

Fernando Betancourt Martínez

Historia y lenguaje.

El dispositivo analítico de Michel Foucault

México

Universidad Nacional Autónoma de México,
Instituto de Investigaciones Históricas/
Instituto Nacional de Antropología e Historia

2006

152 p.

ISBN 968-36-9919-7

Formato: PDF

Publicado en línea: 11 de diciembre 2014

Disponible en:

<http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/lenguaje/foucault.html>



INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

DR © 2015, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas. Se autoriza la reproducción sin fines lucrativos, siempre y cuando no se mutile o altere; se debe citar la fuente completa y su dirección electrónica. De otra forma, requiere permiso previo por escrito de la institución. Dirección: Circuito Mario de la Cueva s/n, Ciudad Universitaria, Coyoacán, 04510, México, D. F.

A MANERA DE EPÍLOGO

¿Cómo poner punto final a un trabajo que se ha propuesto tan sólo establecer algunas aperturas para estudios futuros? Si éste es el modo por el cual se genera un campo para la reflexión es indudable que no tiene sentido tratar de presentar conclusión alguna. Aún más porque dudo que se pueda extraer de la lectura de los libros de Foucault la síntesis de una propuesta final y acabada, la concreción de una teoría a la cual adscribirse o rechazar o, finalmente, dibujar los contornos de una revelación central. La forma que adquieren los análisis arqueológicos de Foucault se constituye en una deriva, de tal manera que este estudio bien pudiera ser una deriva construida sobre otra. Noción que supone la puesta en marcha de un trabajo complejo sobre la dispersión que persigue el desarrollo de una diversidad problemática, a pesar de que pueda decirse que la temática común sea la del saber.

Afirmaba en la introducción que el trabajo que abordo se encuentra delimitado por dos elementos: por un lado, la referencia a un fantasma, es decir, la ausencia física de Michel Foucault, y, por el otro, el procedimiento de repetición sobre lo ya dicho (escrito) por este autor. ¿Cómo, entonces, desde la repetición se introduce la diferencia y cómo a partir de esta paradójica relación puede ser lanzada una propuesta de trabajo? Creo que una posible respuesta tiene que ver con la introducción del modelo de diálogo que caracteriza la labor de lectura. He buscado la forma de sostener este diálogo con un muerto; preciso: no me interesa recuperar a Michel Foucault como personaje en su trama histórica, tampoco los caminos que me conducirían a recuperar la verdad profunda enunciada alguna vez por él. Éste es el límite de la lectura, a saber, sólo se puede conversar con los muertos desde sus escrituras. Diálogo con los textos; en eso ha consistido, desde el principio, la guía básica de este trabajo. Palabras retenidas en el espacio fundado de un libro y en las que nunca es posible encontrar a Foucault mismo. Por otro lado está el reconocimiento de que repetir lo escrito por él no consiste en trasladar fielmente todo, absolutamente todo. Entre una cita textual y el texto del cual se extrajo se introduce un cúmulo de desplazamientos que no sólo tienen que ver con las otras palabras con las cuales ahora conviven esas citas. Esto es lo propio de la interpretación: lo que ahí se encuentra es la constancia precaria y frágil del len-

guaje. Por sobre la distancia, señalada en este caso por el ausente, se descubre que toda lectura no puede ser más que interpretación y que, como tal, no es única ni última, sino siempre incompleta. Si las palabras son las que sangran, como decía Klossowski, es porque señalan una doble vertiente que socava el triunfo del saber; pero también minan la posibilidad de una recuperación absoluta del autor. Recostadas sobre la línea horizontal de su sucesión, cortan la placidez del discurso al desmentir la posibilidad de un solo sentido, coherente, uniformado, finalmente soberano. Introducen la finitud, la muerte como figura conjurada y amenazante que, sin embargo, las posibilita. Finitud que marca irremediamente toda interpretación; trabajo del tiempo ejercido sobre la violencia interpretativa.¹

