

III. Cuestiones de la arqueología.

Prácticas discursivas

Y prácticas no discursivas

Escribir sobre la *Arqueología del saber* es una tarea de miniaturista. Una operación de reducción por concentración de elementos.

La *Arqueología* es un texto de definiciones. Se enumera una serie de palabras de valor privilegiado y se dispone a singularizar su identidad. Una vez efectuada esta labor, la palabra debería transformarse en un concepto. Pero para que este acontecimiento se realice, nos vemos obligados a introducir otro elemento privilegiado que necesitará un ejercicio retórico semejante. Es posible que la arquitectura lógica sea la del círculo sin otro centro que la dispersión orientada de los puntos de su circunferencia. Este círculo sin centro parece más confuso que una escalera a la verdad, pero su incomodidad instrumental no impide que su trayectoria esté determinada por un rigor minucioso.

Arqueología es un término que pertenece a una disciplina que nada tiene que ver con los discursos. Se sitúa en sus antípodas. El rastreo y la excavación de capas terrestres en busca de restos culturales perdidos es una labor que tiene todas las características de la sensualidad táctil y visual, deja lejos a las peripecias del verbo.

Sin embargo, Foucault llama *Arqueología* a la perspectiva que emplea en sus investigaciones. Una palabra que resalta una preocupación visual en medio del mundo sonoro y gráfico de los discursos.

La *Arqueología del saber* se diferencia de la historia de las ideas. Esta es la primera distinción que hace Foucault en una larga lista de separaciones. La historia de las ideas recorre el trayecto de los pensamientos, las representaciones, los temas y las imágenes. Las palabras escritas sobre los viejos pergaminos del libro vehiculizan este tesoro áureo. Los pensamientos se depositan en las palabras, las representaciones se expresan en ellas, los temas se despliegan en el discurso.

Existen dos modos de tratar un discurso. Uno hace de él un discurso-documento, un espacio que se configura en la dupla opacidad transparencia. El sentido está oculto, se levanta la palabra para atraparlo. Pero cuando la palabra es justa el sentido se pega a ella como a trasluz. La palabra que la hermenéutica aprecia funciona como una red transparente de sostén para un sentido que descansa en ella, como la maja desnuda en su diván. Si esto no sucede así, la palabra, el grafismo impreso en la blancura del papel, es una impertinencia encubridora. La opacidad de la materia aprisiona el sentido en un cadalso arbitrario. El exégeta es el príncipe que rescata a la princesa Alétheia. Foucault opone a esta concepción del discurso-documento, el discurso-monumento. Introduce el volumen. Entre un pergamino archivado y una columna que emerge, está toda la distancia de las dos dimensiones del plano a las tres del volumen. El discurso-monumento es un objeto visible, importará su textura. Las palabras no son envases ni disfraces. Los discursos no “contienen”, son estructuras de palabras cuya organización está a la vista de un ojo entrenado.

La arqueología es una tarea de reescritura, de redistribución de signos, que la obliga a trabajar siempre con las superficies. Reescritura de exterioridades en una descripción sistemática de un discurso objeto. Vale entonces preguntarse por qué de todos modos Foucault llama arqueólogo al que se dedica a estos menesteres. El arqueólogo saca a la luz lo que está oculto, desentierra restos tapados por la epidermis de la corteza. ¿Para qué

mantener la ambigüedad de los términos, y cuando se quiere hablar de superficies, recubrir a una disciplina que debe hacer pozos para la emergencia de los objetos? Esta ambigüedad reaparece cuando Foucault llama genealogía a la constitución de sus diagramas de poder, una palabra que remite a filiaciones y a los postulados del origen de un pasaje que muestra el carácter roto de los orígenes.

Pero también vale pensar que el arqueólogo en algo se distingue del buscador de oro. La pala no es su único instrumento. En realidad, la imagen del arqueólogo descubriendo civilizaciones por el azar milagroso de meter un pie en un pozo para caer, como Alicia Carroll, en un maravilloso universo de antigüedades, corresponde a nuestros cuentos infantiles. El arqueólogo hace un trabajo sobre la superficie, es minucioso en sus observaciones epidérmicas, y si algún resto antiguo cae en sus manos, deberá adjuntarlo o otros del mismo tipo para combinarlo en un trabajo histórico-arqueológico. El arqueólogo Foucault se ubica frente a los discursos como ante un campo de ruinas visibles ordenadas de un modo que se dispone a interrogar.

Este acercamiento a la arqueología no remitía a los problemas de espacio. Mencionaremos ahora problemas temporales. La historia es por tradición la disciplina que se ocupa de los acontecimientos humanos desarrollados en el tiempo. La historia se escribe con mayúscula a lo grande. Así permite fechar un calendario del pasado con un cronograma cuyo recordatorio nos instruye sobre ancestros y hazañas correspondientes. No es esta historia la que inspira a Foucault.

Foucault selecciona dos aspectos del trabajo histórico contemporáneo. El primero pertenece a la llamada historia de las ideas: los fenómenos de ruptura. Se remite así a la tradición epistemológica francesa inaugurada por Gastón Bachelard, continuada por Georges Canguilhem. Diversidad y discontinuidad en la historia de las ciencias para demistificar la concepción iluminista y evolucionista. Frente a una historia del conocimiento científico que emplea la recurrencia lineal y los últimos resultados de las ciencias para retrazar el proceso de su historia, como etapas necesarias hacia el buen fin, y la concepción correspondiente que supone que las cosas van de lo inferior a lo superior, se opone a la epistemología histórica que señala las singularidades, las fisuras en la continuidad, la multiplicidad de tradiciones y el recorrido transversal de los conceptos. Esta labor efectuada por Bachelard y Canguilhem es lo primero que recata Foucault entre sus preferencias históricas.

El otro aspecto está referido a la noción de serie. El trabajo histórico tradicional nos ofrece una serie fechada de acontecimientos importantes frente a otros menores. La constitución de series diversas impone una nueva clasificación que marque tipos diferentes de acontecimientos. Esta heterogeneidad indica duraciones disímiles de acuerdo con el tipo de acontecimiento referido. Se habla de una duración diferencial, una quebradura en la homogeneidad del tiempo. Interesa a Foucault la aparición del estudio de los tiempos largos en la historia. Estos períodos de dos o tres siglos como los estudiados por la historia económica, no constituyen por su magnitud un retorno a las filosofías de la historia. Es el efecto de la elaboración. Es el efecto de la elaboración metodológicamente concertada de series. Esta diversidad y cruzamiento de diferentes series no se unen por la divergencia de una Gran Ley. Está escrita contra Hegel.

Las series no designan conjuntos cerrados. Entre ellas no hay una yuxtaposición que nos da una "Suma Histórica".

Tampoco es un mero acopio de datos. Estas series se determinan entre sí, trasladan sus efectos y constituyen nudos convergentes. No está lejos la noción de "acontecimiento" de estas discontinuidades producidas por cruce de series irrumpiendo en un nuevo relieve.

Hay una concepción de la historia por la cual su oficio combina un núcleo filosófico con una lista de disciplinas auxiliares, en este caso la demografía, la sociología, la arqueología, la numismática, la paleontonecrología, no auxilian sino constituyen la labor histórica. Para Foucault el historiador debe marcar en el tejido documental una serie de relaciones. La materialidad documental es múltiple: libros textos, relatos, registros, edificios, instituciones, reglamentos, técnicas, objetos, costumbres. “El documento no es el instrumento feliz de una historia que sería en sí misma y con pleno derecho *memoria*. La historia es un cierto modo en que una sociedad da estatuto y elaboración a una masa de documentos de la que no se separa”.¹

Vayamos de lo grande a lo pequeño. Mencionaremos primero los rasgos más salientes de la tarea arqueológica para detenernos luego en aspectos puntuales. La arqueología trabaja sobre una multiplicidad de registros. En este tipo de labor radica su innovación más importante y la complejidad de su método. Trabajar en registros diferentes implica exponer los modos en que las prácticas discursivas se articulan con las prácticas no discursivas. Determinar las reglas de formación que pueden ligar los hechos enunciativos a sistemas no discursivos. Foucault multiplica las analogías entre frases que conllevan un idéntico sentido. También dice: hacer aparecer relaciones entre formaciones discursivas y dominios no discursivos. La formación discursiva es un campo de enunciados cuya unidad está dada por las leyes de dispersión de sus objetos. El discurso sobre la locura en la edad clásica se compone de decisiones de policía, medidas administrativas, valoraciones religiosas, discursos morales, motivos artísticos. Son enunciados de calidad diferentes. La unidad de esta multiplicidad resulta de la aparición de un nuevo orden que reorganiza los enunciados. Se diluye la identidad de los autores, la de las obras, la de las escuelas de pensamiento, se resquebrajan las ideologías globalizadoras, de las concepciones del mundo queda una diseminación, pero no sobreviene el caos.

Aparece un nuevo orden que Foucault llama episteme, una disposición diferente de los saberes. Esta disposición no se hace según los contenidos, ni de acuerdo con el éxito o fracaso de los intentos científicos. Compone una estructura que nos permite pensar cómo los objetos de estas disciplinas han sido posibles.

Las prácticas no discursivas no pertenecen a la dimensión del contexto. No rodean al saber. No constituyen un orden instrumental en el que se asienta el discurso. Lo visible sin el enunciado es piedra muerta. Los campos enunciativos son la espacialidad visible no consiguen organizarse socialmente.

La tarea arqueológica quiere desligarse de las evidencias epistemológicas conocidas. No se trata de recurrir a los lugares comunes desde los que se pretende criticar al neutralismo científicista, a la permanente invocación de que los saberes siempre se elaboran “en situación”. Es vano también el artilugio del “perspectivismo” que se agota rápidamente si no se muestra efectivamente cómo la textura de los discursos transforma aquel famoso “otro” (lo de afuera), o cómo aquel “otro” dispone las posibilidades del texto.

Foucault sostiene que las relaciones causales, el contexto y la situación pueden definirse una vez que las positividades están formadas. Otorga una preeminencia al orden enunciativo al adscribirle una independencia relativa. El orden del discurso es específico aunque no autónomo. Tiene consistencia, densidad, posibilidades de enunciación, límites a sus variaciones, modos propios de transformación. Estas transformaciones no equivalen a

¹ Michel Foucault: *L'Archéologie du Savoir*, Gallimard, 1969, p. 14.

sucesiones temporales o a un calendario de formulaciones, estos caminos emergen en el campo enunciativo cuando aparecen nuevos problemas, enunciados de composición inédita, cuando varían los modos de enunciación o el estilo del tratamiento de los objetos.

La arqueología de Foucault analiza discursos que denomina “disciplinas”. Las define como un conjunto de enunciados que se organizan de acuerdo con modelos científicos, que tienden a la coherencia y a la demostrabilidad, tienen recepción y se institucionalizan. La “disciplina” sigue un modelo científico sin ser una necesariamente ciencia. Más aún, los discursos que analiza Foucault son formaciones de nivel “epistemológico relativamente bajo”, usando una terminología bachelardiana que separa ciencias duras de las blandas. Las constelaciones de discursos que configuran el campo del “saber” enmarca ciencias, disciplinas paracientíficas, discursos morales, religiosos, etcétera, pero el saber no aparece como una entelequia que es sinónimo de cultura, espíritu civilización. No hay saber sin prácticas discursivas definidas. A la serie de la historia de las ideas y de la hermenéutica que enlaza consciencia-conocimiento-ciencia, en un proceso que armoniza intuiciones de un yo profundo y despierto hasta las certezas de un cógito matemático, Foucault le opondrá otra serie: práctica discursiva-saber-ciencia.

