cotidianos o asumidos como tales. La familia, los grupos de trabajo, congregaciones son ejemplos. Constituyen un juego de lo inmediato, pero al mismo tiempo, con la distancia necesaria como para percibir la discontinuidad.

Las instancias de delimitación se ofrecen como instancias responsables y portadoras de saberes que permiten y llevan a cabo el ejercicio mismo de la separación y reagrupamiento en el orden de las cosas son instancias productoras y delimitadoras de discurso; de enunciados. Por lo general tienen el crédito y el reconocimiento social, así como la función de realizar cierta administración en el ejercicio del poder, podemos pensar como ejemplo el discurso de la economía. Asignan a dominios de saber y de control. Por ejemplo, la medicina, la justicia, la administración.

El análisis de las rejillas de especificación, configura la cuadrícula conceptual con la que son medidos, sopesados, recortados, separados los objetos son estas rejillas las que señalan las formas y partes pertinentes de un objeto. Igualmente, en general, los medios conceptuales con los que se ordena se clasifica, se opone y se establecen como objetos de un discurso particular.

Lo que forma objetos es precisamente la relación de estas tres instancias. Que se entre mezclan de manera particular en cada sociedad, en cada época determinada tal relación se lee

en el discurso, es en el discurso característicamente en el que estas tres instancias tienen relación, que a la vez forman discurso y le dan su materialidad; lo vuelven objeto entre los objetos.

Pero eso no es todo, el objeto se constituye por esas relaciones, que son y hacen discurso. Y lo principal, *esas relaciones no le pertenecen al objeto*. Estos no son propiedades objetuales son modos de la mirada, pertenecen a una forma de exterioridad. No es al objeto mismo al que se recurre para preguntarle qué es, sino bajo qué condiciones, bajo qué luz ese objeto nos aparece como tal. Tenemos que entender bajo esta forma de análisis: cómo estas relaciones que juegan el papel de constructoras de objetos. No sólo tenemos que decir que la forma de nuestro concepto es la forma de nuestro objeto en cualquiera de las determinaciones que los constituyen a ambos (al concepto y al objeto). Sino que debemos afirmar que al mismo tiempo hay entrecruces, entre diferentes prácticas, económicas, científicas, morales, artísticas, relaciones sociales, religiosas, que encuentran su superficie de irrupción y de relación en el discurso. El discurso es el horizonte de posibilidad tanto de las prácticas como de los objetos y se da reglas a sí mismo.

De lo que se habla pues, es de objetos de discurso, objetos que encuentran su horizonte de posibilidad para ser hablados, descritos, nombrados, recortados en el discurso. Estos aparecen discursivamente y forman una red de relaciones plenamente discursivas, esto es, siempre nos mantenemos a un nivel discursivo bajo esta forma de análisis. Si esto es posible, es por la razón de que el discurso es una práctica material, y como toda práctica material, es capaz de dar existencia a objetos. Es por todo esto que la formación de los objetos en un análisis arqueológico del discurso *no es referirse ni a las palabras ni a las cosas*.

Una anotación más, el discurso no apela ni a las palabras ni a las cosas, pero tampoco apela a la experiencia como “sensualidad inmediata” o como enfrentamiento de concepto con el mundo. De lo que se trata es de lo enunciado; de la regla de formación que da cuenta del lugar que ocupa cada enunciado en el campo discursivo al que pertenece, puesto que el discurso tiene la cualidad de mostrar en su superficie las relaciones entre enunciados, esas mismas que son umbrales de objetos y que están ahí mismo: en la superficie discursiva.

Por último, la razón de no tomar como unidades, el libro o la obra e inclusive unidades más generales como las que denominamos en conceptos generales como la literatura o la política, aquí se hace evidente. Unidades como estas están repletas de un sentido que las desborda, un libro refiere a otros, una práctica se entre cruza con otras, se enganchan con unas

instituciones que sostienen y emanan determinadas reglas de control, trazan líneas de normatividad, y rigen asimismo determinadas prácticas restringidas de discurso, de aquí la urgencia de reformular otras unidades recortadas de antemano y de manera reflexiva; de aquí la necesidad del concepto de enunciado y por tanto de discurso.

Formación de las modalidades enunciativas

Con el punto y aparte anterior comenzaré a responder a la segunda pregunta de Morey: ¿cómo determinar el sistema de formaciones enunciativas sin apelar a un sujeto trascendental o a una subjetividad psicológica?

Se pregunta más bien por la relación que une al sujeto enunciante con lo que enuncia. Pensando primero en *Las palabras y las cosas* con respecto al lenguaje Foucault afirma al respecto de Mallarmé. En este texto se menciona que la empresa de Mallarmé es la de “encerrar todo discurso posible en el frágil espesor de la palabra”.⁶⁸ En la escritura contemporánea, explica Foucault en su artículo *¿Qué es un autor?*, “no hay manifestación o exaltación del gesto de escribir; no se trata de la sujeción de un sujeto en un lenguaje; se trata de la apertura de un espacio en el que el sujeto que escribe no deja de desaparecer”⁶⁹ idea que hace referencia a las palabras de Beckett: “Que importa quién habla, alguien ha dicho que importa quién habla”.⁷⁰ Es decir, el espacio de subjetividad del enunciado es distinto tanto al “autor” como distinto del individuo que habla o escribe. La función enunciativa es una noción que puede esclarecerse con un ejemplo de la literatura: la novela. Aunque el autor sea dueño de las palabras de un libro, en la práctica material común de nuestra cultura de referir los textos o las palabras a un autor, el espacio de subjetividad que se abre al enunciar no se modifica, sea cual fuere su autor. Es decir y hagamos aquí una analogía. Si una novela está escrita en primera

⁶⁸ M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, p. 297.

⁶⁹ M. Foucault, *Entre filosofía y literatura. Obras esenciales. vol. I*, Paidós, España, p.332- 333.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 332 -333.

persona, o se conforma por diálogos, o tiene un narrador en tercera persona, estos son independientes del autor que los pronunció. De igual forma los enunciados por sí mismos tienen un espacio de subjetividad. Pues bajo este pensamiento, la idea general es que, en una modalidad enunciativa, el sujeto de un enunciado es un lugar vacío; el cual puede no obstante, ser tomado por diversos individuos; o bien, un individuo puede asumir diversas posturas subjetivas, según la modalidad enunciativa de la que hable. Es un “campo de regularidad” para distintas posturas subjetivas. La característica de esta posición subjetiva es en voz de Foucault:

“Absolutamente general en la medida en que el sujeto del enunciado es una función determinada, pero no forzosamente la misma de un enunciado a otro; en la medida en que es una función vacía, que puede ser desempeñada por individuos, hasta cierto punto indiferentes, cuando vienen a formular el enunciado; en la medida aun en que un único individuo puede ocupar sucesivamente en una serie de enunciados, diferentes posiciones y tomar el papel de diferentes sujetos”.⁷¹

La idea es pues que la función subjetiva puede variar en un mismo texto o en distintos grupos de enunciados, según la región discursiva que se analice. El sujeto de una modalidad enunciativa hace evidente la diferencia del nivel enunciativo. Al mismo tiempo destaca que a nivel discursivo (es decir, no el nivel formal o hermenéutico) el enunciado y el sujeto enunciante se hallan en un mismo plano. Tiene una relación recíproca de constituirse. Esto último ayuda a distinguir el nivel de análisis arqueológico porque es una característica de la función enunciativa que permite describirla. Describir al sujeto del enunciado es describir la posición subjetiva que puede y debe ocupar todo individuo para ser sujeto de un enunciado. El lugar del que puede un sujeto hablar y hablar de una manera determinada, ese espacio es abierto por un conjunto de relaciones entre prácticas e instituciones.

Para describir la posición subjetiva hay que encontrar la ley que rige los diversos tipos de enunciación y el lugar del que vienen. Para ello es necesario contemplar tres reglas en esta formación discursiva. La primera regla es una pregunta por el *estatuto*. El estatuto está definido por las diversas regiones en que los individuos reproducen un discurso: por el espacio en el que los individuos tienen el derecho de la palabra, incluso, por el uso de la palabra que les hace garantes de verdad o el lugar social que ocupan según el discurso del que son portadores, además, por el beneficio que les aporta y las relaciones en el ámbito social con los que los relaciona por la función que ejercen. El estatuto del médico, por ejemplo, es un lugar que se

⁷¹ M. Foucault, *La Arqueología del saber*, p. 156.

abre bajo determinadas relaciones del lugar del médico con el saber. Dice Foucault en la arqueología:

“La palabra médica no puede preceder de cualquiera; su valor, su eficacia, sus mismos poderes terapéuticos, y de una manera general su existencia como palabra médica, no son dissociables del personaje estatutariamente definido que tiene el derecho de articularla, reivindicando para ella el poder de conjurar el dolor y la muerte”.⁷²

Así el saber del médico, *el poder de conjurar el dolor y la muerte*, se puede vincular como dice Foucault a relaciones muy particulares, como por ejemplo: el discurso legal, el discurso pedagógico, el discurso moral y el religioso. Por ello lo vincula con las instituciones que representan estos discursos y le abren un *sistema de diferenciación y de relaciones*. De diferenciación pues las diferencias con otros discursos permiten definir el espacio médico. De relaciones porque en el entramado de los discursos, como prácticas materiales, le permiten establecer las posibilidades de su vinculación. Al mismo tiempo el estatuto del médico se vincula con el resto de la sociedad, cuando se relaciona con particulares o con grupos definidos dentro de una sociedad o con la sociedad en conjunto, poniendo en práctica su discurso. Es pues que la palabra de un representante de un saber funge como un sistema de diferenciación en tanto que un discurso es localizable por las modalidades de enunciación que comportan.

La segunda regla o pregunta para la descripción, es por el ámbito institucional. La descripción del lugar y modos donde el médico saca su discurso: la biblioteca, en general, el documento, el laboratorio, el hospital. En estos ámbitos se yuxtapone el origen legítimo del saber. Siguiendo con el ejemplo del médico mencionemos los diferentes valores que se le concede a la entrevista, a la estadística, a la información que circula entre homólogos y su medio de circulación, sea en forma de artículo, en forma de libro o transmisión oral. Se pregunta por el lugar institucional del que se habla y las relaciones que permiten ese espacio. Espacio que es institucional, localizable en espacios físicos bien definidos, con prácticas bien definidas aunque con posibilidad de variación. Sigamos pensando en el médico, por ejemplo cuando habla con su paciente. El lugar del médico es una dispersión de modos de subjetivación, pues con respecto al paciente es interrogador pero de cierta tipificación o selección de información, con respecto al cuadro de diagnóstico es portador de elementos, ordenador y clasificador de los mismos, al tiempo traductor de una descripción de dolor en los

⁷²*Ibidem*. p. 83.

signos de un síntoma y eventualmente de una enfermedad. El análisis al respecto del lugar del médico, no se pregunta por tanto por el conocimiento del médico, esto es no se pregunta por las vías que un individuo despliega ciertas operaciones para ser portador de un conocimiento. Sino por el espacio particular y su relación con el saber.

Tercera regla. Su posición de sujetos en cuanto a su dominio o grupos de objetos. Cuando es sujeto que interroga, cuando es sujeto que enseña, que utiliza herramientas, que clasifica o que describe; según qué métodos, qué posición subjetiva, en fin, a qué modalidad discursiva pertenece cuando levanta una estadística u observa rasgos particulares.

A nivel enunciativo el discurso de la medicina debe analizarse como:

“Renovación de los puntos de vista, de los contenidos, de las formas y del estilo mismo de la descripción, de la utilización de los razonamientos inductivos o de probabilidades, de los tipos de causalidad, en una palabra como renovación de las modalidades de enunciación”.⁷³

En otras palabras, como relación determinada de un sujeto con un cuerpo de enunciados. En este descentramiento, tanto de los signos como del sujeto, esta relación habla de la constitución de la superficie del discurso. Así pues, un discurso en cuanto a sus sujetos debe pensarse como las relaciones que combina; como reglas mismas del discurso en tanto práctica y como lugares intercambiables de subjetividad.