Es así que el sentido de este libro descansa en una lectura determinada, sesgada por una perspectiva y en la cual no puede haber cabida para una pretensión de totalidad o exhaustividad; no se ha querido mostrar el cuadro completo del pensamiento foucaultiano, sólo se ha pretendido indagar un problema particular. La cuestión central sobre la que ha girado el presente trabajo es aquella que consiste en tratar de pensar la relación filosofía e historia en el ámbito de la arqueología foucaultiana. ¿Qué es posible pensar en tal relación? “No hay corazón, sino un problema, es decir, una distribución de puntos relevantes; ningún centro, pero siempre descentramientos, series con, de una a otra, la claudicación de una presencia y una ausencia...”² Transformar la relación entre la filosofía y la historia en un problema significa, entre otras cosas, que no es posible establecer conclusión alguna de manera terminante, no hemos arribado, por fin, a una playa segura que nos dé resguardo; apenas se ha podido vislumbrar la condición misma del problema. La filosofía, vista ya su inoperancia como sistema general que se aplica a las condiciones subordinadas de los saberes, como reflexión privilegiada sobre los fundamentos, como pensamiento que se eleva sobre lo contingente, como razón que se hace descansar en una conciencia sin cuerpo y que se trasciende a sí misma, se ha visto sometida a los dictados de una transformación que no ha cesado todavía de realizarse pero de la cual podemos contar con ciertas previsiones.

Si nos atenemos al diagnóstico de Habermas³ puede decirse que a la filosofía moderna se la ha ido despojando de todos esos atributos clásicos, particularmente aquellos que giraban en torno a la noción de

¹ “Si se prefiere, no ha habido nunca un *interpretandum* que no fuera ya *interpretans*, y es una relación más de violencia que de elucidación la que se establece en la interpretación.” Michel Foucault, *Nietzsche, Freud, Marx*, p. 36.

² Michel Foucault, *Theatrum philosophicum*, p. 7.

³ Cfr. Jürgen Habermas, *Pensamiento postmetafísico*, p. 13-19.

razón. Gran parte de esto se debe a esa reflexión sobre el lenguaje que postuló la necesidad de vulnerar los cimientos de la filosofía de la conciencia, pero también a la forma en la que el pensamiento filosófico se vinculó, de diferentes maneras y perspectivas, con la historia pero fuera ya de los marcos propios de una filosofía de la historia. Estas dos instancias, es decir, lenguaje e historia, se localizan en los escritos de Foucault de una manera de suyo evidente, a tal grado que se puede decir que tanto la cuestión del lenguaje como el problema de la historia conforman la plataforma desde la que Foucault pudo reflexionar filosóficamente, desde la cual pudo ejercer una particular crítica a la racionalidad y al pensamiento filosófico occidental que heredamos del siglo XIX.

Historia del saber, de esas disciplinas por las cuales los seres humanos son tanto objeto como sujeto de conocimientos, es una empresa que, en el caso de Foucault, sólo pudo tener concreción como historia de los discursos sobre los que descansan esos saberes. La pregunta ¿qué es el lenguaje?, señala una interrogación de tipo ontológico. Más allá de las discusiones y las críticas que se le puedan dirigir, el problema del ser del lenguaje le permitió a Foucault delimitar todo un territorio de análisis para la arqueología, es decir, para esa historia de las prácticas discursivas que permitieron el surgimiento de los saberes modernos. Al plantear la interrogante del lenguaje en cuanto a su ser se toma distancia respecto de la conciencia de un sujeto que habla; éste es, entonces, un proceso de descentramiento. Si las palabras sólo se despliegan en su propia materialidad discursiva, esto quiere decir que no se trata de buscar en ellas aquello que designan, las cosas que significan por fuera del lenguaje; esto es tomar distancia de las posturas objetivistas. Si las palabras no designan algo ni expresan a alguien, esto nos lleva a suponer que el decir es el lugar de emergencia de una verdad posible, lugar no delimitado por la presencia de un sujeto que se expresa ni por la permanencia o la adecuación de las palabras a las cosas. Hay aquí una precisión central para la arqueología pero que sólo es una posición determinada en torno al lenguaje frente a otras, ya sean formalistas, ya sean de tipo hermenéutico. No se trata de defender a Foucault de sus críticos, ni de adoptar sin más las posturas foucaultianas. Lo que resulta decisivo es que en tal posición hay una íntima relación entre filosofía, lenguaje e historia.