El saber no es igual a ciencia. En el caso de la historia de la locura, el conocimiento médico de las enfermedades del espíritu tiene un papel extremadamente limitado. Sobresalen en cambio la jurisprudencia, la casuística, los reglamentos policiales. Sólo en el siglo XIX el conocimiento médico se convierte en una instancia decisiva. Esta diferencia entre saber y ciencia no marca una jerarquía calibrada desde las cumbres de la ciencia que oficiaría de modelo de verdad. Frente a la ciencia iluminada no se despliega un campo difuso llamado ideología.

Pero volvamos a la Arqueología. Si la *Arqueología del saber* analiza los discursos “disciplinarios”, esto se debe a que en la actualidad las formaciones discursivas no cesan de “epistemologizarse”. Foucault piensa en la posibilidad de una Arqueología. Foucault piensa en la posibilidad de una Arqueología de sexualidad. Muere cuando la está escribiendo. Nos ha dejado tres libros sobre ella. ¿Pero qué pensaba veinte años antes cuando lanza la primera idea, mucho antes siquiera de escribir sus libros sobre el poder? Así como dice haber elegido el discurso de la clínica porque su “intuición” le decía que a su alrededor se tejían discursos heterogéneos, disposiciones administrativas, avances científicos, preceptivas éticas, menciona esta arqueología de la sexualidad porque el panorama se le presenta similar. Dice que la sexualidad tiene un carácter polivalente. También dice una frase que no hay que dejar pasar: “...la sexualidad, además de su orientación hacia un discurso científico, es una cierta manera de hablar”. Esta cierta manera es lo que se conoce como estilo. Pero el estilo, ¿qué es?: una cierta manera. Y otra vez estamos en el “no sé qué”, lo inefable. Pero esta ciencia de la sexualidad se despliega en: prohibiciones, exclusiones, límites, valoraciones, transgresiones, libertades. Estamos en la dimensión del valor. La cierta manera, el estilo, la forma, el modo, en suma: la estética se lee a través de la lupa del valor. La última parte de la obra de Foucault, que concierne justamente a la ética, parece traducirla en términos de una estética de la existencia. No sólo parece, así lo dice. Aquí estamos en las antípodas, cuando la estética surge del modo en que se marcan las diferencias y se acentúan las distancias: estamos en el mundo del valor. Por eso Foucault afirma que una arqueología de este tipo ya no se orienta en dirección de la episteme sino de la ética, que resulta de la actividad de la Norma, y no de la Ley, que es su condición de posibilidad. Pero dejemos estas hipótesis de otros terrenos.

Esta manera de hablar se corresponde con el intento de “mostrar que hablar es hacer algo”. Que no es expresar pensamientos, traducir lo que se sabe, hacer jugar las estructuras de la lengua. Es un gesto complicado y costoso.

No es un acto de habla en la tradición de Agustín. El habla de Foucault pone en juego lenguajes sociales organizados, valorados en términos de verdad y poder. En *La verdad y las formas jurídicas*, Foucault aclara que sus juegos de lenguaje no se refieren a ceremonias de té, por más interesantes que le resulten. La institucionalización de los discursos no pasa por el modelo de la conversación ni su acto de habla tiene un carácter performativo. Los efectos del habla no se miden sobre la base de acciones individuales. Su mundo es relacional y organizado en instituciones. Hay en Foucault una concepción específica de la institución: instituye un poder.

Los discursos no son expresiones vertidas por individuos a quienes es necesario auscultar sus secretos. Ni tampoco la vía regia de una consciencia que se ilumina cada vez más. El discurso no es la marca que deja la historia a través de los acontecimientos, no es el testimonio del progreso.

El tiempo del discurso es el sueño. El arqueólogo entra a su universo mientras los textos duermen, y los espía en su distracción. Fósiles desparramados en los archivos, pedazos grabados de memoria. El arqueólogo es el que constituye nuestra memoria mostrando a viejos testimonios como síntomas del presente.

Los hombres no dedican su tiempo a juntar argamasa para las tablillas del futuro. Se dedican a su presente. El historiador filósofo se inclina sobre las cualidades pasadas. Y no escucha la voz del volcán. Junta los pedazos de lava fría, estudia los bordes que pueden combinarse, crea y recrea formas, desmonta unidades y reconstruye otras. No por eso logra que el sentido de su vida quede unido al de todos los hombres. Su palabra no es la que cae de los labios del profeta. Nada augura. El arqueólogo de Foucault se parece al niño filósofo de Nietzsche, juega con las palabras. No es el origen de la cifra secreta, ni su entrada al arcano mayor lo que logra con sus diagnósticos. Lucha contra el misticismo de la historia. Su tarea es material y diferencial, y si alguna serenidad logra, es la misma que tiene el coleccionista cuando aprecia alguna de sus piezas queridas.

“Hablando no conjuro mi muerte”; “El discurso no es la vida”; “El discurso es un afuera indiferente a mi vida”... estas palabras de Foucault aún no han hecho sentir el peso de sus consecuencias, las que produce, como él mismo reconoce, “un positivista feliz”.

La arqueología articular formaciones discursivas con otras no discursivas. Estos punto de conexión sólo pueden analizarse una vez que se ha delimitado la especificidad del discurso. A este problema nos referiremos ahora.

Un discurso es una formación de enunciados. El enunciado es el elemento del discurso, su definición pasará por la descripción de objetos, conceptos estrategias. Para definir un enunciado será necesario precisar las reglas de su formación, los criterios de transformación o de umbral, y los criterios de correlación.

La episteme, constelación de enunciados organizados por el arqueólogo, no se presentará como una suma de conocimientos. No es una configuración de resultados sino de problemas.

La constelación discursiva es diferencial. Es el recorrido de la distancia y oposiciones entre los discursos. Los desniveles son irreductibles. Si es posible trazar alguna continuidad, esta será la de las matrices y circuitos teóricos. Los enunciados no equivalen a los

pensamientos, unidades pre-discursivas en las que se expande un supuesto reino de la libertad. No hay brechas de libertad en los sistemas lingüísticos.

La arqueología no describe los códigos. La ley discursiva que hace vigente es la que remite a la existencia misma de los enunciados. Trata de discursos efectivos, no apunta a un sistema de virtualidades. Los enunciados son “patentes”, no esperan en limbos de latencia. Esta efectuación de los enunciados no es puro azar. Los encuentros no son necesarios, pero una vez producidos emergen formas reguladas.

Foucault llama archivo al conjunto de reglas que en una época y sociedad definen los límites y formas de decibilidad, conservación, reactivación y apropiación de los enunciados.

Archivo es palabra de historiados, tiene connotaciones contables, y también pertenece al rubro de las escribanías. Es un almacén de datos. Sin embargo, Foucault dice conjunto de reglas, dándole una acepción diferente a su cualidad de atesoramiento. Un archivo no es un cofre. Es un sistema. Archivo es la etapa transitoria de una operación de ordenamiento.

Archivar existe como verbo, es una acción de “producción” de documentos. No se limita a un certero establecimiento de fuentes, indica una redistribución de los espacios. Archivar es una operación técnica que modifica un orden recibido y la visión social que lo acompaña. Seguiremos a Michel de Certeau² en un racconto de la tarea administrativa de los historiadores de hoy. Analiza una posible genealogía del archivo. Los orígenes de los archivos modernos combinan un grupo: los eruditos; esferas: las bibliotecas, y prácticas: las copias, impresiones clasificaciones.

Es un punteado, la indicación de un complejo técnico, inaugurado en Occidente con las “colecciones” reunidas en Italia y luego en Francia a partir del siglo XV, y financiadas por grandes mecenas para apropiarse de la historia (Los Medici, los duques de Milán, Carlos de Orléans y Luis XII, etc.). Ahí se conjugan la creación de un *trabajo* nuevo (“coleccionar”), la satisfacción de nuevas *necesidades* (la justificación de grupos familiares y políticos recientes gracias a la instauración de tradiciones, de cartas y “derechos de propiedad” propios) y la producción de nuevos *objetos* (los documentos que se aíslan), conservación de nuevas copias.

Los intentos técnicos modifican las técnicas de archivo. Cuando se alía con la imprenta la colección se vuelve “biblioteca”. Coleccionar es durante mucho tiempo fabricar objetos: copiar o imprimir, encuadernar, clasificar. Así la colección, al producir un trastorno de los instrumentos de trabajo, redistribuye las cosas, redefine unidades de saber, instaura una esfera de recomienzo construyendo una “máquina gigantesca”. Desde el siglo XVI el erudita inventa nuevos sistemas de signos gracias a los procedimientos analíticos, descomposición y recomposición.

Por medio de la *cifra*, centro de este “arte del desciframiento”, se dan homologías entre la erudición y las matemáticas. Verdad es que, a la *cifra*, código destinado a producir un “orden”, se opone entonces el *símbolo*: éste vinculado a un texto *recibido*, que remite a un *sentido oculto* en la figura (alegoría, blasón, emblema, etc.), implica la necesidad de un *comentario autorizado* por parte de quien es lo bastante “sabio” o profundo para reconocer ese sentido.

² Michel de Certeau, en Jacques Le Goff y Pierre Nora (dir.): *Hacer la historia*, Laia, Vol. I, pp. 37-46.

Encontramos en esta descripción histórica la oposición que establece Foucault entre la tarea arqueológica y la hermenéutica. Entre el símbolo y la cifra media media la distancia que existe entre la recepción de un texto a descifrar y la operación de construir un lenguaje, técnicas y objetos.

El establecimiento de las fuentes es una labor inseparable de la redistribución de los espacios. Archivar es necesariamente una operación crítica. Modifica el estatuto y la función de los documentos. Establece nuevas series.

Continúa Certeau:

El establecimiento de las fuentes requiere hoy también un gesto fundador, significado igual que ayer, por la combinación de una esfera, de un “aparato” y de técnicas. Primer indicio de este desplazamiento: no hay trabajo que no deba utilizar de forma *diferente* unos fondos conocidos y, por ejemplo, cambiar el funcionamiento de archivos definidos entonces por un uso religioso o “familiar”. Asimismo, en razón de pertinencias nuevas, constituye en documentos unos utensilios, unas composiciones culinarias, unos cantos, una imaginería popular, una disposición de los territorios, una topografía urbana, etcétera. No se trata sólo de hacer que hablen estos “inmensos sectores durmientes de la documentación”, y dar la voz a un silencio, o su efectividad a un posible. Es cambiar algo, que poseía su estatuto y su función, en *otra cosa* que funciona de modo diferente.