“Como el establecimiento de relaciones en el discurso ... de cierto número de elementos distintos, de los cuales unos concernían al estatuto..., al lugar institucional... [a la] posición como sujetos que practicaban...[Estos elementos se relacionan por efecto de] el discurso... es él en tanto que práctica, el que instaure entre todos ellos un sistema de relaciones que no está “realmente” dado ni constituido de antemano, y que si tienen una unidad, si las modalidades de enunciación que utiliza o a que da lugar no están simplemente yuxtapuestas por una serie de contingencias históricas, se debe a que hace actuar de manera constante ese haz de relaciones”.⁷⁴

No se recurre a un sujeto psicológico porque no se buscan en él las justificaciones del tipo causal del individuo, que se guía por algún prejuicio “temático”: como moral, religioso o filosófico; o bien, los accidentes de su vida personal, sueños o tendencias psicopatológicas; grado de estrés o factores psicológicos de su entorno. En una palabra no es la biografía

⁷³ M. Foucault, *La Arqueología del saber*, p. 87.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 88.

personal la que se mide o se tabula en la relación del sujeto con los enunciados. No es pues a una entidad psicológica a la que se recurre en un análisis arqueológico.

Asimismo, no es a una entidad trascendental de funcionamientos básicos de una conciencia, como ya constituida o terminada a la que se recurre. No es el análisis arqueológico, a este respecto, sustancialista. Por tanto no se mira como un acto de fundación de una conciencia. No es esta misma el horizonte de racionalidad al cual se unen y se develan todas las representaciones como formaciones sintéticas de ideas con tendencias universalistas. *Como purificación de su sistema de razonamiento* progresivo. Como no se recurre a ningún discurso de génesis empírica.

No es pues el análisis de un sujeto en relación a su tema. Como tampoco un análisis del “conocer ni del conocimiento”⁷⁵. Ni psicológico ni trascendental.

De manera positiva, esto quiere decir que no es mirando al sujeto en abstracto, ni la abstracción de un individuo de su discurso, sino la dispersión de los ámbitos subjetivos en las modalidades enunciativas de un discurso. Se analiza la discontinuidad de los planos desde los que se habla”.⁷⁶ En el entendido de que estos planos no son producto de una conciencia sintética, sino producto de una práctica discursiva. Es pues, por último, un campo de regularidad para diversas posiciones de subjetividad.

“El discurso, concebido así, no es la manifestación majestuosamente desarrollada, de un sujeto que piensa, que conoce y que lo dice: es por el contrario, un conjunto donde puede determinarse la dispersión del sujeto y su discontinuidad consigo mismo”.⁷⁷

Formación de los conceptos

Para poder responder a la cuestión que atañe a la tercera formación discursiva retomaré dos temas ya analizados. Primeramente las unidades discursivas y un aspecto de la función enunciativa: El dominio asociado de los enunciados.

⁷⁵ M. Foucault, *La Arqueología del saber*, p. 89.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 90.

⁷⁷ *Ibidem*, p.90.

En un análisis arqueológico se proponen unidades de análisis más bastas que el libro o la obra. A ellas propiamente se les llama unidades discursivas y son: *El conjunto de los enunciados que dependen de un mismo sistema de formación.*⁷⁸ Asimismo, esto es lo que entendemos como discurso. Si bien, a simple vista, podemos notar que es relativamente sencillo analizar en el libro o en la obra, algo así como la arquitectura conceptual deductiva que las forma. Sin embargo, anotado está arriba, lo que se propone analizar una arqueología es el discurso; por ejemplo, el discurso económico, el discurso de la historia natural, entre otros. Como bien se entenderá el conjunto de conceptos de un discurso, o si se quiere, de las disciplinas, en especial de las ciencias humanas. Este conjunto de conceptos no parece responder a un cuerpo uniforme y deductivo, no contradictorio de conceptos que se encadenan simplemente los unos a los otros formando un sistema que definiéramos como disciplina. Más bien se presiente un desorden en la dispersión de sus elementos. La tentación latente, por esta dificultad, es de sólo ver obras y libros, aunque en relación entre sí, pero individuales y autónomas, desligadas de su lógica interna. Pero aquí la arqueología propone un modo de dar cuenta de la emergencia sucesiva o simultánea de conceptos dispares en estas unidades discursivas. Pues tiene en entendido que ningún libro u obra inclusive una disciplina contiene sus propias reglas de aparición, anexemos aquí el *dominio asociado de los enunciados*. Hemos visto que un enunciado sólo puede serlo en la medida que tiene un lugar en un conjunto de enunciados. Se analiza la ley de su existencia y coexistencia, es decir, no hay un enunciado si no es un campo de enunciación: “no existe enunciado que no suponga otros, no hay uno solo que no tenga en torno suyo un campo de coexistencias, unos efectos de serie y de sucesión, una distribución de funciones y de papeles”⁷⁹.

Para caracterizar la formación de los conceptos, entonces, tenemos que describir esta organización del campo de enunciados en el que aparecen y circulan. Cumpliendo con este propósito, habrá que analizar sus formas de sucesión, la coexistencia en la configuración del campo enunciativo y los procedimientos de intervención.

Los primeros, las formas de sucesión, también comportan sus caracteres particulares en relación al campo enunciativo. Estos son: ordenación de las series enunciativas, tipos de dependencia entre diversos enunciados así como los diversos esquemas retóricos según los cuales que se combinan diversos grupos de enunciados.

⁷⁸ *Ibidem* p.181.

⁷⁹ M. Foucault, *La Arqueología del saber*, p. 166.

Por la parte de las ordenaciones de las series de enunciados, el análisis tomará su norte en la descripción y caracterización de los ordenes que se entrelazan en un campo enunciativo. Es decir, el análisis consiste en ver si tiene un carácter de orden deductivo o inductivo, si es una descripción, o es un esquema de generalización, observa en qué formas y modelos aparece en uso.

En cuanto los tipos de dependencia entre enunciados puede ser establecida bajo una relación: hipótesis- verificación, aserción-crítica, ley general-aplicación particular. En estos modos de encadenamiento se pueden establecer esquemas retóricos en los que estos elementos se combinan, por ejemplo en la época clásica. En *la historia de la locura*, podemos ver que la literatura está en una postura de aserción-crítica con respecto a los enunciados de la filosofía, que son claramente inductivo- deductivo, en el momento en que la “locura” como concepto adquiriría sus características que hoy reconocemos como nuestras. Foucault contrasta las aseveraciones cartesianas con la novela de Diderot, *El sobrino de Rameau*, para establecer la relación que caracterizaría el concepto de locura en el siglo XVII y XVIII.

“En el momento que la duda lo enfrentaba a grandes riesgos, Descartes tomaba conciencia de que no podía estar loco – Aunque reconoció aún durante mucho tiempo que todas las potencias del mal y hasta un genio maligno rondaban alrededor de su pensamiento-; pero en tanto que filósofo, y teniéndole propósito resuelto de emprender el camino de la duda, él no podía ser ‘uno de esos insensatos’”.⁸⁰

Se muestra que Descartes, relaciona el método de la duda sistemática, como un procedimiento que se parece mucho al actuar de un insensato, sin embargo él tiene la suficiente racionalidad como para distinguir que no lo está, pues él ocupa un método con fines de racionalidad, mientras el insensato actúa sin método y por tanto sin racionalidad:

“Sin embargo, aunque los sentidos nos engañan a veces sobre cosas muy pequeñas o muy alejadas, quizá haya otras muchas de las que no se puede dudar aunque procedan de ellos; como por ejemplo, que yo estoy aquí ahora, sentado junto al fuego, vestido con una bata, con este papel entre las manos y cosas semejantes. Ciertamente, *no parece haber ninguna razón para negar que existan estas manos y este cuerpo mío a no ser que me equipare con ciertos locos* cuyos cerebros trastorna un vapor tan contumaz y atrabilario, que constantemente aseveran que son reyes siendo paupérrimos, o que visten de púrpura, estando desnudos, o que tienen la cabeza de barro, o que son calabazas, o que están

⁸⁰ M. Foucault, *La Historia de la locura en la época clásica II*. p. 9.

hechos de vidrio; pero estos son dementes y yo mismo no parecería menos loco si siguiera su ejemplo ”.⁸¹

A esto se enfrenta, en el texto foucaultiano, la actividad del sobrino de Romeau:

“Está loco porque se le dice que lo está y se le trata como tal: ‘han querido que fuera ridículo, y yo me he hecho así’.”⁸²

Mientras en Descartes la sinrazón se subsume por completo en la locura. En Diderot, comienza un nuevo juego que involucra la razón, la locura y la sinrazón. El sobrino de Romeau toma un papel de “bufón” de la edad media. Que en su palabra se balancea entre el error y la verdad,- “Si decimos alguna cosa bien, es como los locos o filósofos, por azar.”⁸³ – entre lo racional y lo irracional, y no ya subsumida la irracionalidad en la locura. Se gesta un nuevo concepto de locura, en que la manera en que la razón se apropia de la locura como objeto, se deviene necesaria la locura como concepto contrapuesto de la racionalidad, desde el cual obtiene toda su significación.

“Se le posee como a un objeto. Pero, al punto, él mismo denuncia el equívoco de esta posesión. Pues si para la razón , es objeto de apropiación , es porque para ella es objeto de necesidad... La sin razón se convierte en la razón de la razón sólo la reconoce en el modo de tenerla ”.⁸⁴

Enunciados en relación demostrativa, deductiva y aseveraciones de ideas admitidas, son los que vemos en Descartes. Crítica inversión de los juicios, puesta en juego la racionalidad en el texto de Diderot. Enunciados que muestran en su relación formas de sucesión, organizadas que figuran como discurso, porque en él se enlazan prácticas, razonamientos, prejuicios y crítica. En esta superficie discursiva encuentran su lugar dos conceptos que guardan una contundente importancia para el pensamiento contemporáneo: la razón y la locura.

Así, en un primer momento de análisis, en la organización de los enunciados y su sucesión correspondiente se destaca “Un conjunto de reglas para poner en serie unos enunciados, un conjunto de esquemas obligatorio de dependencias, de orden y de sucesiones en que se distribuyen los elementos recurrentes que puedan valer como conceptos.”⁸⁵

⁸¹ René Descartes, *Meditaciones Metafísicas, primera meditación*, pp. 16-17.

⁸² M. Foucault, *La historia de la locura II*, p. 9.

⁸³ Diderot, *Le Neveu de Rameau*, Ceuvres, Pléiade, p. 435; M. Foucault, *La historia de la locura en la época clásica II*, F.C.E., México, 2002. p 14.

⁸⁴ M. M Foucault, *La Historia de la locura II*, p. 11-12.

⁸⁵ M. Foucault, *La Arqueología del saber*, p. 93.

Siguiendo el propósito primero de este apartado, tendremos que caracterizar la configuración del campo enunciativo en el que los enunciados coexisten, ya sea en un campo de presencia o de concomitancia.

Es de presencia cuando en un discurso asisten enunciados que se comprenden como verdades admitidas, descripciones exactas, razonamiento fundado o premisa necesaria, no sólo los que son criticados o discutidos, sino a los que se rechaza y se excluye.

En este espacio de presencia se pueden extraer y describir ciertas reglas de formación conceptual. Es decir, sus relaciones pueden ser de verificación, descritas y analizadas de manera experimental, validación lógica, repetición, aceptación; sea por provenir de la tradición o de la autoridad; también como comentarios que se refieren en un sentido hermenéutico o de análisis del error.