La capacidad crítica de la filosofía, aquella que atiende a las condiciones de posibilidad de nuestras evidencias, valores, creencias, normas, muestra que éstas no pueden ser nunca invariables, que están condicionadas a una dimensión histórica y a la presencia de un lenguaje. La crítica en Foucault consiste en exponer las condiciones his-

tóricas, accidentales, precarias, surgidas en un periodo preciso y en situaciones muy diferentes, que han hecho posibles y aceptables esas evidencias, creencias y normas. Más que la actitud precisa de Foucault respecto al problema del lenguaje, lo que me parece rescatable como herramienta que nos ayude a pensar, a reflexionar hoy, es esta actitud crítica que liga la historia y el lenguaje en una perspectiva filosófica que se asume a sí misma desde la fragilidad de una situación y que renuncia a toda explicación trascendental u objetivista. Dejar hablar al lenguaje implica no sólo el reconocimiento de que somos transidos por él sino constituidos desde el espacio en el que el lenguaje se dispersó; que nuestros saberes sobre el mundo y sobre nosotros mismos, nuestras creencias y valores, son posibles porque hay una dispersión del lenguaje. La literatura y la distancia que media entre las palabras y las imágenes ofrecen la perspectiva de un lenguaje que transgrede el imperativo de la representación. Es desde esta transgresión que el problema del lenguaje apunta a una crítica de la razón, pero no en el sentido de un proceso general característico de la cultura occidental. Foucault analiza en términos regionales la historia de las racionalizaciones que dieron forma a nuestros saberes modernos, sin reducirlos a la expresión paulatina de un *logos* universal y todopoderoso.

No es que esos saberes, en su evolución, hayan logrado despojarse de los lastres que los ataban a una situación pre-científica, accediendo con ello a la positividad de los conocimientos objetivos por medio de un lenguaje que nos acercara definitivamente a las cosas, multiplicando su poder representativo. Nuestros saberes fueron constituidos en el interior de una serie de prácticas diversas, siendo unas de ellas, las prácticas discursivas, las determinantes según el enfoque arqueológico. Prácticas discursivas cambiantes en las que emergen cierto tipo de enunciados, en las que se encadenan estos enunciados a otros en una relación diferencial, en las que se establecen emplazamientos para el sujeto, desde las cuales se permite la constitución de los objetos de los que se habla, prácticas desde las que se hace posible la producción de la verdad. La arqueología se atiene a las condiciones de existencia de los discursos desde una postura tal que la distancia entre lo que acontece y las palabras es irreductible. Así, todo conocimiento objetivo no se establece por la adecuación del lenguaje con el objeto, lenguaje científico como expresión de la verdad del objeto; por el contrario, emerge en el seno mismo en el que el lenguaje se juega. La arqueología, entonces, supone el despliegue de una historia crítica del pensamiento en el sentido en que analiza la emergencia de los juegos de verdad, juegos que determinan discursos falsos y verdaderos, juegos en los que el ser humano se ofrece como algo que

puede y debe ser pensado. Es por esto que a la orientación clásica de la filosofía del sujeto, caracterizada por el eje conciencia-conocimiento-ciencia, se opone ahora el eje prácticas discursivas-saber-ciencia.⁴ Alejándose de la filosofía de la conciencia, Foucault nos propone el camino de una filosofía que se aplique a dilucidar el problema del lenguaje, afirmando con ello la necesidad de problematizar, de vulnerar el suelo sobre el que han descansado nuestras seguridades. Detrás de toda aparente solución lo que se esconde es la complejidad de las variaciones, de los matices, de lo diverso.