El archivo se desprende de una concepción del trabajo historiográfico que lo somete a la autenticación del “hecho”. La historiografía contemporánea pasa del hecho al dicho. Del hecho a la serie. Sólo hay “significante” en función de una serie y no de una realidad:

El análisis contemporáneo trastorna los procedimientos vinculados al “análisis simbólico” que ha prevalecido desde el romanticismo y que intentaba *reconocer* un *sentido dado y oculto*: encuentra la confianza en la abstracción que es actualmente un conjunto formal de relaciones o “estructuras”. Su práctica consiste en *construir* modelos.

La idea de modelo de la que nos habla Certeau no es la de la aplicación de un molde material a un material informe. No es un contorno hueco a rellenar con la materialidad del contenido. Tampoco se trata de una estilización de la realidad, un expresionismo teórico conocido como “tipo ideal” frente al cual el acontecimiento se mide por un gradiente de desvíos. No es por estos desvíos que aparecerá la realidad analizada. Pero sí rescata de esta última idea que la tarea del historiador es encontrarle fallas al modelo, hallarle los límites a su aplicabilidad. Trabajo de distancias, de heterogeneidades.

Sigue Certeau:

El análisis científico contemporáneo aspira a *reconstruir* el objeto a partir de “simulacros” o de “escenarios”, eso es, a proporcionarse, con los modelos relacionales y los lenguajes (o metalenguajes) que produce, el medio de multiplicar o transformar unos sistemas constituidos (físicos, literarios o biológicos), la historia tiende a evidenciar los límites de la “significabilidad”, de estos modelos o de estos lenguajes; encuentra de nuevo, bajo esta forma de un *límite* relativo a unos *modelos* lo que ayer aparecía a modo de *pasado* relativo a una epistemología del *origen* o del fin.

No se aíslan las series y los objetos según modelos preestablecidos, se transforman los límites de su empleo en problemas técnicamente abordables, para corregir los esquemas iniciales. “Podríamos decir que la formalización de la investigación tiene, precisamente, por objetivo el producir ‘errores’ –insuficiencias, fallas– científicamente utilizables”. Los modelos estables se convierten en modelos de cambios interesantes.

El historiador, dice Certeau, deja de ser el dueño del imperio de la historia global, y comienza a trabajar con tradiciones diferenciadas, merodeando por los márgenes:

La historia ya no ocupa como en el siglo XIX, este lugar *central* organizado por una epistemología que, perdiendo la realidad como sustancia ontológica, quería reencontrarla como fuerza histórica, "*Zeitgeist*" y devenir oculto en la interioridad del cuerpo social. No tiene ya la función totalizante que consistía en revelar a la filosofía su función de enunciar el sentido. La historia interviene en calidad de experimentación crítica de modelos sociológicos, económicos, psicológicos o culturales.

Rescate de la heterogeneidad, metodología diferencial, concentración en la singularidad, crítica a la generalidad, función nómada de tránsito por diferentes registros y disciplinas, ubicuidad disciplinaria. Se tiene la sensación de escuchar las reflexiones de un filósofo y no de un historiador tratando de definir su quehacer. Saber de tránsito, tarea parasitaria, operación de construcción de esquemas establecidos, nomadismo metodológico, la polivalencia que se hace ver aparece y desaparece con connotaciones de valor disímil según se quiera atacar o ponderar a la disciplina en cuestión.

Esta función crítica de la historia es apreciada por Certeau cuando hace sobresalir un saber de distancias frente a una ideología de la identidad y del reconocimiento. Distancia y diferencia, cuantitativa y estructurales, sustituyen a las viejas ideas de sentido y evolución. La política del extrañamiento y la singularidad, el carácter merodeador de la historiografía, la prepara para los estudios de los márgenes de la historia como la epopeya de los locos, de aquellos desplazados que no tuvieron su cronista, la historia de lo minoritario y lo aparentemente accidental. Pero, al mismo tiempo, estas virtudes que tanto pesarían sobre la concepción de Foucault sobre el trabajo histórico-filosófico, parecen a veces defectos que se quieren evitar.

En la *Arqueología del saber* Foucault define a la historia como la disciplina de los lenguajes flotantes. Historia de los costados y de los márgenes, disciplinas de interferencias: instituciones, costumbres, conductas, técnicas, necesidades, prácticas mudas que constituyen el paisaje concreto que verá nacer las ideas. A esta historia difusa sobre lo difuso le opondrá procedimientos arqueológicos.

Pero más allá de los desacuerdos sobre el estatuto del trabajo histórico, más allá de las ambigüedades, la concepción del archivo expuesta por Certeau es la que corresponde a la de Foucault: conjunto de reglas que, en una época y en una sociedad dada, definen los límites y formas de la decibilidad. Esta idea de archivo está vinculada a otra de la que algo comentamos: la serie.

Ir al archivo implica una reprogramación de un orden reticular, diagramado por índices cronológicos, alfabéticos, en función de un organigrama, etc. la reprogramación significa la constitución de nuevas series. François Furet en un trabajo sobre "lo cuantitativo en historia"³ expone las convergencias entre dos tipos de historia que, según él, revolucionaron la concepción y los resultados de esta disciplina.

La economía política y la demografía son los dos pilares de esta innovación, la historia demográfica y la historia económica con sus curvas de salarios, precios, los movimientos poblacionales, permiten un dinamismo del archivo que con otras disciplinas es difícil obtener:

³ François Furet, en *Hacer la historia*, cit., pp. 58-67.

La ambición a la par más general y más elemental de la historia cuantitativa estriba en constituir el hecho histórico en series temporales de unidades homogéneas y comparables, y poder medir así su evolución por intervalos de tiempos dados, generalmente anuales. Esa operación lógica fundamental define la historia *serial*, según expresión de Pierre Chaunu: condición necesaria, pero no suficiente, de la historia estrictamente cuantitativa.

La historia serial se opone a la historia positiva de las altas cumbres del “acontecimiento”. La noción de acontecimiento repensada desde la metodología serial redefinirá completamente su contenido.

Mediante el establecimiento de series se parcela en niveles la realidad histórica. La serie comporta unidades idénticamente constituidas y comparables con ciclos temporales de largo plazo. Se habla en términos de equilibrio, estabilidad, ciclos, repeticiones. Se marca una diferencia con respecto a la concepción que identifica a la historia con el cambio. El referente de la serie no es externo, no es el hecho. “El documento, el dato, no existen ya por sí mismos, sino en relación con la serie que los precede y los sigue; es un valor *relativo* lo que deviene objetivo y no su relación con una incaptable sustancia ‘real’.”

Para constituir una serie es necesario partir de un problema, de un enfoque. Ariès, Duby y Veyne establecen la serie de la vida privada con la que recorren grandes períodos de la historia occidental. Sin duda, es posible trazar series al interior de ésta que aglutina variables de distinta índole. Por ejemplo, Furet menciona series demográficas estudiadas desde el punto de vista del desarrollo de la contracepción conyugal para estudiar aspectos de la mentalidad y práctica religiosas. Biografías sistemáticamente reunidas en función de criterios comunes “pueden constituir series documentales que renueven completamente uno de los más antiguos ‘géneros’ del relato histórico”.

La serie se establece mediante el ordenamiento de secuencias. Estos conjuntos se forman por la repetición de algún valor que sirva de enlace secuencial. Es posible trazar otras secuencias a partir de un elemento de la serie constituida. Se programan así las redes seriales.

La elaboración de series permite la constitución de una historia-problema frente a una historia-relato. Es una propuesta alternativa a las historias de analogías estructurales históricas. Estas analogías que pueden tener una pertinencia en ocasiones, en otras se diagrama como una historia en espejo. Aquello que acontece en una instancia de la sociedad se repite en las otras, y así, un solo tipo de racionalidad atraviesa la formación social. La historia serial “al distinguir por necesidad los niveles de la realidad histórica, descompone por definición toda concepción previa de una historia ‘global’ poniendo precisamente en tela de juicio el postulado de una evolución supuesta, entre homogénea e idéntica, de todos los elementos de una sociedad”.

El planteo de modelos de análisis transita por caminos peligrosos. El peligro radica en el ejercicio desmedido del prurito metodológico que, sin aportar ejemplos, trata a los modelos como arreglos florales. Se le pone de un lado y se le quita del otro, se toma distancia para ver cómo queda y se lo inclina a un costado. Cada vez que aparece la problemática del modelo en los estudios históricos e histórico-filosóficos, es el fantasma de la causa el que hace su aparición. Imbuidos por el deseo de no pensar en las causalidades lineales, los filósofos historiadores apelan a modelos plurales. La idea de serie, como vimos, aparece en la historiografía económica y demográfica, y sin duda, los alcances de su bibliografía como la justeza de la calidad de sus datos, le aportaron a Foucault un buen instrumental teórico. Lo explicita él mismo más de una vez. Pero esta idea de serie llega por caminos diversos.

Un pequeño rastreo nos lleva a la teoría matemática, que es lo que hace Deleuze en su libro sobre Foucault, desde las series de Leibniz a las teorías de las probabilidades de Cournot, para finalmente mezclarse en polémicas sobre teoría matemática contemporánea. Las alternativas a las concepciones clásicas de la causa se diseminan por muchos senderos. Resumamos finalmente así: la idea de serie aparece en la Arqueología de Foucault como alternativa a causalidades lineales y estructurales.

Así como el acontecimiento sustituye al positivismo del hecho y al idealismo del signo, la serie aparece como problema en la definición del archivo. Implica un orden de reglas, de enunciados regulares. Por lo que volvemos al inicio, la descripción del elemento nuclear de las formaciones discursivas: el enunciado.

Seguiremos a Foucault en esta “deconstrucción” de su método arqueológico. Su análisis se presenta en escritos de calidad y ocasión diferentes. La explicación de *Arqueología* aparece con la necesidad de aclarar ciertas dudas, confusiones, críticas y condenas que había despertado su libro *Las palabras y las cosas*.⁴

Comencemos con la arquitectura interior del texto. Antes de esta incómoda tarea, debo adelantar que este escrito, interesante por momentos, padece la anomalía usual de los textos de metodología.

A esta patología la llamaré con un rótulo que genialmente inventó el historiador Peter Brown, padece de una crisis de sobreexplicación. No es raro encontrar pasajes en que con el afán de describir minuciosamente los mecanismos de análisis, Foucault divide una operación en seis o siete incisos, de los cuales cuatro se repiten. Esta habilidad aplicada a la epistemología nos da el síndrome de Brown.

A pesar de este aviso, es hora de comenzar.

Hemos mencionado dos elementos de la tarea arqueológica, las formaciones discursivas y los enunciados. Volveremos ahora con el fin de trazar el proceso que los lleva a sus modos de constitución.

Primer punto de partida del arqueólogo: unidades discursivas ya constituidas. El universo discursivo se presenta estructurado, ordenado de cierto modo. Llámense disciplinas, teorías ciencias, géneros literarios, antes de comenzar cualquier intento de desarticulación, el arqueólogo inicia su lectura tomando en cuenta estas unidades: psicopatología, economía política... etcétera.

Pero no se dispone a analizar las configuraciones internas de los discursos. Su trabajo no consiste en ordenar lógicamente la disposición de los conceptos para medir su grado de coherencia. Recibir estas unidades constituidas le sirve para preguntarse, aunque resulte paradójico, por la unidad. El arqueólogo se enfrenta ante una población de acontecimientos discursivos que se ofrecen en unidades a interrogar.