Pero los espacios enunciativos siempre están como rodeados por otros discursos, por conjuntos de enunciados. Aunque bajo una misma forma discursiva, cumplen con interactuar de un campo a otro en la enunciación. Esos otros espacios de enunciación, son espacios de concomitancia: “Enunciados que conciernen a otros muy distintos dominios de objetos y que pertenecen a tipos de discurso totalmente diferentes, pero que actúan entre los enunciados estudiados”⁸⁶

En consecuencia la relación que se establece en un campo de concomitancia no es el mismo que el campo de presencia. Las relaciones de concomitancia pueden fungir como modelos de pensamiento que se traslada a otros contenidos como instancia superior a la que se someten algunas afirmaciones.

Es pues que, siguiendo el ejemplo anteriormente formulado, las *Meditaciones Metafísicas* tienen una relación crítica con los discursos de la escolástica y un campo de concomitancia, este lo conforma la geometría euclídea y la física galileana. También vemos en las *Meditaciones*, en el párrafo inmediato anterior citado, que sus premisas vienen tanto de la validación lógica como de la aceptación: el acuerdo de no ser insensato por seguir un método de modelo axiomático de la geometría, que hace ver a la carencia de método como la irracionalidad y la insensatez como enunciado admitido.

Por otra parte, otro espacio de concomitancia se enfrenta a Diderot. Este proviene del discurso de la literatura y, no obstante, establece una relación con el texto cartesiano. Se enarbola como una respuesta crítica al mismo concepto de locura que admite Descartes. Al

⁸⁶ M. Foucault, *La Arqueología del saber*, p. 94.

hacerlo prefigura un concepto nuevo de locura, que tienen que ver más con las nuevas prácticas ilustradas que, como ya hemos dicho, con los individuos.

Por último, los procedimientos de intervención caracterizan una formación discursiva; por ello no son los mismo en todas las formaciones discursivas. Son distintos en tanto que estos procedimientos distinguen la formación enunciativa, pues excluyen la temporalidad, es decir, la relación con su historicidad es distinta, cuestión básica en ellos. Se puede decir que estos procedimientos aparecen en las “técnicas de reescritura” en los “métodos de transcripción” , “los modos de traducción”. Es decir, prácticas como el traslado de descripciones lineales en cuadros clasificatorios de distintos ordenes, como en la historia natural, o el paso de un lenguaje ordinario a uno más formalizado o admitido como formal como se ve en la irrupción de la filología. El paso de descripciones a cuantificaciones a nivel observacional o por técnicas de medición y las descripciones que se utilizan en su caso, como las cuestiones analizadas en *El nacimiento de la clínica*. Así como las delimitaciones, sean por extensión o restricción del dominio de validez con los que se dota a los enunciados. Esto es describir la gama de interacción entre enunciados y su influencia del campo de presencia y concomitancia. Inclusive la transcripción de un sistema de proposiciones en otro que las ordene de distinta manera, o que reagrupe con otros en un nuevo conjunto. Todo esto como método de distribución conceptual.

Estos tres elementos forman un grupo demasiado heterogéneo:

“Unos constituyen reglas de construcción formal, otros hábitos retórico; unos definen la configuración interna de un texto; otros los modos de relaciones y de interferencia entre textos diferentes; unos son característicos de una época determinada, otros tienen un origen lejano y un alcance cronológico muy grande. 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”.⁸⁷

De todo lo anterior podemos ver que no se trata de hacer descripciones directas o inmediatas de las cosas mismas. No se trata tampoco de hacer un listado de conceptos y medir su coherencia interna sea en un texto o en un momento de la ciencia. No es por tanto el análisis de una arquitectura ya determinada y constituida por completo.

⁸⁷ M. Foucault, *La Arqueología del saber*, p. 96-97.

En positivo, es *colocarse a cierta distancia de este juego conceptual manifiesto* y practicar o ensayar la determinación de esquemas bajo los cuales los enunciados se ligan en un tipo de discurso, la construcción de las relaciones con su objeto y su tema:

“Se trata de fijar como pueden los elementos recurrentes de los enunciados reaparecer, disociarse, recomponerse, ganar en extensión o en determinación, volver a ser tomados en el interior de nuevas estructuras lógicas, adquirir en desquite nuevos contenidos semánticos, construir entre ellos organizaciones parciales.”⁸⁸

Esta no es entonces una descripción que fije un universal más basto y más vacío, la construcción de un concepto no carece de temporalidad. No es la búsqueda esencial de lo universal, sino una construcción de relaciones históricamente determinadas. O que muestre una génesis progresiva de determinaciones empíricas.

Se coloca este análisis a nivel “preconceptual” es decir, se recurre al campo enunciativo en el que los conceptos pueden coexistir y las reglas a las que se someten. Es el lugar discursivo en el que se analiza la dispersión anónima. Es al nivel de la superficie de discurso: “Dispersión que caracteriza un tipo de discurso y que define, entre los conceptos, formas de deducción, de derivación, de coherencia, pero también de incompatibilidad, de entrecruzamiento, de sustitución, de exclusión, de alteración recíproca, de desplazamiento”⁸⁹.

Es por este nivel “preconceptual” por el que no se remite a un horizonte de idealidad ni a una génesis empírica de las abstracciones:

“El campo preconceptual deja aparecer las regularidades y compulsiones discursivas que han hecho posible la multiplicidad heterogénea de los conceptos, y más allá todavía, la abundancia de esos temas, de esas creencias, de esas representaciones a las que acostumbramos dirigirnos cuando hacemos la historia de las ideas”⁹⁰.

Ya que no pregunta por un gesto fundador u originario, fuera de toda temporalidad por no ser un *a priori* inagotable, nunca captable por el desbordamiento de sí mismo que supone. Con esto se desvanece la problemática de la búsqueda de todo origen.

Tampoco se recurre a un caminar empírico de las ideas, porque no busca una génesis de abstracciones, o por las operaciones que permiten construirlas sean estas de corte individual u colectivo: Como descubrimientos o imaginario colectivo. No es la mentalidad o la conciencia

⁸⁸ *Ibidem*, p. 98.

⁸⁹ M. Foucault, *La Arqueología del saber*, p. 98.

⁹⁰ *Ibidem*, p. 103.

de los individuos lo que busca este análisis. Como hemos dicho, y tenemos la necesidad de seguir haciéndolo, la razón consiste en que siempre estamos a un nivel discursivo.

Es necesario hacer una última anotación al respecto, no presupone a los conceptos universalmente valederos posibilidades indefinidas de extensión, se asignan siempre a campos discursivos determinados bajo las regularidades que posibilitan el sistema de reglas de formación propio del nivel discursivo y de cada campo discursivo y de manera histórica, en el fondo de unas prácticas y sus conceptualizaciones.

Formación de las estrategias

Para desbaratar por completo la noción de antropologismo resta solamente, en cuanto a las regularidades discursivas, tratar el tema de la *formación de estrategias*, es decir, temas y teorías. Este tema es equivalente a la noción de *problematización* en la *historia de la sexualidad*. Parte integral de este antropologismo viene constituida por el acaparamiento de la mirada en la idea de *proyecto fundamental* y lo que Foucault llama *juego secundario de las opiniones*. Habrá que comenzar por tanto, como se procede en la *Arqueología del saber* en tanto a este respecto, para que las nociones anteriormente mencionadas y su *por qué* queden claros.

Los “discursos [...] dan lugar a ciertas organizaciones de conceptos, a ciertos reagrupamientos de objetos, a ciertos tipos de enunciación, que forman según su grado de coherencia, de rigor y de estabilidad, temas y teorías”.⁹¹ Lo que quiere decir que gracias a la estabilidad del discurso, sea en cuanto a sus objetos y conceptos y a al modo de su enunciación, es posible estrategizarlas, tematizarlas, problematizar. Al respecto de esos objetos y conceptos, se hace el urdimbre de un discurso. Un modo de mirar y ya no un modo de referir simplemente.

A estos temas y teorías sin importar su nivel formal es lo que se llama *estrategias* en la *Arqueología del Saber* y *problematización* en la *Historia de la sexualidad*. Su problemática principal consiste en saber cómo se distribuyen en la historia estas estrategias. Es decir: ¿porqué estas y no otras? ¿qué yuxtaposiciones y entrecruces hay entre prácticas discursivas y prácticas no-discursivas? Con esto se está apelando a la regularidad de un sistema común de formación y no

⁹¹ M. Foucault, *La Arqueología del saber*, p. 106.

más bien a las soluciones del ingenio individual o la acumulación de conocimiento por fin iluminado en una conciencia, sea por modelos teóricos o influencias etc., que “descubra” la realidad innegable de las cosas.

Es más bien esto último contra lo que se levanta una Arqueología. En el momento en que se escribía la *Arqueología del saber*, Foucault asume que este punto angular tenía imperfecciones y no estaba totalmente acabado; en este momento *está en el telar*. Sin embargo nos da una sucinta guía para caracterizar la formación de estrategias en un discurso. Nos dice que hay que determinar tres puntos importantes. Determinar *los puntos de difracción*, *determinar la economía de la constelación discursiva*, por último, *la función que debe ejercer el discurso estudiado en un campo de prácticas discursivas*

Los expondré, entonces, con brevedad, intentando destacar su sentido más esencial, aunque deberemos tratar con más detenimiento el tercer punto. En él se tendrá que ligar necesariamente con la materialidad enunciativa. Por último se expondrán los puntos en el que la formación de estrategias se aclara con la noción de problematización.

Primero, *el determinar los puntos de difracción* es fijar: *puntos de incompatibilidad*, *puntos de equivalencia* y *puntos de enganche de una sistematización*.

Los primeros aluden al hecho de la posibilidad discursiva. En ellos pueden converger objetos, conceptos o tipos de enunciados contradictorios, los cuales no son compatibles en la misma serie de enunciados, y no obstante compartir las mismas reglas de formación.

En cuanto a los segundos y los terceros, implican buscar esa regla de construcción discursiva en la que dos elementos aparecen como incompatibles. Estos elementos están formados de la misma manera y con las mismas reglas de construcción, comparten un ámbito de equivalencia y enganche. Es buscar la dispersión de los elementos. No obstante no pueden aparecer en el mismo conjunto de enunciados sin riesgo de caer en contradicción. Esto es, ya que sus condiciones de irrupción son las mismas, estas constituyen alternativas, las cuales son propiedad de todo discurso.