¿Qué unidad?, ¿qué juego mantiene la unidad discursiva más allá de sujetos, objetos, problemas, temas orden de conceptos?

Distancia, referencia, dispersión, estas tres palabras son las empleadas por Foucault para presentarnos su método. Distancia y no ausencia/presencia, diferencia y no identidad,

⁴ Michel Foucault: “réponse au Cercle épistémologique de l’E.N.S.”, *Cahiers pour l’analyse*, 1966. Michel Foucault: “La función política del intelectual”, *Esprit*, 1968. Traducido en *Saber y verdad*, La piqueta, pp. 47-75.

dispersión en lugar de unidad. La población de acontecimientos discursivos es una dispersión a la que hay que encontrarle una regularidad. Las leyes de la dispersión. Preguntémosnos por evidencias que unifican. Por ejemplo: la unidad está dada por el objeto. A esta afirmación, el arqueólogo le opondrá otra diferente. La unidad no está dada por el objeto, sino por el espacio en el que éstos se forman. Y este espacio no es un exterior evidente, llámese pensamiento o referente visible, es un espacio enunciativo. Es necesario exponer la ley de distribución de los objetos.

La pregunta se dirige entonces a la formación de los objetos. Tomemos un caso: el objeto llamado delincuente. Este sujeto real/objeto de discurso jurídico, criminológico, periodístico-cotidiano –ya que “existen los delincuentes”–, este referente familiar, es el objeto de múltiples relaciones entre planos de especificación, categorías penales, grados de responsabilidad, facetas de caracterización psicológica que articulan instancias de decisión médica, jurídica, política, sin las cuales no “habría” delincuentes. Estas relaciones son las que permiten la formación de un conjunto de objetos diversos. Esto explica también que en pocos años el saber elaborado en el siglo XIX tiene un nuevo objeto que no sólo roba o mata, que es algo más que un criminal o un ladrón, más que un transgresor o infractor, es este infractor repetitivo llamado delincuente que tendrá a la prisión como su espacio de reclusión y corrección.

Cuando se toma en cuenta a estos objetos del saber, es necesario fijar las instancias de emergencia y de delimitación. El objeto no “espera” al discurso. La red de emergencia de los objetos aparece cuando el análisis remite a instituciones, procesos económicos-sociales, formas de comportamiento, sistemas de normas y técnicas.

Foucault divide el mundo relacional⁵ desde el cual se puede comprender la formación de los objetos en tres partes. 1) Sistema de relaciones primarias o reales. Son las partes que se establecen entre instituciones, técnicas y formas sociales. Por ejemplo la relación entre la conformación de la familia burguesa y las categorías jurídicas del siglo XIX. 2) Relaciones secundarias o reflexivas. Cuando una disciplina reflexiona sobre temas articulados por las relaciones primarias: la psiquiatría y sus elaboraciones sobre la relación entre las categorías jurídicas y la familia burguesa. 3) Las relaciones específicamente discursivas, que no son exteriores al discurso como puede serlo la primera, ni interiores a él como la segunda; se encuentran en el límite. No son ni internas ni externas al discurso, determinan el haz de relaciones que el discurso debe efectuar para hablar de sus objetos. El conjunto de reglas inmanentes a la práctica discursiva. En *El nacimiento de la clínica* Foucault despliega una variedad de objetos que se suceden en el discurso médico. Desde el marco total de la sociedad hasta el tejido muscular, la comprensión de los modos de aparición de estos objetos pasa por el análisis de las condiciones de emergencia, inserción y funcionamiento del discurso médico. Este análisis hace intervenir el siguiente dispositivo de instancias heterogéneas: *una nueva escala de observación*: la política de “policía” de la monarquía, a la corporación médica que homogeneiza su estatuto y función. El fenómeno demográfico, resultado de una urbanización que multiplicó varias veces la población por el paso acelerado a la industria y sus nuevos espacios de concentración humana. El nuevo espacio hospitalario que resulta del afinamiento en la discriminación de dolencias y de la necesidad de administrar los sujetos que emergen de la disolución de la categoría de “pobre” o “loco”. *Un nuevo tipo de registro*: la estadística, ciencia del Estado que administra estas nuevas concentraciones humanas y su nueva política de control sanitario. Primeras encuestas sobre

⁵ Michel Foucault: “La función política...”, cit., p. 61 y ss.

ausentismo laboral, frecuencia de enfermedades, salubridad de mujeres y niños, documentación que se hace cada vez más necesaria a medida que el nuevo orden social se va gestando. Regimentación y estandarización del nuevo sistema de enseñanza y transmisión del saber médico. El hospital como lugar pedagógico alternativo a la cátedra. Para que la sociedad se convierta en un objeto médico, para que nuevas categorías señalen nuevos objetos del saber clínico, fue necesario *un cambio en el sistema que ofrece al discurso médico un objeto posible*. Las transformaciones no son arbitrarias ni libres, se realizan en un terreno que tiene su configuración, y que no ofrece consecuencias indefinidas de variación. *Sin esta nueva escala de observación, y sin el nuevo tipo de registros, no hay nuevos objetos discursivos posibles*. El análisis de “estas condiciones de posibilidad” conforma la tarea arqueológica, ni intradiscursiva ni extradiscursiva. Una disciplina fronteriza e intersticial, pero además, definida.

Una formación discursiva no está caracterizada por un objeto que le cae desde fuera ni por un proyecto silenciosa que nace de una concepción del mundo. Por eso su reflexión sobre límites y su filo enunciativo que lo hace transitar entre las palabras y las cosas.

Sigamos ahora con un punto más de esta “deconstrucción” de la arqueología. Se trata del concepto de “estrategia”. Foucault dedica un punto de su *Arqueología del saber* a la formación de estrategias. Dice, además, que este nombre aparece por una convención que él mismo establece. Nada nos dice sobre el origen de esta proveniencia ni sobre su particular uso. Cae la estrategia como una palabra más, y, hoy, sabemos que no es así. Es la noción clave de lo que será su microfísica del poder y su uso de los placeres. ¿La teoría de los juegos?, ¿el discurso de la guerra o las relecturas de Clausewitz?, ¿la apropiación de este discurso entre lúcido y bélico para saber qué oponer a las insistencias marxistas por introducir motores, luchas y clases en la arqueología? ¿Permite la noción de estrategia una especie de dinámica arqueológica para mover un poco el estancamiento en la sincronía?

Preguntas algo vanas, esta convención a la que apunta Foucault nada nos dice sobre su trayecto, se nos muestra arbitraria y es nuestra tarea la de hacer ver su pertinencia teórica. Cuando Foucault habla de estrategias, hay una palabra que se le adosa de inmediato: opción (o selección, según como se traduzca la palabra *choix*). Un campo de opciones posibles. Pluralidad, posibilidad, la idea de estrategia nos remite al arte de la guerra y a su objetivo clásico: vencer a un enemigo. No es, sin embargo, el aspecto combativo y su finalidad victoriosa aquello que privilegia Foucault. Estrategias son las opciones que pueden transitar temas y teorías en el interior de una misma formación discursiva. Es otro modo de hacer unidades y rehacer otras. Teorías incompatibles pueden pertenecer a una misma formación discursiva si parten de una formulación idéntica de los problemas. Hay temas que coexisten a pesar de su lejana procedencia. El arqueólogo es un estratega recurrente que vuelve a trazar el mapa de la cultura, indicando los puntos de equivalencia, de incompatibilidad, de coexistencia, de vínculos analógicos, de modelos de abstracción, de correlatos o referenciales que pueden tener las teorías entre sí. Pero la estrategia no sólo nos remite a esta proliferación de puntos de opción intra e interdiscursivos. También señala la “función” de las formaciones discursivas en el interior de las prácticas no discursivas. La apropiación social de los discursos, su uso político, la variedad de los modos de su circulación. Foucault subraya la importancia de este aspecto “funcional” de la práctica discursiva cuando afirmar que este aspecto no se sobreimprime a una supuesta neutralidad discursiva, sino que es parte de sus reglas de formación.

La idea de estrategia aparece en Foucault en sus análisis sobre el poder. La idea de que el poder no es algo que se apropia, ni algo que se localiza en los aparatos de estado, que el

poder no es algo que se subordina a la reproducción de los modos de producción, ni que el poder sólo produce en el dominio del conocimiento efectos ideológicos, su afirmación de que la fórmula “tener el poder” no sirve para los análisis históricos aunque sea sutil, a veces, en política, abre el camino para otro tipo de formulación.

El poder no se posee pero sí se ejerce en el espesor del campo social, por circuitos, conexiones, transmisiones, un sistema de distribuciones, el poder no se sustenta en una relación de apropiación sino de beligerancia, tampoco está depositado en los aparatos de estado sino en estructuras más finas, capilares, como las relaciones penales, familiares, pedagógicas, sexuales. Esta idea de poder no es un agregado en la *Arqueología del saber*. Existe la idea de que Foucault en su arqueología llevó a cabo un análisis de tipo neutral y luego con la dimensión del poder hizo jugar aspectos inéditos. Según esta postura, la arqueología pecó de teoricismo, y este defecto aparecería con claridad en un punto en particular. Se trata del análisis de las relaciones entre prácticas discursivas y prácticas no discursivas. Esta articulación es el eslabón débil de muchas epistemologías. Varios nombres bautizaron preocupaciones similares. Hemos realizado un muestreo para situar el problema. Lenguaje y formas de vida, criterio interno o externo de la verdad, historias internas o externas de la ciencia, teoría y práctica, logos y praxis, texto y contexto, las polaridades se despliegan por uno de los dualismos más conocidos de la epistemología. Deleuze desplazó el problema en su lectura de Foucault al ensamblar visibilidades y enunciados, queriendo alejarse de las tentadoras teorías del discurso. He querido, por mi parte, proseguir este intento con el agregado de algunos ejemplos. La intención es mostrar los diversos puntos de vista de Foucault con respecto a este tema. Sin ser exhaustivo, el análisis circula por referencias dispersas. Pero no se saltean la arqueología. Ya vimos que la arqueología inscribe aquello que se sitúa en el afuera del discurso. Pero no lo coloca afuera, sino en los bordes.

Empezaremos por una discusión entre Kuhn y Lakatos sobre historia interna y externa de la ciencia, luego un análisis de Louis Althusser sobre criterios externos e internos de la verdad en un estudio sobre el *Contrato Social*, y finalmente, la lectura y la crítica de Dreyfus y Rabinov sobre la etapa arqueológica del pensamiento de Foucault.

Comenzamos entonces con un breve intercambio de palabras entre los dos primeros filósofos. Lakatos discrimina las tendencias historiográficas de la historia de la ciencias entre lo normativo interno y lo empírico-externo. Afirma que esta división varía con cada disciplina. Lo normativo-interno es el punto de vista de la historia interna del conocimiento científico, y el empírico-externo, la historia externa. Entre ambas el que prima es el interno. Es también usual llamar a la historia interna, historia intelectual, y a la externa, historia social. Los principales sostenedores de las virtudes exclusivas del internalismo pertenecen a la escuela inductivista a la que sólo interesan las formas proposicionales, la lógica de los descubrimientos, los encadenamientos conceptuales, las axiomatizaciones, los grados de generalización, las verificaciones fácticas. Lakatos no desmerece los logros de esta perspectiva pero sabe de los límites de su visión. “Sin embargo, el historiador inductivista no puede ofrecer una explicación interna *racional* del *porqué* fueron seleccionados unos determinados hechos en lugar de otros. Para él es un problema *no racional, empírico y externo*”.⁶ La palabra fundamental ha sido dicha: racional. Por el momento, Lakatos no está de acuerdo con esta aseveración, pretende estar distante de esta posición dogmática y no hacer caso de distinciones tan tajantes.

⁶ Imre Lakatos: *Historia de las ciencias y sus reconstrucciones racionales*, Tecnos, 1982, pp. 16-38.

Habla de una rama radical del inductivismo que condena todas las influencias intelectuales, psicológicas o sociológicas como causantes de prejuicios, más aún, reenvía la conocida historia externa a las fuentes de la psicopatología.

Lakatos menciona a Popper quien hace de un cierto aspecto externo la fuente y el motor de las teorías científicas, aceptando el mito y la metafísica como buenos estímulos externo para las construcciones racionales. Lakatos ni lo reivindica ni lo condena, lo “integra”. “Lo que para Popper, Watkns y Agassi es externo, influencias metafísicas, pasa a formar parte del ‘núcleo firme’ interno de un *programa*”. Aquello que Lakatos denomina programas de investigación científica, alternativos a la serie de experimentos cruciales que conforman la historia falsacionista de Popper, o a la alternativa de paradigmas de Kuhn, está constituido por un núcleo firme, un centro convencionalmente aceptado y una heurística positiva que define problemas y construye hipótesis. Es por desconocer los mecanismos de esta heurística positiva que Popper privilegia el rubro “anomalías” en su interpretación de los cambios históricos. Los “experimentos cruciales” para Popper no son integrables en las teorías establecidas, dan vuelta todos los esquemas y marcan el comienzo de nuevas teorizaciones. Lakatos no está de acuerdo con este romanticismo del acontecimiento misterioso: desde un punto de vista de aparente cinismo, afirma que las novedades pueden ser borradas, desconocidas, ignoradas y digeridas en el olvido:

Según Popper un experimento crucial se define por un enunciado básico aceptado que sea inconsistente con una teoría. Según los programas de investigación científica ningún enunciado básico aceptado autoriza *por sí solo* al científico a rechazar una teoría. Un tal antagonismo puede presentar un problema (mayor o menor), pero en ninguna circunstancia una victoria [...] Con suficientes recursos y algo de suerte, cualquier teoría puede ser defendida progresivamente durante mucho tiempo, aún siendo falsa.

Lo aparentemente externo al funcionamiento de las teorías, bien puede ser incluido en sus programas de investigación. “Por ejemplo una teoría rival que funcione como catalizador *externo* en la falsación popperiana de una teoría se convierte aquí en un factor interno”. Así, dice Lakatos, ninguna teoría de la racionalidad, ninguna perspectiva inductista, resolverá jamás problemas como el por qué de la genética mendeliana desapareció de la Rusia soviética en 1950.

Una vez desmitificado el internalismo radical de los inductivistas, y el externalismo ingenuo de los falsacionistas, Lakatos sitúa por fin el orden de las jerarquías: “Pero la reconstrucción racional o historia interna es primaria, la historia externa sólo secundaria ya que los problemas más importantes de la historia externa son definidos por la historia interna”. Ni el internalismo ciego ni el externalismo torpe que agrega factores psicológicos o sociológicos.

A lo que responde sucintamente Thomas Kuhn en términos que pueden paladearse por su cotidianeidad.

Para Kuhn la historia interna de las ciencias es la que se ocupa “de las actividades profesionales de los miembros de una comunidad científica y el resto de la cultura”.⁷

Era verdaderamente innecesario provocar tanto ruido. La historia interna del teatro, desplazando levemente la cuestión, es aquella que compete a la formación actoral, a la programación y combinación de los distintos *métiers* que componen este arte, y la externa es la relación de los medios de difusión, el precio de las entradas, la comodidad de las

⁷ Thomas Kuhn: “Historia de las ciencias...”, pp. 81-90.

butacas y el resfrío de la esposa del *régisseur*. Podemos aplicar el mismo método al fútbol, pero lo evitaremos.

Kuhn sabe que factores tales como la religión, la economía y la educación son externos mientras que las leyes de Newton, la ecuación de Schrödinger y los experimentos de Lavoissier son internos, pero no entiende la discriminación que generalmente se hace, y Lakatos también, de consideraciones referidas a la idiosincracia personal de los científicos, como si éstas fueran cuestiones de poca envergadura. En fin, esto no termina aquí, la polémica entre aquello que está afuera y lo que está adentro es larga, pesada y dura, como un caño.

Me referiré a un trabajo de Louis Althusser aparecido en 1967, “Sobre el contrato social”.⁸ Intentaré seguir los pasos de Althusser en su intento de mostrar los mecanismos ideológicos de un discurso filosófico, el modo de funcionamiento de su objeto, la función del discurso “en” los mismos problemas que elige y la aparición de lo “real” en el discurso y los efectos de fuga que produce.

Este programa ha sido realizado con el instrumental teórico del psicoanálisis freudiano en la versión de Lacan. Los conceptos empleados son freudianos, pero el modo de escucha-lectura proviene de Lacan. Puede resultar curioso que una lectura filosófica que intente exponer mecanismos ideológicos, y por lo tanto operaciones de crítica marxista, se realice con bisturí psicoanalítico. Sin embargo, debemos dejar de lado la sorpresa porque éste fue el modo en que durante varios años el marxismo dejó de ser vulgar.

El análisis del funcionamiento del objeto filosófico “contrato social” es posible por el juego de una serie de desajustes teóricos. Althusser dice *décalages*, que podemos traducir por desfasajes, connotando con este término un desequilibrio que no sólo es un desplazamiento horizontal, superficial, sino también un diagrama de niveles. Un orden de la transversalidad. A este juego discursivo de desfasajes interiores se llega mediante la operación clásica de la práctica psicoanalítica. Se acuesta a Rousseau en un diván, se le hace hablar de su *Contrato Social*, y se espera. Althusser nos adelanta que el “contrato social” tiene la función de ocultar este desfasaje. Para precisar mejor: el contrato social tiene por función ocultar el juego de los desfasajes que permiten el funcionamiento del contrato social. El contrato social enmascara el desfasaje con el fin de poder hacerlo, es lo que en lenguaje jurídico se llama coartada, mecanismo de privilegio de las ideologías. Dice Althusser mientras nos expone su instrumental psicoanalítico:

De hecho, el funcionamiento del Contrato Social en el Defasaje I sólo es posible por el desplazamiento y la transferencia de este Defasaje I en la forma de un Defasaje II. [...] El defasaje II reenvía entonces por el mismo mecanismo a un Defasaje III, el que reenvía siempre según principio a un Defasaje IV.

Althusser recorre un trayecto que Rousseau diagrama a través de esta serie de reenvíos de un nivel a otro y de un momento a otro para huir, escapar de algo que ya aparecerá en su momento. Estos circuitos tienen sentido por el modo de este particular deambular: el evitamiento.

Se dispondrá así una “cadena” de desfasajes que permitan el funcionamiento teórico de una serie de soluciones que se llamarán: contrato social, alienación-intercambio, voluntad

⁸ Louis Althusser: “Sur le contrat social (Les Décalages)”, *Cahiers pour l'Analyse*, 1967, pp. 5-43.

general-voluntad particular, etcétera. Una cadena de desfasajes y otra de soluciones que permiten estos desfasajes. Dos objetivos para este ejercicio que A. Glucksman llamó maliciosamente “ventriloquia”:

La confrontación de estas dos cadenas, de su lógica, y de la lógica muy particular de su relación (la represión-inhibición teórica del Defasaje) puede ponernos en el camino de comprender la función teórica del sistema filosófico en el que Rousseau se propone pensar la política. [...] Estas interpretaciones no nos parecen simplemente arbitrarias o tendenciosas, sino fundadas, en su posibilidad, en el mismo texto de Rousseau: más precisamente en el “juego” permitido por el “espacio” de los Defasajes teóricos constituidos de la teoría de Rousseau. Estas interpretaciones podrán servirnos de índice y de prueba de la existencia necesaria de estos Defasajes.

No es sencilla la tarea que se propone Althusser. Mostrar las leyes por las cuales el funcionamiento de un discurso filosófico se desliza por desniveles, túneles, puentes, viaductos, agrega, sin duda, algo nuevo al espacio de la lectura filosófica.

El vocabulario del psicoanálisis que acentúa el interés por las transformaciones del verbo inconsciente, desarrolla esta temática vinculada con la sospecha. Hay coartadas y trampas analizadas en tanto mecanismos objetivos del discurso. El ardid no está referido a una intencionalidad de un sujeto-autor de la formulación. Pertenece al rubro de las ideologías, y el escritor es su portavoz. Los discursos se diluyen en los mecanismos generales de estas unidades llamadas “ideologías”.

Althusser nos sitúa primero en los antecedentes del problema. Es la cuestión debatida por la filosofía política de los siglos XVII y XVIII acerca del orden social. Su origen, su funcionamiento, y, fundamentalmente, su legitimidad. Aquí pretende inscribir su palabra Rousseau. Comencemos. El orden social no brota espontáneamente de la naturaleza. Una naturaleza autosuficiente y armónica se reproduce a sí misma en la libre espontaneidad. El orden social nacerá por necesidades que surgen de una fractura en el orden natural, de su desequilibrio. Reimplantar el equilibrio en un fundamento que tenga la constricción del anterior, perdido y natural, pero esta vez legitimado desde la nueva instancia social, constituye el problema a resolver.

Defasaje I. Rousseau se dispone a sustituir teóricamente el estado de guerra por un acto jurídico: el contrato, como por ejemplo, el clásico entre el Príncipe y su pueblo, se actualiza un estructura de intercambio entre dador-dador. Dos dan, dos reciben. El contrato que piensa Rousseau, aquel por el cual un pueblo se constituirá en pueblo, un contrato de fundación, implicará un dar todo de parte de todos. Una alienación total. Si el estado de guerra ya era el desarrollo de este tipo de alienación, el contrato social repetirá el gesto en una dimensión diferente. Si el despojo total del estado de guerra mostraba a las fuerzas y libertades de los hombres dirigiéndose contra ellos mismos, se tratará ahora de cambiar esta sustracción conjunta que puede llevar a la nulidad, la exterminación mutua, hacia una sumatoria perfecta. La alienación total será la solución de la alienación total, pero deberá ser consciente y voluntaria, único modo en que la alienación se constituirá simultáneamente en un acto de libertad.