Estos objetos que irrumpen en diferentes regiones enunciativas, claro en un mismo discurso, pueden establecer entre sí diferencias. Por ejemplo: no tienen por qué coincidir en el tiempo de su aparición o su importancia relativa no tiene por qué ser la misma. Las reglas de formación no se manifiestan en la simultaneidad del tiempo aunque tampoco se excluye esa posibilidad. A partir de estos elementos a la vez incompatibles y equivalentes se derivan series coherentes de objetos de formas enunciativas y conceptos. Estos pueden formar subconjuntos

discursivos al mismo tiempo, por la incompatibilidad con otro concepto, objeto y enunciados. Se forman series discontinuas, desviaciones. A pesar de esto, tales subconjuntos discursivos pueden constituirse como formaciones discursivas dominantes y aparentar ser discursos que rigen la discursividad en general de un momento. Pero esto no será más que una apariencia superficial del análisis. Es decir, se constituyen como *teorías, concepciones, o temas* dominantes. Pero se hace énfasis en que el análisis discursivo debe tomar en cuenta todo el ámbito discursivo al que pertenecen esas diferentes regiones discursivas, en lugar de tratar establecer una serie causal de influencias o prácticas de individuos. “Se le describe más bien como una unidad de distribución que abre un campo de opciones posibles y permite que arquitecturas diversas y exclusivas las unas de las otras aparezcan juntas o por turno”.⁹²

Ahora abordemos al segundo punto, que viene bajo la rubrica de *estudiar la economía de la constelación discursiva*. Esto no es más que el hecho de que en cada discurso no se agotan todas las posibilidades de *conjuntos parciales, compatibilidades regionales, arquitecturas coherentes*. Pues, asimismo, no se despliegan todos los conceptos, objetos o enunciaciones posibles de un discurso. En otras palabras, los discursos nunca agotan sus posibilidades por entero y en esto radica la importancia de las estrategias. “El discurso tiene, por esencia, lagunas y esto por el sistema de formación de sus elecciones estratégicas”⁹³. Por eso secciones de discurso en tanto tematización son susceptibles a la repetición. El análisis discursivo se afianza en dos puntos principales: primero, en la descripción de instancias específicas de decisión. Esto es, estudiar al discurso en sus relaciones discursivas, o en otras palabras, a los subconjuntos discursivos en sus relaciones con los subconjuntos con los que, con él, son contemporáneos. En segundo lugar, el principio de exclusión y de posibilidad de las elecciones. Tales modificaciones responden a un análisis de la constelación discursiva. Este hecho, que se ve en las formaciones de las estrategias, permite y da cuenta del problema de la repetición o “nueva” interpretación de un discurso, de formas inéditas de discurso. Entiéndase bien este punto, esto no supone un contenido silencioso que aguarde en las líneas de unos enunciados. No supone que esté implícito, esperando una nueva hermenéutica que lo manifieste. Así como no es un discurso más fundamental, no supone substancialismo. Es por el contrario, la reinscripción de temas o teorías en una constelación discursiva distinta, de posibilidades ya dadas en los discursos y que emergen elementos que son privilegiados en otra constelación al cambiar su sistema de

⁹² M. Foucault, *La Arqueología del saber*, p. 109.

⁹³ *Ibidem*, p. 111.

relaciones. Por ello se dice que ya pertenecen esas posibilidades a un discurso. Esto apunta siempre a permanecer a un nivel discursivo y por tanto no responde a un proyecto fundamental, que por fin encuentra vida bajo cierta luz. El análisis Arqueológico no es una hermenéutica. Por el contrario, da cuenta de la formación de las estrategias a un nivel discursivo. A nivel de sus reglas de formación que permiten esos modos de ver.

Tercer y último punto en tanto a la formación de las estrategias, la función que ejerce el discurso estudiado en un campo de prácticas no discursivas:

“Así, la gramática general ha desempeñado un papel en la práctica pedagógica; de una manera mucho más manifiesta y mucho más importante, el análisis de las riquezas a desempeñado un papel, no sólo en las decisiones políticas y económicas de los gobiernos, sino en las practicas cotidianas, apenas conceptualizadas, apenas teorizadas, del capitalismo naciente, y en las luchas sociales y políticas que caracterizarán la época clásica”.⁹⁴

Hemos mencionado líneas atrás sobre la materialidad de los enunciados. El régimen material al que responden los enunciados es del orden de la institución. Es decir, el discurso no son sólo palabras. Toda su materialidad se dibuja con su relación a las instituciones que la sostienen y las prácticas de toda índole desde generales hasta particulares a las que dan lugar y que dan lugar así mismo al discurso. En este sentido, es mirar en el discurso que pensamiento y práctica no están separados. Esta característica material de los enunciados significa que estos:

“aparecen con un estatuto, se sitúan en un campo de utilización, se ofrece a trasposos y modificaciones posibles, se integra en operaciones y estrategias...[es pues que así el enunciado] circula, sirve se sustrae, permite o impide realizar un deseo, es dócil o rebelde a unas luchas, se convierte en tema de apropiación o de rivalidad”.⁹⁵

Es decir, entran en un régimen y proceso de apropiación; como son derechos del habla, competencia en la apropiación y difusión del saber. Estas toman partido en decisiones institucionales. En el que el discurso se disputa y se persigue como objeto de apropiación, sea por grupos o instituciones; entra en un juego del deseo.

De esta manera lo que interesa en esta línea del análisis es la descripción de *las posiciones posibles del deseo en relación con el discurso*. Es incluir las determinaciones que el deseo tiene para con el discurso y viceversa.

⁹⁴ M. Foucault, *La Arqueología del saber*, p. 111.

⁹⁵ *Ibidem*, p. 177.

“En todo caso, el análisis de esta instancia debe mostrar que ni la relación del discurso con el deseo, ni los procesos de apropiación, ni su papel entre las prácticas no discursivas, son extrínsecas a su unidad, a su caracterización y a las leyes de su formación”.⁹⁶

Por ejemplo en *Las palabras y las cosas* se muestra, cómo en el juego del deseo, la escasez juega un papel importante en el siglo XVIII, por las prácticas e instituciones vigentes. Puede verse la variación del discurso en tiempos de Smith a Ricardo en el siglo XIX. Con esto Smith “Relaciona el trabajo como unidad común a todas las mercancías, (de los que forman parte los bienes necesarios para la subsistencia)”⁹⁷ resaltando que el tema de la subsistencia enmarca el panorama de las temáticas discursivas que podríamos decir del deseo, de la época. Pues “para el análisis clásico la escasez se definía en relación con la necesidad: se admitía que la escasez se acentuaba o se desplazaba a medida que las necesidades aumentaban o tomaban nuevas formas”.⁹⁸ También:

“En el pensamiento clásico, existe la escasez porque los hombres se representan objetos que no tienen; pero hay riqueza porque la tierra produce con cierta abundancia objetos que no son consumidos de inmediato y que pueden, por tanto representar otros en los cambios y en la circulación”.⁹⁹

Esta es la figura del deseo que irrumpe en el siglo XVIII y de la que se desprende cierta forma de tematización como se puede ver en los discursos, sean fisiócratas o utilitarista. Unos pocos años después Ricardo “invierte los términos de este análisis: la aparente generosidad de la tierra no se debe más que a su avaricia creciente; y lo primero no es la necesidad y la representación de la necesidad en el espíritu de los hombres, sino pura y simplemente una coherencia originaria”.¹⁰⁰ Es así como Ricardo puede enunciar que “la cantidad de trabajo permite fijar el valor de una cosa, no solo porque esta sea representable en unidades de trabajo, sino en primer lugar y fundamentalmente porque el trabajo, como actividad de producción, es ‘la fuente de todo valor’”.¹⁰¹ De este modo la producción en la época de Smith se relaciona con la escasez,

⁹⁶ *Ibidem*, p. 112.

⁹⁷ M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, p. 249.

⁹⁸ *Ibidem*, p. 251.

⁹⁹ *Ibidem*, p. 251.

¹⁰⁰ *Ibidem*, p. 251.

¹⁰¹ *Ibidem*, p. 249.

mientras en Ricardo cuando la producción es suficiente se puede encontrar articulada la producción al tema del valor¹⁰². Y esto enmarca y ejemplifica los modos de tematización.

Cuando se define un sistema tal de formación de estrategias se individualiza la formación discursiva. Es decir, cuando se muestra que responden a un mismo juego de relaciones. Por ello no se puede considerar como la suma de operaciones diversas, pues estas opciones *son de maneras reguladas de poner en obra posibilidades de discurso*¹⁰³

Ahora bien, lo que acaba de ser expuesto *grosso modo* es lo que podemos encontrar en *La Arqueología del saber*. En tanto que posibilidad de análisis de esta formación. Pero es necesario hacer punto y advertencia, pues lo expuesto con estas palabras puede llevar a la confusión de que se está sentando un método. De ninguna manera. Son líneas generales, herramientas teóricas o como lo diría Foucault después: *prescripciones de prudencia*, que nos permiten describir relaciones, pues, lo que pretende la arqueología es dejar que el discurso se explicité así mismo. Y por lo pronto son estas las relaciones que en primera instancia se deben cubrir en tanto estrategias.

Por último, se dijo que el concepto de problematizar, puede arrojar luz. *Problematizar* está inmerso en la metáfora de la mirada, pues al final de este apartado se entenderá que este concepto alude al *modo en que se miró* y al mismo tiempo el modo en que se mira:

“Tal es la ironía de los esfuerzos que hacemos para cambiar nuestro modo de ver, para modificar el horizonte de lo que conocemos y para intentar lograr verlo en perspectiva... Me parece mejor observar ahora de qué manera, un poco a ciegas y por fragmentos sucesivos y diferentes, me sentí atrapado en esta empresa de una historia de la verdad: analizar, no los comportamientos ni las ideas, no las sociedades ni sus “ideologías”, sino las *problematizaciones* a cuyo través el ser se da como poderse y deberse ser pensado y las prácticas a partir de las cuales se forman aquéllas. La dimensión arqueológica del análisis permite analizar las formas mismas de la problematización”.¹⁰⁴

Como se ve la problematización no es un concepto inocuo, apunta directamente a la ontología de una Arqueología. Parafraseando: las prácticas forman las problematizaciones, entonces el ser se da como poderse y deberse ser pensado. Citando una vez más la propuesta foucaultiana

¹⁰² Valga esto de ejemplo, para mayor referencia véase el capítulo séptimo de *Las palabras y las cosas*, p. 249-294.

¹⁰³ M. Foucault, *La Arqueología del saber*, p. 115.

¹⁰⁴ M. Foucault, *Historia de la sexualidad II*, Siglo XXI, México, 1999, p. 14.

del que hacer filosófico: “¿Qué es la filosofía hoy – quiero decir la actividad filosófica – sino el trabajo crítico del pensamiento sobre sí mismo?”¹⁰⁵

Todos estaremos de acuerdo en que la tradición crítica iniciada por Kant se ocupa de la *crítica de la razón pura*. En ella se trata al conocer a través de conocer las operaciones fundamentales del propio pensamiento: La crítica. Este apunta al acto de reflexión del pensamiento sobre sí mismo. Pensar el pensar. Trabajo crítico del pensamiento sobre sí mismo. El pensamiento se pone como objeto de sí mismo: Filosofía. Pero ¿Cómo se hace filosofía? Se abre la gran pregunta arqueológica ¿cómo es que llegamos a pensar como pensamos? ¿Será posible pensar de otro modo?

Estas preguntas nos remiten a la historicidad del pensamiento, por lo menos en Foucault. Lo que muestra *La historia de la locura*, es que los objetos, incluido el pensamiento mismo, tienen historia, es decir, sus propias vicisitudes; que se construyen en el campo de ciertas prácticas, en un campo concreto de relaciones que se metamorfosean indefinidamente e imprevisiblemente. Su historia es entonces el encadenamiento de sus determinaciones, no rumbo al progresivo punto culminante de la Verdad, sino a la indefinida elaboración histórica de su concepto. Práctica y pensamiento están en identidad, separación de la concepción Kantiana. El pensamiento ya no se critica en la pureza de sus operaciones, sino en el *facto* de sus prácticas, lo que supone también que objeto y sujeto están en identidad. Se explicará este punto más adelante.

No se estudia pues el ser mismo de la locura, su esencia última, definitiva y verdadera, sino la locura en su *podarse y deberse ser pensada*; “lo que se estudia es la problematización de la locura y de la enfermedad a partir de prácticas sociales y médicas al definir un cierto perfil de ‘normalización’”¹⁰⁶; entonces se estudia cómo se ha problematizado el objeto locura.

Problematización es, entonces, el modo en que unas practicas- pensamiento (juego de verdad, juego de racionalidad), elaboran un objeto, en este caso llamado locura. Para lo cual, desde su irrupción, una racionalidad demarca sus propios límites. Una racionalidad que constituye a su otro y que ahora puede pensar las condiciones en que ella misma se constituyó como racionalidad. Esto gracias al alejamiento temporal y las discontinuidades que atraviesan el propio pensamiento consigo mismo y por sus prácticas. Problematizar, al fin es preguntar y analizar ¿Cómo se constituyó el pensamiento para pensar como pensamos? Este planteamiento

¹⁰⁵ M. Foucault, *Historia de la sexualidad II*, p. 12.