Ahora sí, acerquémonos a las partes contratantes. Todo contrato implica la pre-existencia de sus partes, previas al establecimiento del acuerdo. En este caso, Althusser las llama PS1 y PS2, partes suscriptoras. PS1 es el individuo, cada uno de ellos, PS2 es la unión de los individuos y sus fuerzas, que Rousseau llama “comunidad”. Por un lado el individuo aislado, por el otro, los individuos asociados. El Defasaje se produce en la constitución de estos suscriptores ya que su estatuto es completamente diferente. Siguiendo las palabras de

Rousseau, Althusser advierte que mientras una de las partes preexiste al contrato la otra es su producto. Los individuos aislados constituyen el antecedente, y los mismos individuos unidos son el producto del acto contractual. Althusser expone los mecanismos por los que esta diferencia de estatuto entre las partes es la “solución” necesaria para la efectuación del contrato. Éste es el Defasaje I. Este contrato es un falso contrato, en realidad es la transformación del modelo jurídico de contrato de un objeto filosófico de funcionamiento particular. Se construye por defasajes entre las partes contractuantes, es un desnivel en el mismo orden del discurso. Dice Althusser: “Rousseau lo sabe, pero es sintomático observar que le basta reflexionar esta singularidad de la estructura del contrato social, para *enmascararla* y denegarla en los mismos términos que la señala”. Aquí aparecen estos mecanismos del lenguaje que dan cuenta del modo en que operan los discursos ideológicos. Enmascarar, denegar, el extremo gesto por el cual se esconde y señala el ocultamiento al mismo tiempo. ¿Qué quiere decir denegar? Es mostrar lo que se oculta. En Rousseau este gesto de denegación aparece con la frase “...cada individuo contrayendo por así decir consigo mismo...”. El mecanismo por el cual el contrato es un falso contrato, en el que la segunda parte no existe sino como producto de la transacción, es reconocido por Rousseau en ese “por así decir” en el que reconoce-desconoce que los individuos no hacen otra cosa que pactar con ellos mismos (es la “Carta robada” de Rousseau). Por eso dice Althusser que la “solución” del problema, el contrato de alienación total, está pre-inscripto en sus mismas condiciones. PS1 es tanto el pueblo como el individuo, lo mismo que PS2.

No nos detendremos en el Defasaje II que se produce por una alteración de sentido en la noción de interés. El falso contrato que no existe por la ausencia de la segunda parte funciona como contrato verdadero porque en todo contrato siempre se produce un intercambio. Algo se cambia y algo se gana. El mecanismo de alienación total se produce porque todos dan lo mismo, hay una condición de igualdad. Perjudicar a otros es perjudicarse a sí mismo, pero este movimiento de despojo general sería imposible sin el motor del propio interés. Sin el interés particular en vigencia no sería concebible un intercambio ventajoso para el individuo. El Defasaje II se sustenta sobre la ambigüedad de la noción de interés que obligará a una serie de recursos especulativos, juegos de espejos entre interés general entre interés general e interés particular. Esto se ve con claridad en el Defasaje III, el que corresponde a las ideas de interés general y particular, y a la voluntad general y particular.

Para que la voluntad general se declare, y logre la transparencia ansiada en la que el acuerdo total sea un gesto espontáneo y constrictivo a la vez, será necesario que la información llegue a todos los puntos de recepción, es imprescindible silenciar los intereses particulares que la desvían, la ocultan, o se apropian de ella con fines ilegítimos. Para que reine, la voluntad general no debe estar inspirada por engaños. La información debe ser cristalina. El problema aparece por la noción de interés particular que a veces funciona como la condición esencial del intercambio general en el contrato social, y otras como un obstáculo de opacidad y desvío. Este “juego” se debe a que Rousseau llama interés particular al que tiene el individuo aislado y al de los grupos sociales (órdenes, corporaciones, estamentos, logias, clases sociales). Queda denegado el defasaje real entre el individuo aislado y los grupos sociales. La aseveración de Rousseau que condena la existencia de estos grupos, muestra que sí existen. No deben existir, pero existen. Aquí encuentra Althusser el primer “hecho” irreductible, un punto absoluto de resistencia, esta “roca de lo real” es un hecho de existencia, es el grupo social el que se deniega. La

denegación y el enmascaramiento ya no sólo son teóricos, sino prácticos. Rousseau multiplicará los reenvíos entre interés particular e interés general en la dupla especular, ideológica, un va y viene sin término que actúa en función de un doble real: la existencia de los grupos sociales. En este caso tenemos un Defasaje con respecto a lo real, y este Defasaje III es la “razón” de los anteriores. Existe una diferencia entre el orden de exposición de los conceptos y su orden de demostración. Althusser lo demuestra en su lectura de Hegel, un diagrama filosófico de alta complejidad, en el que se expone el proceso sin sujeto de una totalidad que se hace a sí misma a través del recuerdo y el repliegue de su historia. Es el “yo habré sido” del futuro anterior. Este esquema de referencia problemática da cuenta de las series de defasajes de Rousseau. En el orden problemático hay que leer de atrás para adelante y de derecha a izquierda, como si los textos filosóficos estuvieran escritos en hebreo.

Este Defasaje III remite, entre el sinnúmero de funcionamientos lacanofreudianos, al conocido for “forclusión”. Aquello que se niega aparece en la forma de lo real, en este caso la existencia de los grupos humanos organizados en asociaciones parciales. Y, además, muestra algo que nos concierne directamente: “Por este camino se mostrará que la diferencia y la oposición clásica entre crítica externa y crítica interna de una teoría filosófica es un mito”.

La denegación práctica del Defasaje III provocará dos síntomas. Uno es la fuga hacia delante. El discurso de Rousseau trazará un circuito entre una teoría de las costumbres, el nivel de las opiniones, las virtudes de la educación, los valores de la religión civil y la pureza de la consciencia individual, que actuará como “protector” contra los grupos intermediarios, que no deberían existir. Esta fuga hacia delante se hará por medio de atributos infinitos, tendrá “la fragilidad del cielo”. El otro síntoma es la regresión a lo económico. Una fuga, esta vez hacia atrás, en la que aparecerá el ideal histórico del artesano independiente, el trabajador individual, otra hoja protectora contra los grupos sociales parciales. Dos fugas para una misma realidad.

Althusser hace aparecer lo real en el discurso filosófico de Rousseau por sus efectos en el Defasaje. Éste, de ser teórico, un mecanismo con el que se clausura el espacio de problematización con “soluciones teórico-ideológicas”, pasa a ser práctico, la negación de la existencia misma de un factor incómodo. En este caso lo que no entra en el corset ideológico desaparece en la existencia, y retorna por un funcionamiento que se retroalimenta en un proceso de doble fuga, hacia adelante y hacia atrás. El Defasaje es, en esta ocasión, práctico. Vemos así como en el discurso sobre el contrato social operan lo real y lo político-práctico en el texto mismo y en la conformación de este objeto específico que Althusser llama “objeto filosófico”. La lectura interna, y la producción textual, no funcionan sin esta intervención de lo externo en lo interno. La lectura de Althusser es de una particular recurrencia. Por un lado hace una lectura que él llama “lineal”, sigue el orden de la exposición, y por el otro la lectura es “sintonal”, la operación cambia de dirección y el peso de las palabras se mide con otra vara. Este “punto capitón” desde el cual las asociaciones del sujeto psicoanalítico reformulan su experiencia, oficia de modelo de circulación de sentido. De atrás para adelante, el espacio de los problemas se dibuja a partir de sus falsas soluciones. Pero parece evidente que no es sólo a partir de las falencias, lagunas, confesiones a pesar suyo, lapsus teóricos y síntomas a granel que el discurso de Rousseau muestra lo que expulsa y deniega lo que exhibe. Para hacer resaltar estos mecanismos no sólo hace falta el saber del psicoanálisis, sino también la Ciencia de la Historia. La concepción althusseriana de la ideología se sostiene en una lógica del disimulo.

La perspectiva de Lacan le permite encontrarle antecedentes en la *Ideología Alemana* y en el “fetichismo” de la mercancía.

Quizás una de las mayores diferencias entre el modelo de lectura que emplean Althusser y Foucault provenga de la actitud que tienen frente al texto. Para Althusser, la relación entre la lógica de un texto y las prácticas sociales aparece en la articulación entre lo dicho y lo no dicho. Es en el mismo discurso que se operan los defasajes que obligan a Rousseau a una fuga hacia delante por defasajes infinitos y otra regresiva hacia un supuesto estado ideal. No le queda otra alternativa que operar un desplazamiento mayor: “ficcional” en sus obras literarias la imposibilidad teórica. Disimulo fuga y ficción se suceden sobre un telón de fondo, la Ciencia del Capital. Hay dos lenguajes que se cruzan, uno se inserta en el blanco del otro. Es la operación sintomática para Althusser. Remeda el lapso freudiano. A través del juego interno entre los dichos y los susodichos interviene la historia externa en el análisis interno del discurso.

Aquello que una vez se separa es difícil de reunir. La teoría de Althusser se sostiene en el psicoanálisis. Lo externo se muestra en un lapsus. Aparecen discontinuidades discursivas con forma de monstruos, es el caso del *Contrato Social* de Rousseau. Falsos problemas y falsas soluciones se combinan en una operación de disimulos y coartadas. Se niega el hecho práctico determinante: la existencia de las clases sociales. Pero como clase social es un concepto científico del materialismo histórico, la denegación práctica de Rousseau es, en realidad, una exposición encubierta de la Ciencia del Capital. Por eso el desarrollo temático de Althusser tiene un sabor extraño. Como si acusara a Rousseau de no ser Marx. Y entre encubrimientos, espejismos, simulacros, coartadas disimulos e identificaciones, se termina en un juego de Sosías. Marx como un Proust de la filosofía en busca de alguna ciencia perdida.

Es necesario cambiar los términos del problema. No se trata de externo e interno sino de los efectos estructurados de prácticas sociales. Foucault no emplea el procedimiento psicoanalítico. Los modos de producción social no actúan al modo del inconsciente. Pero fundamentalmente, y más allá de alguna predilección por un sistema de causalidad en particular, desecha la polaridad ciencia/ideología.

Foucault se acercó al problema de modos diferentes. Esta pluralidad es lo primero que hay que tomar en cuenta. No existe una teoría de las ideologías en Foucault, como tampoco una teoría de la historia. Es ése uno de sus aportes. Las teorías son concretas. Pueden tener conceptos trasladables de un análisis a otro, pero una cosa son conceptos y otra son teorías. Así como Canguilhem analizaba los desplazamientos de los conceptos entre teorías, sus modos de transformación, también encontramos en Foucault diversos modos de análisis de las articulaciones entre prácticas. Se acentúan o precisan ciertos aspectos, se afinan detalles o se introducen nuevos elementos de acuerdo al objeto teórico que se construye.

En la *Historia de la locura* se muestra cómo una medida administrativo-política es la condición de posibilidad del discurso alienista sobre la locura. El estatuto de encierro del loco no es el resultado de un saber que se afina con el tiempo, sino del corte abrupto que provocó una medida de policía como fue el encierro de la población marginal a mediados del siglo XVII.

Tenemos dos textos: *Las palabras y las cosas*, y *El nacimiento de la clínica*. En el primero se analizan dos circuitos teóricos. El del orden clásico estructura la episteme de la

representación, el de la modernidad configura el nacimiento de las ciencias humanas y la figura ético-teórica del hombre.