¹⁰⁶ *Ibidem*, p15.

implica preguntarse cómo se constituyeron sus condiciones de posibilidad en el trasfondo de un *a-priori* histórico. Volvamos ésta frase algo conocido. En el *a-priori* de una experiencia posible, en los juegos de racionalidad que hacen una experiencia posible. Es pues que, la dimensión arqueológica del análisis permite analizar las formas mismas de la problematización. Las formas mismas en que se miró.

Una vez expuestas las reglas de formación es necesario hacer ciertas anotaciones al margen. Lo primero a lo que se recurrió en este trabajo es a describir la tarea negativa que la arqueología se asigna así misma. Esto es, darse sus propias unidades: unidades discursivas. El punto importante de ello es mostrar que ni la obra ni el texto, ni la historiografía de una ciencia, ni la historia de las ideas, son unidades constituidas por sí mismas y que sirvan de elementos de arranque para el análisis. Dijimos que esas unidades son irreflexivas. La arqueología muestra que todas sus unidades necesitan de elaboración teórica. Estas unidades pueden ser por ejemplo, el discurso de la medicina clínica, la economía política o de la historia natural. Ella mismas son una dispersión de elementos. Es decir una unidad de dispersión. De aquí que se utilice las metáforas geológicas: terreno, campo, suelo. Pues el discurso es el emplazamiento de una unidad reflejada en la dispersión de sus elementos. El discurso son las reglas de formación que al ser descritas son establecidas por el análisis. Describir un conjunto de reglas que dan cuenta de los objetos, modalidades enunciativas, conceptos, opciones teóricas, es cuando se puede hablar de una unidad discursiva. En palabras de Foucault:

“Ahora bien, esta misma dispersión – con sus lagunas, sus desgarramientos, sus entrecruzamientos, sus superposiciones, sus incompatibilidades, sus reemplazos y sus sustituciones- puede estar descrita en su singularidad si se es capaz de determinar las reglas específicas según las cuales han sido formados objetos, enunciaciones, conceptos, opciones teóricas: si hay unidad, ésta no se halla en la coherencia visible y horizontal de los elementos formados; reside, bastante de la parte de acá , en el sistema que hace posible y rige su formación”.¹⁰⁷

Estas reglas de formación fijan la mirada en la *entrada de relación* de instituciones, técnicas, grupos sociales, organizaciones perceptivas, relaciones entre discursos, siendo el terreno de esta *entrada en relación* la práctica discursiva. Pero estas reglas no forman cuadros o regiones estáticas que imprimen desde un *afuera* unos límites al discurso. Límites que no sólo se comunican, sino que al considerar todo nivel, de objetos a estrategias y de estrategias a objetos

¹⁰⁷ M. Foucault, *La Arqueología del saber*, p. 118.

(pasando por las modalidades de la enunciación y la formación de los conceptos), se establece que ningún nivel es independiente uno de otro.

Así las estrategias encuentran posibilidad por los puntos de divergencia en el juego de los conceptos; los cuales a su vez, son posibles partiendo de las formas de coexistencia entre los enunciados y éstos dependen de definir la posición que ocupa el sujeto de relación con los objetos de un dominio. El cual, es sujeto de relación por estar efectivamente sujeto a la relación con un dominio de objetos del que puede hablar.

Es pues que cada regla de formación no es independiente ni absolutamente autónoma de las otras, pues como se ha dicho incansablemente en *La arqueología del saber*; no se trata de formalizar unos dominios, sino de analizar las condiciones de existencia del discurso.

Por otra parte estas reglas si bien forman límites, lo adecuado sería decir que forman bordes, pues no se ejercen desde un exterior que atrape la forma del discurso, desde un más allá del discurso o algo extra-discursivo en este sentido, sino que forman bordes y posibilidades de la masa amorfa del discurso desde el interior de este. Es decir, estas reglas están articuladas desde el discurso para el discurso mismo, siempre desde su interior, por esto es que definir este sistema de reglas es definir el campo del discurso. Estas reglas pues, son “un haz complejo de relaciones que funcionan como regla: prescribe lo que ha debido ponerse en relación en una práctica discursiva”.¹⁰⁸

Por último, este sistema de reglas no es un acto de reactualizar un discurso formalizándolo, sino el sistema de reglas que ha debido utilizarse para que los elementos que aparezcan, puedan cambiar y explicar la interrelación entre discursos y sus elementos: objetos, enunciados, conceptos y estrategias. Por ello la temporalidad de un discurso, consiste no en congelar el objeto en alguna de sus determinaciones, sino en captar la regularidad que le es específica a unos procesos temporales: “No forma intemporal, sino esquema de correspondencia entre varias series temporales”.¹⁰⁹

Digamos pues que el sistema de formación analiza dos movimientos. El primero, como regularidad que permite la discursividad y el segundo, como los cambios que producen los discursos al entrar en relación con otros discursos.

¹⁰⁸ M. Foucault, *La Arqueología del saber*, 122.

¹⁰⁹ *Ibidem*, p. 123.

Una arqueología no intenta fijar de una vez y para siempre algún estado final del discurso, sino un sistema de variantes y de regularidades *predeterminales*. Son reglas que se actualizan en tanto que prácticas discursivas.

Capítulo III

Positividad y a- priori histórico

La positividad de un discurso caracteriza una unidad tal que no corresponde ni a los autores, ni a las obras ni a los textos. Esta positividad tiene relación con los juegos de verdad pero no permite saber, ni decir quien está en ella o no. De la misma manera la positividad no apunta ni a un origen ni a una teleología o proyecto futuro de ciencia. Pero sí autoriza saber el nivel discursivo; saber cuando un objeto, unos enunciados, unos conceptos, unas temáticas, están atravesados por el mismo discurso. Es saber cuando diversos enunciados se despliegan al mismo nivel, a la misma distancia, en el mismo campo conceptual. Define pues “un mismo espacio limitado de comunicación”.¹¹⁰

Esta unidad que caracteriza una positividad, no se remonta pues, desde un lejano origen hasta la totalidad de su devenir histórico. Las positividades posibilitan sus propias rupturas y discontinuidades. Pero la forma de esta positividad define un campo instalado históricamente. Es él el que funge como condiciones de posibilidad para desplegar identidades formales, continuidades temáticas, traslaciones de conceptos, juegos polémicos. Es por esta positividad que se puede hablar de lo verdadero y lo falso. Las formas de positividad por tanto desempeña el papel de un *a priori histórica*.

Foucault se empeña en aclarar cabalmente este termino. El *a priori* histórico, termino que se entiende tan Kantiano, pero sin lugar a duda se desmarca considerablemente de él. El *a priori* no es una condición de validez para unos juicios: es una condición de realidad para unos enunciados. Este *a priori* apunta pues a las “condiciones de emergencia de los enunciados, la ley de su coexistencia con otros, la forma específica de su modo de ser, los principios según los cuales subsisten, se transforman y desaparecen”.¹¹¹ En suma apunta a las condiciones de existencia de las cosas.

Es un *a priori* concreto, pues refiere a la historia ya dada, a su forma de positividad de las cosas efectivamente dichas. En otras palabras, el *a priori* histórico; la historia ya dada, concreta y singular, es el objeto de estudio arqueológico en esas sus practicas patentes, pero también, gracias a que está dado en una forma de positividad, puede describirse el conjunto de sus formaciones discursivas.

Demos una vuelta de tuerca más. Si bien el concepto de *a priori* tiene su historia más allá de Kant sin embargo es éste quien lo acota en una metafísica. Podemos pues empezar

¹¹⁰ Michel Foucault, *La Arqueología del saber*; p. 214.

¹¹¹ *Ibidem*. p. 216.

planteando el proyecto Kantiano desde el horizonte de la Metafísica, por lo cual es justo hablar del entendido “Metafísica” en Kant.

“La razón humana tiene el destino singular, en uno de sus campos de conocimiento, de hallarse acosada por cuestiones que no puede rechazar por ser planteadas por la misma naturaleza de la razón, pero a las que tampoco puede responder por sobrepasar todas sus facultades”.¹¹²

La razón humana, continúa Kant, se eleva progresivamente en la construcción de sus conceptos a tal grado que no admiten contraste empírico alguno. Por esta misma razón, al despegarse del campo de la experiencia, provoca para sí misma contradicciones y errores. “El campo de batalla de estas inacabables disputas se llama metafísica”.¹¹³

Es por ello que la labor filosófica consiste en que la razón, el pensamiento se piense así mismo haciendo su crítica, es decir, pensando sus límites y sus condiciones de posibilidad. Aparece entonces el proyecto filosófico crítico. “Se trata, pues, de decir la posibilidad o la imposibilidad de una metafísica en general y de señalar tanto las fuentes como la extensión y límites de la misma, todo ello a partir de principios”.¹¹⁴ Por tanto podemos continuar diciendo que el proyecto Kantiano consiste en encaminar la metafísica en el camino de la ciencia, esto sólo es posible tomando en cuenta *el campo de la experiencia posible*, en contra posición del conocimiento que obtenemos de la razón pura: sus principios. Entonces hay dos vías que una crítica de la razón debe seguir. Acerca de la posibilidad del conocimiento que se obtiene de la experiencia y del conocimiento que se obtiene *a priori*, es decir, el que obtenemos por medio de la facultad de conocer. Pero estos tipos de conocimiento tienen su singular relación: “No hay duda alguna de que todo nuestro conocimiento comienza con la experiencia”.¹¹⁵ Esto es que, en el orden temporal todo conocimiento comienza con la experiencia, sin embargo no por ello procede todo de la experiencia. La apuesta Kantiana, el giro coperniqueano, corre a favor de la composición entre impresiones y de lo que la “facultad de conocer produce a partir de sí misma”.¹¹⁶

Ahora lo que hay que intentar aquí es elucidar la relación que tiene la noción de *a priori* con lo que aquí llamo siguiendo a Kant, el proyecto de la metafísica.

¹¹² Immanuel Kant, *Crítica de la Razón pura*, Biblioteca de los grandes pensadores, España, 2002, A VII.

¹¹³ *Ibidem*. A VIII.

¹¹⁴ *Ibidem*. A XII.

¹¹⁵ *Ibidem*. B 1.

¹¹⁶ Immanuel Kant, *Crítica de la Razón pura*, B1.

“Consiguientemente, al menos una de las cuestiones que se hallan más necesitadas de un detenido examen y que no pueden despacharse de un plumazo es la de saber si existe semejante conocimiento independiente de la experiencia e, incluso, de las impresiones de los sentidos. Tal conocimiento se llama *a priori* y se distingue del empírico que tiene fuentes a- posteriori, es decir, en la experiencia”.¹¹⁷

De este modo Kant contrapone el conocimiento que proviene de la experiencia al conocimiento *a priori*, que proviene de conocer el conocer. Para su justificación y ejemplo a seguir, Kant concibe dos ejemplos de ciencias puras: la matemática pura y la ciencia natural pura. Por tanto, el compromiso de la crítica de la razón pura es preguntar: cómo es que son posibles estas ciencias. Iniciando de la premisa en la que se enuncia que es evidente su posibilidad porque están demostrados por su realidad. Esto nos lleva a preguntarnos por los principios de la razón. Es preguntarnos por la posibilidad de los juicios sintéticos *a priori* ya que estos son los principios de la razón. Con esto se entiende la afirmación kantiana de que la metafísica se compone de juicios sintéticos *a priori*. Por esto el que la metafísica transite en el camino seguro de la ciencia, como la ciencia matemática pura y la ciencia natural pura, es averiguar la posibilidad, el como de los juicios sintéticos *a priori*. “Ya que la razón es la facultad que proporciona los principios del conocimiento *a priori*”.¹¹⁸ Es decir el pensamiento pensándose así mismo. Es gracias a este punto que a Foucault se le puede ubicar dentro de la tradición crítica kantiana. Pero el punto que se intenta esclarecer aquí es como Foucault toma el término *a priori*, siendo este, un concepto que apunta a las operaciones puras de la razón - siendo esta última la facultad de pensarse así misma- a una entidad puramente empírica.

Se entiende claramente que, el *a priori* Kantiano, tiene una fuerte carga antropológica y se entiende que Foucault pretende liberar el análisis de toda carga antropológica en la medida de lo posible. Para lograr esta des-antropologización del término. Foucault desprende este término del sujeto o su conciencia y lo posiciona en la figura positiva de un discurso, el cual por demás decirlo, es un discurso histórico que desborda y posibilita toda subjetividad. Entonces “historia” aparece como monumento susceptible de ser analizado desde sí mismo, y no como memoria. Esto último en el sentido etnológico. La historia estudiada como monumento no depende del orden que se le imprima desde ese devenir lejano como exterior, sino desde sí misma. Lo que quiere decir, que depende de sus propias reglas de formación, ya

¹¹⁷ *Ibidem*. B2.

¹¹⁸ *Ibidem*. B24.

que se sustenta en una positividad o efectividad de unas prácticas. Prácticas de las que se habla y se habla de una manera determinada de ellas. Lo que intenta evitar una arqueología es depender de la perspectiva de la ciencia en el momento que se hace el análisis histórico, para pronunciar un juicio “perspectivista” sobre esta. Evita posicionarse en cualquier discurso antropológico. Es decir, toma en cuenta que el pensamiento que piensa la historia, está él mismo inmerso en un juego de verdad, y no que habla desde la verdad. Historia: “es una forma de dispersión en el tiempo, un modo de sucesión, de estabilidad y de reactivación. Una velocidad de desarrollo o de rotación”.¹¹⁹ Tomar esta posición teórica, implica una crítica de la construcción del juego de racionalidad, que en el caso de Foucault consiste en hacer la crítica del juego de racionalidad de la modernidad, es decir del nuestro. Por otra parte, historia no es una búsqueda de un origen que siempre se le escapa a una conciencia. Deslinda la historia al mismo tiempo del devenir que lo articula. Ya no es un campo de batalla, es decir, ya no es una metafísica sino que pretende ser una ontología, por el método descriptivo que este análisis arqueológico articula. Ontología del presente. Supone una doble distancia de la historia a una región que pretende comprenderse a sí misma y al mismo tiempo alejándose de sí misma para pensarse a sí misma desde la materialidad de sus prácticas. Esto le da una nueva forma a la noción de *a priori*. Por un lado esquivada a la experiencia de una conciencia. Por otra parte elude todo trascendentalismo de corte Kantiano. Para dejar al descubierto unas prácticas siempre únicas e históricas y con sus propias reglas de formación. Para decirlo mejor lo diré en palabras de Foucault:

“Además, este *a priori* no escapa a la historicidad: no constituye, por encima de los acontecimientos, y en un cielo que estuviese inmóvil una estructura intemporal; se define como el conjunto de las reglas que caracterizan una práctica discursiva: ahora bien, estas reglas no se imponen desde el exterior a los elementos que relacionan; están comprometidas en aquello mismo que ligan; y si no se modifican con el menor de ellos, los modifican, y se transforman con ellos en ciertos umbrales decisivos. El *a priori* de las positividades no es solamente el sistema de una dispersión intemporal; él mismo es un conjunto transformable”.¹²⁰

En resumidas cuentas lo único que nos quiere indicar Foucault con este término, es que la historia no es un conjunto de “hechos” que una “conciencia” captura en su devenir, sino que la

¹¹⁹ Michel Foucault, *La Arqueología del saber*, p. 216.

¹²⁰ Michel Foucault, *La Arqueología del saber*, p. 217.

historia se conforma de diversos sistemas de positividad. Cada uno de esos sistemas de positividad tienen sus propias reglas de formación; es decir, de relacionar sus objetos, de enunciar sus enunciados, de formar sus conceptos y elegir sus temáticas, de abrir sus espacios de subjetividad. Cada una de esas positividades, por tanto, tienen un juego de verdad en contraposición a la idea de una verdad que se devela históricamente. Al mismo tiempo rebasa toda idea de historicidad que se encamina a su develamiento, dando como resultado el fin de la historia. Cada positividad tiene su juego de racionalidad, es decir, no sólo se buscan los principios de construcción de la objetividad en la subjetividad, sino que se propone que no hay ninguna distancia ni distinción entre práctica y pensamiento. Por tanto, podemos decir que hay positividad porque esta está apuntalada en el suelo arqueológico de un saber en el cual es posible hablar de verdad y falsedad, es decir, de un juego de verdad y racionalidad. La positividad al ser un juego específico de verdad, un juego específico de racionalidad, invertidos en un discurso; pensamiento y práctica quedan, digámoslo así, subsumidos en esta práctica material del discurso. El discurso modifica por tanto esa positividad, que es este conjunto de prácticas; institucionales, morales, religiosas filosóficas, literarias, científicas y cotidianas, sus complejas, diversificadas, variantes relaciones, constituyen un *a priori*. En el sentido en que esta positividad, en un momento específico de historia, elabora prácticas constituidas bajo unas reglas que son pensamiento. Gracias a que esos sistemas de positividad manifiestan rupturas, discontinuidades, es posible un alejamiento temporal del pensamiento sobre sí mismo. Es decir, en palabras llanas, significa que gracias a que ya no nos reconocemos en ciertas prácticas es posible hacer un análisis de las positividades que las permiten y con ello buscar las reglas que no sólo permiten su aparición, sino que al mismo tiempo posibilitan su transformación en ciertos juegos de verdad en ciertos juegos de racionalidad. Esta ruptura, esta discontinuidad entre juegos de verdad y razón, entre estas positividades, son la condición para que el pensamiento se piense así mismo. Es por ello que uno de los aspectos de la positividad se constituye como un *a priori*, en este sentido, como entidad puramente empírica, pero con la prerrogativa de que sin pensamiento no hay práctica y sin práctica no hay pensamiento.

“La razón de utilizar este término un poco bárbaro, es que este *a priori* debe dar cuenta ... del hecho de que el discurso no tiene únicamente un sentido a una verdad,

sino una historia y una historia específica que no lo lleva a depender de las leyes de un devenir lejano”.¹²¹

Es histórica pues la misma positividad es una condición de existencia de unas prácticas específicas, por tanto, de unos enunciados y por ello de un discurso.

Ahora la arqueología no describe disciplinas. Lo que se obtiene en una Arqueología, después del análisis, es que una formación discursiva no es idéntica en todo al sistema de una disciplina. El conjunto del saber, no es un conjunto desligado de las prácticas. Tampoco las prácticas y los saberes tienen una relación dialéctica de crecimiento continuo o evolutivo. Lo que muestra un discurso en sus formaciones discursivas es que hay una relación entre prácticas y saberes inextricable. Que esa relación no es unilateral, no la misma en todos los casos, es particular y caracteriza. De lo que se trata pues, es de precisar la particularidad de una formación discursiva. De hallar reglas que caracterizan una práctica discursiva y que está plasmada en el cómo de la formación de sus enunciados.

A nivel ontológico quiere decir que pensamiento y práctica no están nunca separados. Quiere decir, que para la ciencia, el saber no es una esfera separada, tampoco lo es de los acontecimientos en que se desenvuelve la misma práctica del saber. Sino que todo conocimiento, toda ideología teórica, toda ciencia, está subordinada a la categoría del saber.

La Arqueología fija su atención en la formación de los enunciados que caracteriza no a una unidad entendida como disciplina, sino a un conjunto más amplio, aquí la llamamos siguiendo a Foucault: positividad. Esto rescata no sólo los textos científicos como unidad exclusiva de positividad; no al autor como creador de una innovación en la experiencia humana. Sino, la gran masa enunciativa que circula se yuxtapone, contiene lagunas y posibilita todo tipo de prácticas discursivas; a este respecto podemos nombrar: textos jurídicos, expresiones literarias, reflexiones filosóficas, decisiones de orden político y también en frases cotidianas. Es decir una disciplina siempre está desbordada, rebasada por un formación discursiva. De igual forma no es el bautismo de una disciplina, su momento fundador marcado por un descubrimiento o el del autor que nombra y señala un nuevo dominio. Se trata de fijar un discurso en sus propias regularidades y no de enlazar ancestralidades. Por el contrario se trata de establecer reglas adecuadas que den cuenta tanto de sus objetos por más dispersos que sean, de sus conceptos aunque sean contradictorios, de sus enunciados en su existencia y dispersión, de sus problematizaciones en su disparidad. Este dominio enunciativo, se puede

¹²¹ Michel Foucault, *La Arqueología del saber*, p. 16.

leer no en un origen, sino en el establecimiento de una positividad en sus regularidades y su propia consistencia, podría decirse en su persistencia y en esas reglas de construcción que permiten el juego de lo verdadero y de lo falso.

Cuando se dijo en este trabajo que el lenguaje se habla a sí mismo, se está pensando en el estatuto material del discurso. Esto es, para evadir la arbitrariedad con la que se ha pensado la historia de las ciencias, o esa historia de aquellas disciplinas previas a la cientificidad, o que nunca han alcanzado ese umbral, la Arqueología habla de sistemas de positividad y habla de saber.

Recapitulando un poco más. El concepto de positividad es la clave para entender a que se refiere la Arqueología cuando se habla del saber. La positividad no apunta a los cortes que dibujan una disciplina o una pseudo- ciencia no es su borde o su límite. De otra forma, la positividad es ese campo que desborda a las disciplinas instituidas, no del modo de una pseudo- ciencia previa a su cientifización, sino como fondo discursivo; prácticas discursivas y prácticas no discursivas que configuran el saber y eventualmente se constituyen en una ciencia. Es decir, si es posible describir una discursividad es por un saber eficiente y positivo; la positividad es la que posibilita la descripción y la irrupción de disciplinas y ciencias.

Es pues que una positividad no es el ámbito por entero previo de una ciencia ya constituida, pues son ciertos tipos de discurso que se relacionan y caracterizan una práctica determinada. Como dice Foucault: “no se hallan, de hecho, en un estado de subordinación teleológica en relación con la ortogénesis de las ciencias”.¹²²

Lo que quiere decir que la relación de una positividad con la ciencia no es de una condición ni necesaria ni *a priori* de una cientificidad aún excipiente. Para rematar; Foucault:

“no se puede, pues, identificar las formaciones discursivas a ciencias ni a disciplinas apenas científica, ni a esas figuras que dibujan de lejos las ciencias por venir, ni en fin a unas formas que excluyen desde los comienzos toda cientificidad”.¹²³

Esta positividad es lo que la Arqueología analiza, es decir analiza las condiciones del saber. La relación del saber y de la ciencia no es de separación. La Arqueología analiza las relaciones de la ciencia en el elemento del saber. Pero el saber tampoco es ideología ni cosmovisión. Si es posible hablar de ideología, es porque en este elemento del saber la ideología y la ciencia se relacionan. Es decir, la ideología no se articula en una estructura ideal de la ciencia, como

¹²² Michel Foucault, *La Arqueología del saber*; p. 303.

¹²³ Michel Foucault, *La Arqueología del saber*; p. 304.

tampoco se articula como técnica para la utilización social, tampoco es la relación de una conciencia que con ayuda de una ideología participa en la ciencia. Es simplemente la confluencia en el saber lo que posibilita a la vez la ciencia y la ideología en su específica relación; relación cual, es mutable. Como relación, ideología y ciencia, se constituyen como el campo de prácticas discursivas.

No es cosmovisión tampoco, pues la arqueología no destaca la visión del mundo que dominaría en un punto de la historia, si no el saber como el conjunto de todo aquello de lo que se puede hablar en una formación discursiva.