En *El nacimiento de la clínica* se estudia el modo en que las nuevas escalas de observación y los nuevos tipos de registro permiten la producción de un nuevo objeto para el discurso médico. Llamamos al trabajo teórico, de *Las palabras y las cosas*, la configuración del límite interno del discurso. El segundo, el del *Nacimiento de la clínica*, es la constitución del límite externo. Límites también indica condiciones de posibilidad. El circuito teórico interno expone funcionamientos cuya especialización traza un abanico de opciones, estrategias discursivas posibles. El circuito teórico-práctico externo, a través del archivo, la gestión social, la administración de cosas y grupos humanos, y las instituciones,, muestra un nuevo campo de experiencia social. Pero estos circuitos actúan en forma liminar, si no volveríamos al sistema de las instancias inconscientes.

En sus conferencias sobre el “Edipo Tyranós”,⁹ Foucault resalta la articulación entre el modo de composición de la tragedia y las prácticas judiciales en el pasaje de la Grecia arcaica a la Grecia clásica. Por primera vez esboza el concepto de redes de poder, el poder como un ejercicio reglado. Lo hace a través de la figura religioso-político del “Symbolón”, un ritual de fragmentación del poder y la verdad, que el largo camino edípico debe volver a reconstruir.

Foucault no tiene modelos, pero sí inspiraciones. Una de ellas es la obra de Georges Dumézil. En varios de sus textos articuló la palabra de justicia y la palabra de verdad. Y es a través de este paralelismo que Foucault analiza el poder de la antigua Grecia. El dispositivo saber/poder se lee en esta conjunción entre verdad y justicia. La circulación de jerarquías religioso-políticas en el texto de Edipo –dioses, reyes, pastores–, corresponde a la dinámica de los conflictos sociales en Grecia. El juego de las miradas y las palabras, la lucha por la interpretación de la ley, el oráculo de los adivinos, el saber del tirano, el testimonio de los pastores y la actitud expectante del coro en su función de congregación popular, exponen el modo en que el orden la ciudad actúa en el teatro, la práctica judicial y la reflexión filosófica. De modo análogo cuando unos años más tarde Foucault se dispone a continuar sus análisis sobre la confesión cristiana, muestra en ensamble entre los modos de veridicción y los de jurisdicción. Establece una relación entre el hacer y el decir, los modos de decir la verdad y hacer justicia.

Tanto en sus análisis sobre las relaciones entre saber y poder, como en los de justicia y verdad, el análisis resquebraja las cápsulas internas y externas, y muestra al decir como un hacer, y al hacer como un nudo de saberes estratégicos.

Ya sea por las redes del poder, las medidas de policía, la gestión administrativa o los circuitos teóricos, Foucault analiza los modos de constitución de los saberes. Por eso sus cursos en el Collège de France se llamarán “Historia de los sistemas de pensamiento”, sustituyendo a los de su maestro Hyppolite: “Historia de los sistemas filosóficos”. La noción de pensamiento reemplaza a la de la filosofía. Sistema de pensamiento o episteme es el resultado de esta disposición de discursos y prácticas. La filosofía no tiene ningún privilegio. Ajustemos una vuelta más esta difícil tuerca de lo interno y externo en el análisis de los discursos. A pesar de que la exposición se espesa, es necesario intentar aportar una

⁹ Michel Foucault: *La verdad y las formas jurídicas*, Gedisa, 1980. Michel Foucault: “Mal faire, dire vrai. Fonctions de l’aveu”. Seminario de la Universidad Católica de Lovaina, 1981, Archivo Foucault. Biblioteca du Saulchoir. Michel Foucault: Curso “Subjetividad y Verdad”, Collège de France, 1980.

idea general del modo en que Foucault entendió este problema. Creo que ha sido una de sus originalidades.

Presentemos entonces a un peso completo, mejor dicho, dos pesos completos, como son Hubert Dreyfus y Paul Rabinow. Son dos pensadores norteamericanos que tienen la pericia de moverse en una multiplicidad de registros. Hay ensayos que en el análisis de un problema particular nos dan un panorama amplio del estado actual de la cuestión filosófica. Es el caso del libro de estos autores sobre Foucault.¹⁰ Pocas veces los ensayistas saben combinar el reconocimiento de la importancia de un pensamiento sin adscribirse necesariamente a sus contenidos, a todos al menos. Esto han hecho con Foucault. Quiero tomar en cuenta su crítica a la arqueología y el diagnóstico que nos dan sobre su fracaso metodológico. Conocedores de la filosofía analítica, contraponen las afirmaciones de Foucault con las de Searle. Interrogan a Foucault por su renuencia a considerar el discurso como un *speech act*, acto de habla o acto de discurso. Encuentran que en la *Arqueología del saber* como en *Las palabras y las cosas* existe un primado del enunciado y un desconocimiento de la intervención de las prácticas no discursivas, lo acusan de teorismo. Dicen que Foucault desconoció en su etapa arqueológica el fondo común de prácticas cotidianas con las que Wittgenstein en sus *Investigaciones filosóficas*, Austin y Searle combinan los discursos. Reconocen que en Foucault la unidad llamada discurso defiere de la categoría habitual de *speech act*. Llamamos a su concepción arqueológica de discurso *serious speech*, discurso serio, discurso autorizado. Este tipo de discurso se desprende de los trasfondos familiares y adquiere cierto grado de autonomía. Esta especificidad o autonomía la dan los “test institucionales” como las reglas de argumentación dialéctica, de interrogación y confirmación empírica.

Un “orden del discurso”. La arqueología es posible en una cultura que autoriza a los locutores a sostener discursos de autoridad. Y esto otorga a los discursos una cualidad subrayada por Foucault, la rareza. Foucault, dicen, señala la tendencia de nuestra cultura a transformar los discursos ordinarios en discursos serios. La escasez indica que las argumentaciones con fundamentación científica no han llenado aún la totalidad de nuestro vocabulario. Es cierto que hay gente que todavía va al campo porque le gusta y no porque es mejor. Estos discursos serios tienen un estatuto diferente a los discursos ordinarios, como llaman los filósofos analíticos a un modelo discursivo en el que prevalece el modelo de la conversación, a veces, y rituales oratorios, otras.

Este tipo de discursos supone una disciplina como principio de control. Los autores reconocen esta dimensión en Foucault cuando lo diferencian del estructuralismo holístico, que hace del texto un referente absoluto.

La seriedad de los discursos nace de una posición de autoridad-verdad que poseen. Esta condición los vincula a la esfera de los poderes. Reglas de inclusión-exclusión, modelos de coherencia, función de las academias, políticas de investigación, el paratexto –comentarios, tareas exegéticas, prefacios, entrevistas– y la gama variada de controles sobre el discurso. Los efectos de poder que las instituciones producen sobre el discurso, se pueden leer en su montaje, su composición, variedad temática, transformaciones.

¹⁰ Hubert Dreyfus y Paul Rabinow: *Michel Foucault, Beyond Structuralism and Hermeneutics*, University of Chicago Press, 1982-83.

Dreyfus y Rabinow afirman que el privilegio de la función enunciativa hace del discurso el principio unificador del sistema global de prácticas. Pero olvidan que las transformaciones discursivas necesitan, desde el circuito teórico que traza los límites de su especificidad, un pasaje hacia las playas de visibilidad: catedrales, leprosarios, hospitales, cárceles, escuelas, y si ese pasaje tiene un retorno al análisis de las prácticas enunciativas, este se debe a prioridades y objetivos metodológicos, y no a algún privilegio ontológico otorgado al lenguaje o al enunciado. Ya vimos cómo Foucault, en su artículo sobre Panofsky, desconfiaba de este tipo de soluciones. Por eso también los límites de la afirmación de Deleuze sobre la primacía del enunciado sobre la visibilidad. Iglesia sin confesionario ni rosario, iglesia sin palabras no se diferencia de un acantilado. Palabras sin playas de visibilidad, escritura, grafismo, locutores, público, autoridad, son como hojas que arrastra el viento.

Pero esta insistencia en acorralarlo con el *speech act* produjo un efecto favorable. Obligó a Foucault frente a su audiencia de los EE.UU. a trazar las líneas de demarcación con respecto a ciertas posiciones filosóficas y a aclarar su trayecto.

En una serie de conferencias en la Universidad de Berkeley en 1983¹¹ Foucault analiza el tema de la *Parrhesía*. Traduce el término griego por *free speech, franc parler*, el que dice la verdad, o el que habla con franqueza. *Panrhema* significa decir todo. El *parrhesiastés* es aquel que dice todo lo que la pasa por la mente y abre el corazón a los otros a través del discurso. Evita las formas de la retórica, habla directo. La forma retórica provee al hablante de medios de seducción para usar independientemente de su pensamiento. En la *parrhesía* el *parrhesiastés* actúa sobre los otros mostrando directamente aquello que piensa. Si es habitual distinguir el sujeto de la enunciación del sujeto gramatical, en este caso tenemos a un sujeto del enunciado (*enunciandum*), creencia u opinión del hablante. En la *parrhesía* el hablante enfatiza que él es a la vez el sujeto de la enunciación y el sujeto del enunciado –yo soy aquel que piensa esto. Foucault habla a propósito de la *parrhesía* de una *speech activity*, prefiere este término al de *speech act* de Searle, o al de *performative utterance* de Austin, para establecer la relación del sujeto con aquello que dice.

Veamos ciertas notas características de esta actividad. El decir usado en la *parrhesía* está vinculado a una situación social que indica una diferencia de *status* entre el hablante y su audiencia, debido a que el *parrhesiastés* dice algo peligroso para sí mismo, incurre en un riesgo. La *parrhesía* es una actividad verbal garantizada por ciertas cualidades morales. Una prueba de la sinceridad del *parrhesiastés* es el coraje. El hecho de que el hablante dice algo peligroso, incluso contra la opinión de la mayoría, es una muestra de lo que es el *parrhesiastés*.

En la *parrhesía* el peligro de decir la verdad proviene de que se puede herir o hacer enojar a un interlocutor. Es siempre un juego (*game*) entre aquél que dice la verdad y su interlocutor. La función de la *parrhesía* no es demostrar la verdad a alguien sino la de ejercer una verdad crítica. La actitud crítica del hablante siempre debe darse en una posición de inferioridad respecto del interlocutor. El *parrhesiastés* es menos poderoso que su interlocutor, viene de abajo. Por eso un padre o maestro que critica a un niño no es un *parrhesiastés*, pero cuando un filósofo critica a un tirano, cuando un ciudadano critica a la

¹¹ Michel Foucault: “6 conferencias en la Universidad de Berkeley”, California. Ed. Dep. Philo North Western Univ. Illinois. Análisis del tema en el Curso del Collège de France 1983-84. Comentario del curso por Thomas Flynn en: *Foucault es parrhesiast, his last course at the Collège de France*, ed. The Final Foucault, Rev. Philosophy & Social Criticism, 1987.

mayoría, cuando un alumno lo hace con su maestro, entonces este hablante puede estar usando la *parrhesía*:

La *Parrhesía* es una actividad verbal en la que el hablante expresa su relación personal a la verdad como un deber para mejorar o ayudar a otros (como también a sí mismo). En la *parrhesía* el hablante usa su libertad y elige la franqueza en lugar de la persuasión, verdad en vez de falsedad o silencio. Riesgo de muerte en lugar de vida o seguridad, crítica en vez de adulación. Deber moral en vez de interés propio o apatía moral.