“Un saber es aquello de lo que se puede hablar en una práctica discursiva que así se encuentra especificada: el dominio constituido por los diferentes objetos que adquirirán o no un estatuto científico...un saber es también el espacio en el que el sujeto puede tomar posición para hablar de los objetos de que trata en su discurso...un saber es también el campo de coordinación y de subordinación de los enunciados en que los conceptos aparecen, se definen se aplican y se transforman...en fin , un saber se define por posibilidades de utilización y de apropiación ofrecidos por el discurso”.¹²⁴

Pero nótese que el saber y el discurso no están confundidos, su relación es íntima pero específica. Foucault diría: “Existen saberes que son independientes de las ciencias, pero no existe saber sin una práctica discursiva definida; y toda práctica discursiva puede definirse por el saber que forma”.¹²⁵

Por esto el eje de una Arqueología no es el de conciencia- conocimiento- ciencia, si no el de práctica discursiva- saber- ciencia.¹²⁶ Digamos pues para terminar de distinguir nuestros conceptos básicos de una arqueología, que el territorio arqueológico es el saber. Como positividad entendemos el conocimiento en relación con el saber pero subordinado a este último, permitiendo ciertos juegos de verdad.

Pero la importancia de un análisis Arqueológico y finalidad de este trabajo es la de indicar la importancia de la categoría de saber, en estos análisis. Para este fin seguiremos dos artículos importantes. El primero se titula, *Del conocer al saber* de Sergio Pérez Cortés.¹²⁷ En este

¹²⁴ *Ibidem* p. 306-307.

¹²⁵ *Ibidem* p. 307.

¹²⁶ *Ibidem* p. 307.

¹²⁷ Sergio Pérez Cortés, *Del conocer al saber*; *Revista Signos, Anuario de Humanidades*, Universidad Autónoma Metropolitana, 1988, pp. 73-84.

artículo podemos hallar un análisis que principia en la caracterización del discurso, cruzando por la diferencia radical que existe entre una Arqueología del Saber y una epistemología, hasta llegar a argumentar la importancia de la categoría del saber. El segundo artículo se titula, *Foucault*, escrita por Michel Foucault, pero firmada con su seudónimo Maurice Florence. En este artículo encontraremos la importancia de la filosofía como *Historia crítica del pensamiento* y su objeto de estudio.

Una Arqueología del saber no es una epistemología más, por el contrario se trata del estudio *sobre las posibilidades de una epistemología*, podemos leer en el artículo *Del conocer al saber*. Hemos ordenado este trabajo bajo la dirección de dos aspectos básicos. El primero, corresponde al capítulo uno de este trabajo el cual dirige su análisis al antropologismo. El antropologismo como hemos dicho consiste en ubicarnos en el suelo arqueológico en donde por una serie de pliegues discursivos ha aparecido *el hombre*. El hombre como un duplicado empírico- trascendental, él que es, a su vez objeto de conocimiento y sujeto que conoce; que es a su vez condición de posibilidad de todo conocimiento y objeto a conocer; que es entorno a él en donde se ordena el conjunto de lo cognoscible a partir de la episteme moderna; sujeto que sólo puede conocerse por mediación de sus propios productos.

Ese mismo hombre que es un *agito* y a su vez es un conjunto de operaciones que se mantienen veladas a este *agito* y sin embargo le pertenecen: su inconsciente. Ese inconsciente que le impone al *agito* su labor, que es pensar lo no pensado, para que el pensamiento se transforme en todo aquello que todavía no piensa y que todavía no es; hace repetir la figura de lo mismo desde su alteridad, lo Otro; ese Otro que es el *agito* mismo y que le imprime límites que no son exteriores a ese mismo *agito*, sino que le pertenecen constitutivamente desde su interior como su misma alteridad.

Ese mismo hombre que en su búsqueda de la verdad busca lo más originario: el origen y al mismo tiempo se sustrae en la misma dirección de ese origen, en un retroceso. Aparecen los grandes temas de la analítica de la finitud, la vida, el trabajo, el lenguaje, que transforman la relación del origen con la historicidad. Pues en el pensamiento moderno ya no es el origen el que da lugar a la historicidad, sino que la historicidad entraña la necesidad de buscar su origen, esto es porque el lenguaje, la vida, y el trabajo, han adquirido su propia historicidad. En consecuencia el hombre sólo puede analizar la articulación que tiene con lo ya iniciado, por lo mismo, el hombre no es contemporáneo de su propia existencia. De ahí la radical importancia en la relación del origen, el hombre y el tiempo, siendo el hombre ese ser en el tiempo como la

apertura a partir del cual las cosas hayan su posibilidad y su orden. Por tanto, aparece la nueva tarea del pensamiento, impugnar el tiempo: es la repetición del origen en el retorno de lo Mismo.

El segundo aspecto importante de esta tesina, que correspondiente al segundo capítulo, que es tratar que la categoría de discurso adquiriera la densidad que le corresponde. Se intentó sostener que una Arqueología es un tipo de análisis que se da a sí misma sus unidades reflexivamente, haciendo la crítica de toda unidad irreflexiva, llámese libro, obra o autor. De igual forma se intentó sostener, que el análisis discursivo consistía en permanecer en el espesor de lo dicho, en la materialidad de lo enunciado, en la singularidad histórica de unas prácticas acusadas en “lo dicho”, en sus relaciones específicas con otros enunciados. Igualmente se intentó especificar el nivel del análisis, anotando que el discurso consistía en sus cuatro reglas de formación: Formación de los objetos; formación de los enunciados; formación de los conceptos; formación de las estrategias.

Todo este recorrido, nos sirve para mostrar lo mucho que dista una Arqueología de una teoría del conocimiento. Con la categoría de discurso, se muestra que se trata de eludir todo antropologismo y toda filosofía de la representación. Es decir, intenta desviar la mirada de todo sujeto constituyente y de la analítica de su existencia. Esto intenta mostrar que el lenguaje es algo más que una instrumento para referirse a los objetos. El punto de un análisis arqueológico, es hacer notar que analizar el discurso es no omitir la medición del lenguaje. Por el contrario muestra que el lenguaje se organiza en discursos, por tanto no se puede decir cualquier cosa en cualquier momento, por esto, todo enunciado tiene una específica relación con el conjunto de enunciados que lo rodean. Que el discurso es una mediación entre *las palabras y las cosas*, consecuentemente modifican “la distribución espontánea de los seres”.¹²⁸ Es decir, apuntan a la existencia de las cosas, por la dimensión material propia del discurso. Más que ser sólo palabras, el discurso es principio de inteligibilidad de una racionalidad. Es material pues sólo es localizable por sus efectos de “significación, de exclusión y de dominación”.¹²⁹

Lo anterior nos lleva a un tema que se ha tratado poco en este trabajo pero que tiene la mayor importancia y, en este caso, sólo gracias al texto de Sergio Pérez es posible abordarlo con una claridad mayor. En este texto citado hayamos lo que es llamado la filosofía de la representación. En *Las palabras y las cosas*, M. Foucault explica que podemos localizar el umbral

¹²⁸ Sergio Pérez Cortés, *Del conocer al saber; Revista Signos, Anuario de Humanidades*, Universidad Autónoma Metropolitana, 1988, p. 73.

¹²⁹ *Ibidem*, p. 73.

de la modernidad cuando se logró cierta mutación de la episteme de la representación de la época clásica. Bajo ciertas condiciones se logró salir de lo que Foucault llamó la representación duplicada, de esto tropezamos con tres saberes de los que se desprende la analítica de la finitud. Primero, es el caso de la gramática general. La gramática general usa al lenguaje como instrumento en el que la representación se representa a sí misma. En la época clásica, por medio de la aparición de conceptos que analizaban los modos verbales, como el sistema de flexión, el estudio de las variaciones internas, la teoría del radical, el análisis del parentesco, permiten la salida de la episteme de la representación; se localiza una organización gramatical y con ello, aparece la filología.¹³⁰ El lenguaje aparece como una de las nuevas empiricidades. Empiricidades que al tiempo tienen algo de trascendentales por estar dadas más allá de todo origen.

En el mismo suelo arqueológico, como segundo caso encontramos que, *la historia natural*, duplicaba la representación en sus cuadros taxonómicos. En donde el cuadro, no tiene otro contenido que lo que representa, no obstante este contenido aparece representado por el cuadro que supone es en sí mismo una representación. En este caso el concepto de salida de la episteme de la representación, es el concepto de *organización*. Con el concepto de organización entendida como algo “orgánico”, involucra la pareja de conceptos de lo orgánico y lo inorgánico, junto con esta pareja aparece la noción de lo vivo como centro de gravedad de la organización de los seres. Es decir, aparece la biología. Aparece la noción de vida como una nueva empiricidad.

De manera análoga, como tercer caso, el análisis de las riquezas cede su lugar a la economía. En el análisis de las riquezas el concepto de deseo ayudaba a desdoblarse la representación. Esto es, por la idea que se tenía del concepto de necesidad, el cual estaba ligado a la idea de naturaleza, el deseo no era más que una extensión de lo que por naturaleza se necesita. El deseo se constituía como invariable, algo sustancial y que le es inmanente a todo ser humano por naturaleza. Es bajo estos análisis en donde se sustentaba lo referente al concepto de “unidades de cambio”. Por otra parte, en la modernidad, por medio del concepto de Trabajo se obtiene una unidad irreductible, insuperable y absoluta, en donde el deseo deja de fungir como medida de lo cambiante, por ende el concepto de trabajo permite el escape de la episteme de la representación y se constituye como una nueva empiricidad.

¹³⁰ M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, pp. 274- 294.

Estas tres empiricidades, como las llama Foucault, constituyen el deslinde de la episteme de la representación, al mismo tiempo que permiten el antropologismo tal como se estudió en el capítulo primero de este trabajo. Por tanto la labor del arqueólogo consiste en deslindarse no sólo de la episteme de la representación sino que también del antropologismo.

Enfocándonos más en el texto *Del conocer al saber*, podemos encontrar una acotación al respecto de lo que implica una filosofía de la representación y las consecuencias que se obtienen para con el conocimiento. La filosofía de la representación, se monta sobre la creencia de que los objetos se pueden conocer sin ninguna mediación y ser descritos en una descripción única a través de un lenguaje instrumental, sea este natural o artificial. Es decir, que el acto de conocimiento consiste en representarse un objeto por medio del lenguaje. Como hemos insinuado, un análisis arqueológico propone a la categoría de discurso como la mediación entre un objeto y su sujeto. Con esta afirmación los análisis arqueológicos no pretenden que el lenguaje sea un velo de niebla que no permite la clara y distinta visión de los objetos, por el contrario para el arqueólogo el lenguaje es una de las necesarias determinaciones del objeto y solo por la mediación y análisis del discurso ese objeto es inteligible. Al ocuparse del discurso el análisis arqueológico, está ocupándose de las condiciones en el que el conocimiento, como algo efectivo y positivo es posible. En una nota anterior hemos anotado que el saber se define por sus posibilidades de utilización y de apropiación que ofrece el discurso. Lo cual supone una figura especial de lo que el conocimiento es para el arqueólogo. Obtenemos esta visión resumida en el texto de Sergio Pérez.

“El conocimiento es un tipo de violencia ejercida sobre las cosas”.¹³¹ Esto quiere decir que el mundo es indiferente a toda noción de humanidad como a todo quehacer humano en sentido epistémico; supone que, si el pensamiento se transforma al contacto con el mundo, el mundo a su vez se esta violentando en un orden en una belleza que no le corresponde y que no le es inmanente; es decir, el acto de conocimiento desde la perspectiva de la arqueología no supone ninguna búsqueda sustancial, ni ningún orden profundo de las cosas que aguarde para que algún sujeto las enuncie por fin en un lenguaje que sea capaz de “pintar el mundo”. Con el alejamiento de esta perspectiva, el conocimiento tampoco consiste en alcanzar la transparencia de ningún referente; como tampoco busca la reproducción de una experiencia inmediata. Por el contrario, el conocimiento es “reproducción de las condiciones de inteligibilidad de un

¹³¹ Sergio Pérez Cortés, *Del conocer al saber*; *Revista Signos, Anuario de Humanidades*, Universidad Autónoma Metropolitana, 1988, p. 76.

objeto”¹³². Si conocer es reproducir estas condiciones de inteligibilidad, el concepto no es suspender la representación de una cosa en su sentido más originario. El sentido por lo tanto, se explicita así mismo cuando recoge la dispersión de sus determinaciones en el entramado discursivo, lo cual quiere decir que sólo “significa” en referencia a sus otros enunciados en referencia a otros conceptos que le son coetáneos. Por tanto, todos los conceptos se abren a su otro. De aquí que quizá el hábito más constante en la mirada arqueológica es la descripción de todo tipo de relaciones que se entrecruzan, no sólo en sentido discursivo, sino en sentido no discursivo. Esto es que los acontecimientos de discurso se abren a su opuesto, que son los acontecimientos de poder, relaciones entre ciencia e ideología, relaciones institucionales, económicos y hechos sociales. Por ello se entiende que:

“[para la arqueología] el significado sólo emerge cuando el concepto recorre la totalidad de sus determinaciones y cada concepto debe pasar ese calvario porque no obtiene su significación sino por la persistencia y la continuidad de todos los otros conceptos, puesto que sólo se significa *a través* del otro”¹³³.

La arqueología al analizar el saber y no referirse al conocimiento, no se convierte en otra epistemología, sino refiere a una *Arqueología del Saber*. El saber como un dominio de elementos “discursivos y no discursivos, de enunciados, instituciones, prácticas ideológicas y sociales”.¹³⁴ En este elemento del saber se miden las relaciones entre estos elementos, estas mismas relaciones son las que caracterizan el saber. Por tanto, es el saber el que determina el modo de apropiación objetiva y los espacios subjetivos que se abren para que esa apropiación sea efectiva. En otras palabras las mismas reglas de construcción subjetiva, son las mismas para designar la forma de apropiación objetiva. Si el conocimiento se delimita en el terreno de la ciencia, la arqueología subordina el problema del conocimiento su territorio: el saber. El saber no sólo contempla el dominio científico, sino que se piensa como la mediación que hay entre la práctica científica y social, en la ideología que se instaura con esta relación y el conocimiento que se desprende por esas mismas prácticas como conocimiento científico. La arqueología acusa a las filosofías de la ciencia y sus categorías de conocimiento y verdad como una empresa de ocultamiento, pues estas categorías no manifiestan ni las consecuencias ni su suelo originario que las permiten, es decir que son indiferentes a las prácticas sociales e ideológicas

¹³² *Ibidem* p. 77.

¹³³ Sergio Pérez Cortés, *Del conocer al saber*, *Revista Signos, Anuario de Humanidades*, Universidad Autónoma Metropolitana, 1988 p. 79.

¹³⁴ *Ibidem* p. 79.

que también las constituyen. Por ello una arqueología: “se centra en el modo en que el conocimiento irrumpe y mantiene vínculos con el dominio diverso del saber”.¹³⁵

El que el conocimiento esté subordinado a la categoría del saber, implica que la arqueología, estudia los modos históricos de subjetivación y de objetivación. Digamos esto en palabras del mismo Foucault:

“Si por pensamiento se entiende el acto que plantea, en sus diversas relaciones posibles, un sujeto y un objeto, una historia crítica del pensamiento sería un análisis de las condiciones en las que se han formado o modificado ciertas relaciones entre sujeto y objeto, en la medida en que éstas constituyen un saber posible”.¹³⁶

Como hemos dicho una arqueología no es otra epistemología aunque tenga implicaciones epistemológicas. La razón de esto es que la arqueología no intenta definir unas condiciones formales en referencia a un objeto. Así mismo tampoco intenta definir las condiciones empíricas en las que el sujeto llega a conocer un objeto. Al posicionarse en el saber una arqueología estudia los modos de subjetivación y de objetivación. Lo cual quiere decir de parte del sujeto, que el análisis debe determinar la condición, el estatuto, la posición subjetiva en referencia con lo real o lo imaginario para que se pueda hablar de una apropiación efectiva y legítima de un sujeto en referencia al conocimiento. Pues este es el punto importante, la arqueología supone que un conocimiento puede variar y ordenarse de distintas maneras según los elementos objetivos y subjetivos en su manera de relación. Sumado a esto digamos también que esta relación depende de una historicidad.

Por otra parte estudiar los modos de objetivación, quiere decir estudiar las condiciones en que un objeto es pertinente para un saber posible. Es decir se estudia como un objeto ha llegado a ser problematizado, así como los mecanismos de recorte a los que un objeto ha sido sometido y por ende, la parte de las determinaciones del objeto que se ha tomado para el conocimiento. Tanto el modo de objetivación como el de subjetivación son dependientes uno de otro de su desarrollo y vínculo recíproco. En la forma de una objetivación y de una subjetivación se establecen los juegos de verdad. Es decir que el punto no es descubrir cosas verdaderas o la verdad de las cosas, sino ver en las reglas de construcción de la objetividad y de la subjetividad según ciertos asuntos donde un sujeto enuncia según el juego de lo verdadero y de lo falso. Es decir, la propuesta de la arqueología de una historia crítica del pensamiento consiste en la

¹³⁵ *Ibidem* p. 81.

¹³⁶ M. Foucault, *¿Qué es la ilustración?, Estética, ética y hermenéutica, Obras esenciales, Vol. III*, Paidós, España, 1999, p. 363.

historia de la emergencia de los juegos de verdad. Según lo dicho afecta lo real y según determinadas modalidades de sujeto le corresponde cierto tipo de objeto, en un tiempo y un área determinada e individuos dados, las emergencias de los juegos de verdad, constituyen el *a priori* histórico de una experiencia posible.

Una vez dicho esto último podemos redondear en términos generales la forma metodológica de estos análisis. Hemos repetido mucho la importancia de evadir todo antropologismo pues como diría Michel Foucault, la primera cuestión de método consiste en un *escepticismo sistemático ante los universales antropológicos*.¹³⁷ En la primera parte de este trabajo, se ha abordado esta cuestión y en esta sección se ha intentado reforzar con el objetivo de seguir haciendo redondeos, pues este trabajo se ha realizado con una gran cantidad de vueltas, parecería que es una falta de método y quizá lo sea, pero también es porque Foucault siempre nos regala perspectivas distintas del mismo tema y también trabaja con redondeos, por lo tanto lo que me resta decir al respecto es que estos giros han sido necesarios y este retorno a los temas pretende ser el último y el que cierre una idea general acerca de los puntos esenciales de una arqueología. Retomando pues el tema del antropologismo, diremos que el pensamiento arqueológico está construido en base al rechazo de cualquier presunción de validez universal, en cuanto a la naturaleza humana o las categorías que refieren a un sujeto. Para una arqueología todo antropologismo debe ser analizado. La finalidad es cuestionar la racionalidad de estos juegos de verdad de los que se ha hablado, no en un sentido puramente de denuncia aunque también se denuncie, sino también en la preocupación de saber que juegos de verdad nos constituyen, como dijimos al principio de este trabajo, con la finalidad de preguntarnos acerca de la diferencia que introduce el hoy con respecto al ayer. Es el preguntarnos Kantianamente al respecto de lo que somos hoy. De preguntarnos acerca de nuestro presente. La filosofía es como el búho de minerva... La forma de cuestionar estos universales es interrogándolos en su constitución histórica. Si bien, no es que rechazado la universalidad del objeto locura, por ejemplo, se niegue la tozuda realidad de este objeto, o que su concepto carezca de referente, se trata como diría Foucault de: “de interrogarse sobre las condiciones que permiten, según las reglas del decir verdadero o falso, reconocer a un sujeto como enfermo mental...”¹³⁸ Evadir el antropologismo quiere decir poder cuestionar el humanismo que “hiciera valer los derechos y los privilegios y la naturaleza de un ser humano como verdad inmediata e intemporal del

¹³⁷ M. Foucault, *¿Qué es la ilustración?, Estética, ética y hermenéutica*, p. 365.

¹³⁸ M. Foucault, *¿Qué es la ilustración?, Estética, ética y hermenéutica*, p. 366.

sujeto”.¹³⁹ En este sentido, es el poder abrir una nueva forma de discusión al respecto de toda alteridad y de nuestras formas sociales. Este enlace es importante pues es en donde se entrecruza los análisis del discurso con los análisis del poder, en sentido foucaultiano. Pero tiene una implicación teórica más; el rechazo a un sujeto constituyente no es abrir al análisis un espacio puro de objetividad. Lo que se pretende es “hacer aparecer los procesos peculiares de una experiencia en la que el sujeto y el objeto se forman y se transforman”.¹⁴⁰ Esto es no buscar ninguna sustancia originaria del sujeto, sino un sujeto en ciertos juegos de verdad. Es localizar el campo de experiencia en la que el objeto y el sujeto se constituyen uno a otro en ciertas condiciones simultáneas en las que estos no cesan de modificarse y por tanto de modificar el mismo campo de experiencia que los constituye.

En consecuencia el dominio de análisis, el campo de saber, son las prácticas, esto es analizar lo que se hace. Las prácticas se entienden a la vez como modo de obrar y modo de pensar y dan la clave en la que se constituye tanto el sujeto y el objeto.

¹³⁹ *Ibidem*. p. 366.

¹⁴⁰ M. Foucault, *¿Qué es la ilustración?, Estética, ética y hermenéutica*. p. 366.

Bibliografía Citada

Foucault, Michel, *Entre filosofía y literatura. Obras esenciales. Vol. I*, Paidós, España, 1999.

Foucault, Michel, *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales, Vol. III*, Paidós, España, 1999.

Foucault, Michel, *Historia de la sexualidad II*, Siglo XXI, México, 1999.

Foucault, Michel, *La arqueología del saber*, Siglo XXI, Argentina, 2002.

Foucault, Michel, *La Hermenéutica del sujeto*, F. C. E., Argentina, 2004.

Foucault, Michel, *La historia de la locura en la época clásica II*, F.C.E., México, 2002.

Foucault, Michel, *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI, México, 2004.

Foucault, Michel, *Tecnologías del yo*, introducción de Miguel Morey, Paidós, España, 1990.

Descartes, René, *Meditaciones metafísicas*, Gredos, España, 1987.

Graves, Robert, *Los mitos griegos I*, Alianza editorial, Madrid, 2002.

Hadot, Pierre, *¿Qué es la filosofía antigua?*, F.C.E., México, 2000.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Fenomenología del Espíritu*, F.C.E., México, 2004.

Kant Immanuel, *Crítica de la Razón pura*, Biblioteca de los grandes pensadores, España, 2002.

Nietzsche, Friedrich, *Mas allá del Bien y del Mal*, Alianza editorial, Madrid, 1978.

Pérez Cortés, Sergio, Del conocer al saber, Revista Signos, Anuario de Humanidades,
Universidad Autónoma Metropolitana, 1988



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA *Iztapalapa*

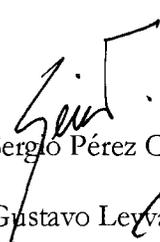
Trabajo Terminal de Licenciatura:

“Un análisis de la maquinaria Arqueológica”

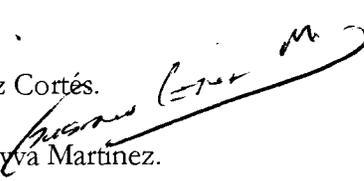
Presenta:

José Paredes García
Matrícula: 99325410

Asesor:


Dr. Sergio Pérez Cortés.

Lector:


Dr. Gustavo Leyva Martínez.

México D. f. 2006