Foucault ilustra esta actividad verbal con el ejemplo del diálogo socrático y, fundamentalmente, con la técnica filosófica de los cínicos.

La *parrhesía* cínica se parece a la socrática, pero difiere en algunos aspectos. Es Alejandro Magno el que pregunta, a la inversa del juego socrático. Además, mientras Sócrates juega con la ignorancia de su interlocutor, Diógenes hiere el orgullo de Alejandro, lo llama cerdo, impostor, infantil. En el juego socrático se hiere el orgullo de alguien cuando debe reconocer su ignorancia, pero ésta es un efecto secundario de la ironía socrática, que consiste en demostrarle a alguien que ignora su propia ignorancia. En el caso de Diógenes el orgullo es el núcleo del juego, y el juego ignorancia-conocimiento es secundario. Hay un contrato parrhesiástico por el cual en el cual hay una aceptación para entrar en la discusión y un límite tácito que se toca cuando se padecen ofensas por insultos. Si Alejandro quiere dañar o matar a Diógenes, rompe con el juego parrhesiástico. Ante esto, Diógenes lo incita a mantenerse dentro de él. Si Alejandro se extralimita y rompe el contrato, muestra que no quiere escuchar la verdad, es decir, se muestra cobarde. Diógenes indulta, pero dice la verdad.

Diógenes usa trampas. Hay una diferencia con la ironía socrática en la que se finge no saber para que la ignorancia del interlocutor se muestre sin vergüenza. En Diógenes la trampa se muestra con la alternancia entre agresividad y dulzura. Después de cada ataque, Diógenes entrega un piropo o un elogio.

El diálogo cínico se parece a una lucha, batalla o guerra, con picos de gran agresividad y momentos de calma, intercambios que constituyen trampas adicionales para el interlocutor. En el juego entre Alejandro y Diógenes no se llega como en la ironía socrática al reconocimiento de la ignorancia, sino que se debe admitir que ya no se es como se creía ser. El único modo de pretender ser lo que se pensaba ser, es adoptando el *ethos* del filósofo cínico.

Es posible entender que el encuentro entre Diógenes y Alejandro es el enfrentamiento entre dos tipos de poder, el poder político y el poder de la verdad. El efecto principal de este combate no es llevar al interlocutor a una nueva verdad o a otro nivel de consecuencia de sí, se trata de hacerle internalizar el combate *parrhesiástico* para que pueda luchar contra sus propios defectos del mismo modo en que lo hace Diógenes.

En sus conclusiones Foucault afirma que su intención no fue analizar el problema de la verdad sino el de los decidores de verdad, o el del decir la verdad como una actividad para la que no interesan los criterios internos o externos para establecer la verdad de una proposición. El decir la verdad, el *truth telling*, fue concebido como una actividad específica, un sistema de roles. Pero incluso si se hubiera tomado esta cuestión general del rol del decidor de verdad, los modos de aproximación al tema también hubieran podido ser diferentes. Se hubiera podido comparar el rol y el estatuto de los decidores de verdad en la sociedad griega en relación con las sociedades cristianas; se hubiera podido estudiar el rol del profeta como decidor de verdad, el rol del oráculo como decidor de verdad, el del poeta,

experto o predicador. Su intención no fue la de realizar una descripción sociológica de los diferentes roles de los decidores de verdad en las diferentes sociedades. Analizó el modo en que se problematizó el rol del decidor de verdad en la Grecia arcaica. La filosofía griega que planteó el problema de la verdad desde el punto de vista de los criterios para establecer proposiciones verdaderas y razonamientos verdaderos, también hizo emerger el decir verdad como una actividad. ¿Quién es capaz de decir la verdad?, ¿cuáles son las condiciones morales o espirituales que debe tener un decidor de verdad?, ¿sobre qué tópico decir la verdad?, ¿el alma, la ciudad, la naturaleza, el hombre?, ¿qué consecuencias trae decir la verdad?, ¿qué efectos sobre gobernantes, la ciudad, el individuo?, ¿qué relaciones tiene decir la verdad en el ejercicio del poder? Estas preguntas giran alrededor del decir la verdad entendido como una actividad.

Hablemos brevemente de otro ejemplo, el desarrollado por Foucault en otra serie de conferencias sobre la confesión.¹²

Dice Foucault que pretende hablar de la confesión como de un *speech act*, para luego preferir la expresión *acto de verdad*. La confesión es más que una simple declaración, más que una declaración de una falta cometida por el sujeto hablante. La confesión se distingue de otras declaraciones no porque me permita avanzar en el dominio del conocimiento de algo que sucede, o porque me devela algo desconocido, oculto o invisible. Si la confesión se diferencia de otros tipos de formulaciones es porque implica un cierto costo de enunciación. Éste es un primer aspecto.

Segundo: no puede haber confesión en sentido estricto si no es en un estado de libertad. Los inquisidores de la Edad Media lo sabían. Para que las declaraciones arrancadas bajo tortura fueran confesiones, era necesario que se repitieran después del suplicio.

Tercero: ¿por qué este pedido de libertad? La razón es que la confesión no es simplemente una concertación a propósito de sí mismo, sino una especie de compromiso, pero, dice Foucault, un compromiso particular, que no nos obliga a hacer tal o cual cosa, pero que sí implica que aquel que habla se compromete a ser aquello que afirma que es.

Cuarto: no hay confesión en sentido estricto si ésta no se da en una relación de poder que se ejerce sobre el que confiesa. Está claro que en las relaciones definidas institucionalmente, como la Iglesia, los tribunales, esta relación de poder se da sobre el que confiesa, pero también se da en las relaciones más fluidas, por ejemplo cuando se dice “Yo te amo”, esto puede dar lugar a una respuesta positiva, a un rechazo, a una bofetada. La confesión suscita o refuerza una relación de poder que se ejerce sobre aquel que confiesa. Es por esto que no hay confesión si no es costosa.

Para resumirlo en pocas palabras: la confesión es un acto verbal por el cual el sujeto en una afirmación sobre lo que es, se vincula a la verdad, se ubica en una relación de dependencia con respecto a otro y modifica al mismo tiempo la relación que tiene consigo mismo.

La confesión tiene con el problema de la verdad una relación extraña, se constituye por una cierta manera de decir, un cierto modo de *veridicción*. Se sabe que cuando alguien enuncia algo debe distinguirse la aserción y el acto de decir la verdad, ésta es la veridicción.

Nietzsche decía *Wahrsagen*. Si se llama crítica a una filosofía que parte del asombro de que haya ser, sino de la sorpresa de que haya verdad, hay, para Foucault, dos formas de filosofías críticas. Aquella que se pregunta bajo qué condiciones puede haber enunciados verdaderos, condiciones formales o condiciones trascendentales para los enunciados verdaderos. Otro modo de encararlo es aquel que se interroga sobre las formas de

¹² Michel Foucault: “Mal faire...”, cit.

veridicción, el problema no es saber bajo qué condiciones un enunciado será verdadero, sino cuáles son los diferentes juegos de verdad y falsedad que se instauran y sobre qué formas. Es una crítica de las veridicciones. El problema no es saber cómo un sujeto en general puede conocer un objeto en general, el problema es saber cómo los sujetos están efectivamente ligados en y por las formas de veridicción en las que se comprometen. En este caso, el problema no es determinar los accidentes históricos, las circunstancias extremas, los mecanismos de ilusiones o las ideologías, o la economía interna de las fallas o errores lógicos que han podido producir la falsedad. El problema es el de determinar cómo un modo de veridicción, una *Wahrsagen*, pudo aparecer en la historia y bajo qué condiciones. Si desde el punto de vista de la verdad la historia no puede dar cuenta sino de la existencia o de la desaparición de lo falso, desde el punto de vista de la veridicción, la historia puede dar cuenta de la formación del decir verdades. En una palabra, sintetiza Foucault, no se trata en este caso de una filosofía crítica, de una economía general de la verdad, sino más bien de una política histórica o de una historia política de las veridicciones. Con este fin se dispone a estudiar las relaciones de justicia y la verdad en la antigua Grecia y las transformaciones del sistema de la confesión y las penitencias cristianas en los primeros siglos de nuestra era.

Terminamos aquí con los dos ejemplos indicativos de las variedades empleadas por Foucault para entender el funcionamiento de los discursos, su concepción de la historia del decir.

Dreyfus y Rabinow insistieron en marcar un corte problemático entre la arqueología del saber y la genealogía del poder. Afirman que la intervención de la dimensión del poder termina con el teoricismo de la época anterior. Pero esta interpretación es discutible. Tampoco es adecuado partir de una supuesta última etapa de Foucault, la de la ética, como lo han hecho algunos, para subrayar su carácter contradictorio con la temática del poder, afirmando que la problemática del sujeto en la ética fue su válvula de escape de un encierro teórico al que lo había condenado su visión panóptica del poder. Foucault no realiza su trayecto impulsado por una máquina de frustraciones que lo meten y lo sacan de una arqueología teorcionista hacia una genealogía panóptica, y de ésta a una ética subjetivante. Esto no excluye que ante ciertas dificultades teóricas no hubiera decidido enunciar nuevos problemas o marcar pliegues inesperados. Su pensamiento atraviesa pasajes teóricos, problemáticas que bien pueden funcionar juntas, más aún, deben hacerlo. De ahí la importancia de la lectura de Deleuze que supo reconocer el cruce de las variadas estrategias de Foucault.

En fin, la insistencia de Dreyfus y Rabinow sobre el corte problemático entre la arqueología y la genealogía, las idas y venidas entre el realismo holístico, su atraso con relación al modelo de la filosofía analítica de las formas de vida, proviene de una lectura recurrente de una obra cuyas variaciones se leen como una cadena en la que se llenan los huecos de atrás para adelante. La genealogía tiene lo que le falta a la arqueología, y la ética complementa lo olvidado por la genealogía.

Si recordamos que *El nacimiento de la clínica* tiene por subtítulo “*Arqueología de la mirada médica*”, y que en esta obra no se trata de otra cosa que de ver cómo el ejercicio del poder interviene en la formación de los saberes, los efectos cognitivos de la vigilancia administrativa de las poblaciones, el saber que resulta mediante encuestas, observaciones, tasaciones, cálculos; la codificación y generalización de las encuestas sobre la salud, el saber inquisitorial que siempre da lugar a un informe sobre la conducta de los individuos arrestados; cómo finalmente a partir del siglo XIX el poder ha de ser un agente constitutivo

del saber, entonces podemos entender al menos algunos elementos de una arqueología que también funciona como una historia de la extracción administrativa del saber.

Los ejemplos que dimos de la *parrhesía* y el seminario sobre la confesión muestran que las reflexiones destinadas a pensar una historia política de la verdad da nuevas formas a una preocupación constante. La verdad como actividad, la ética como tecnología, el poder como estrategia, el saber como práctica. No parece adecuado excluir a *Las palabras y las cosas* de este proyecto. Simplemente su óptica es diferente, trata de los circuitos internos de la producción discursiva, de su especificidad.