La actitud crítica, abordada aquí como herramienta de suyo válida, presenta la necesidad de pasar de una filosofía de la conciencia, filosofía de lo uno, de la síntesis, a una forma de pensamiento de lo múltiple, de lo diverso; filosofía, por tanto, de la relación. Análisis que quiere evitar los inconvenientes de las sujeciones antropológicas sobre las que se han constituido las ciencias humanas. La arqueología no presume de ser una analítica de la verdad; por tanto no se pregunta por las condiciones de posibilidad del conocimiento verdadero; intenta, como acometida general, adscribirse a un pensamiento crítico como ontología de la actualidad. De la pregunta ¿qué somos hoy en este presente que es el nuestro? se desprende la necesidad de trabajar sobre la forma en la que hemos sido constituidos como sujetos y como objetos de un saber. En la construcción de los saberes sobre el hombre se localiza el surgimiento del hombre como dominio, como territorio en el que se instituye la figura de un pensamiento antropológico al que, desde Kant a Heidegger, parecemos estar condenados. Sujeciones que, a partir de universales, hacen valer los derechos y los privilegios de un ser humano como verdad inmediata e intemporal del sujeto. La continua repetición de lo positivo en lo trascendental, la necesidad por la cual se obliga al cogito a acceder a lo impensado, la aspiración a un origen siempre evasivo; en fin, forma de pensamiento para el cual la finitud aparece a la vez como abismo insondable y como fundamento que marcan los límites mismos de la duplicación a la que se ven sometidas las ciencias humanas. Paradigma antropológico que es la forma por la que la racionalidad moderna, al no poder pensar la condición misma de lo otro, termina instituyendo su control y su sujeción. La arqueología, por tanto, apunta a una dimensión política y ética que, si bien no se desarrolla por la definición de su territorio problemático, nos señala la forma de su apertura. En todo caso, permite describir las condiciones en las que el dualismo sujeto-objeto estableció los marcos de emergencia y de sujeción para las ciencias humanas.

⁴ Michel Foucault, *La arqueología del saber*, p. 307.

El terreno sobre el que este pensamiento crítico se desarrolla no puede ser otro que el de la historia. El pensamiento crítico asume, en el caso de la arqueología, la forma de una historización radical que permite exponer, como acontecimiento, como efecto imprevisto de una serie de prácticas, lo que los historiadores tradicionales corrientemente consideran como objeto natural y preexistente, como estructuras atemporales que se instauran bajo los dictados de una necesidad racional y que responden a los ritmos de un progreso o de un perfeccionamiento acumulativo. Proceder en el que se advierte la forma de un combate. En efecto, en esa forma tradicional de hacer la historia se ubica la presencia de una astucia por medio de la cual nuestro presente se recalifica a sí mismo como el único orden posible, mientras que la historización a la que nos llama la arqueología quiere mostrar lo que el pasado tiene de otredad irreductible, indagando qué tipo de desplazamientos fueron necesarios para que emergiera, a partir de múltiples roturas y discontinuidades, nuestro orden presente del saber. Aquí, pensamiento crítico supone problematizar el estatuto mismo del acontecimiento de tal manera que el objetivo no consiste en analizar el saber desde una meta adquirida, sino desde una perspectiva que atienda a la forma en la que se articularon sus condiciones de posibilidad. Los rasgos visibles de esta historización son:

- a) La renuncia a toda explicación histórica que apele a un pretendido origen en el que residirían la verdad y el sentido que justifican nuestros discursos actuales. En su lugar se trata de investigar el momento histórico particular en el que emerge el tipo de prácticas discursivas que delimita nuestros saberes.
- b) No se busca reconocernos en el pasado sino preguntarnos por la forma en la que nuestro presente fue posible como irrupción arbitraria. Frente a los embellecimientos de la memoria, se pretende romper con toda sacralización del presente y desalojar cualquier clase de finalidad determinista. Si la memoria tiene su condición de posibilidad en una serie de olvidos interesados, la historización consiste en devolver al presente esos olvidos, “en destruir la labor maquilladora de la memoria”.⁵
- c) Frente a los temas de la continuidad histórica, en la que finalmente se resguarda la presencia de una conciencia soberana, conciencia sobre la que se distingue la figura misma de la continuidad, se trata de oponer el problema de la discontinuidad y de las rupturas

⁵ Miguel Morey, “Érase una vez: M. Foucault y el problema del sentido de la historia”, en *Discurso, poder, sujeto*, p. 47.

- instauradoras, por medio de las cuales las temporalidades de los eventos estallan en una heterogeneidad compleja.
- d) En relación con esa historia que ve en el sujeto el fundamento trans-histórico del devenir, la figura central cuya acción, ubicada en marcos temporales, permite dilucidar las tramas históricas, se intenta plantear una historia en la que el sujeto es un producto en el emplazamiento de un campo de prácticas determinado. Más que un hombre genérico o un sujeto fundador, formas ambas equivalentes, los sujetos son un efecto en el desarrollo de una serie de prácticas que dan lugar a constelaciones subjetivas diferentes.
 - e) Frente a esa historia que parte del supuesto de que existe un objeto empírico propio, objeto natural, estado de cosas evidente y previo, se opone la postura de un objeto construido, producido por un hacer, por una serie de prácticas, por un campo sometido a entrecruzamientos diversos en el que se regula la emergencia de objetos discursivos.
 - f) Entonces la función de la historia no puede consistir en la búsqueda de un sentido o de una verdad que rijan la totalidad del devenir; antes al contrario, el sin-sentido de la historia señala la necesidad de atender con minuciosidad al carácter histórico y por tanto relativo de nuestras verdades.

Estos rasgos señalan, para el historiador, la necesidad de pensar la historia misma desde un nuevo horizonte filosófico no autoritario y desde las palabras, es decir, desde los discursos con los cuales trabaja y desde los discursos que produce. Por otro lado, esta historización radical se asume desde el horizonte de una ontología histórica. ¿Qué es esto que somos en la contingencia histórica que nos hace ser lo que somos? Pregunta hacia la que se enfila la arqueología y esos rasgos de historización en los que descansa y que serán desarrollados y profundizados por la genealogía, pues si, como señaló Foucault, su tema general de investigación, visto desde un horizonte retrospectivo, no son propiamente los discursos, ni el poder, ni la sexualidad, sino el sujeto,⁶ esto quiere decir que la arqueología confluye en el proyecto de elaborar una historia de los diferentes modos de subjetivación de los seres humanos en nuestra cultura. Para esta historia general no se trata de analizar los comportamientos o las ideas, las sociedades o las ideologías, sino la forma misma que adquieren las problematizaciones a partir de las cuales son pensados los seres humanos.

⁶ Michel Foucault, "El sujeto y el poder", en Hubert L. Dreyfus y Paul Rabinow, *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, p. 227.

La dimensión arqueológica del análisis permite analizar las formas mismas de la problematización [...] Problematización de la locura y de la enfermedad a partir de prácticas sociales y médicas, al definir un cierto perfil de “normalización”; problematización de la vida, del lenguaje y del trabajo en las prácticas discursivas que obedecen a ciertas reglas “epistémicas”.⁷

La noción de problematización señala la emergencia de una modalidad reflexiva que se acerca a ciertos temas para descubrir, en el terreno de su propia historicidad, la forma por la cual se convirtieron en algo que debía ser pensado. Más que una historia de las soluciones, Foucault asume la necesidad de analizar, ya se trate de la figura hombre, ya de la enfermedad o de la locura, las condiciones por las cuales el sujeto se integra como objeto de conocimiento y de saber, es decir, cómo esos temas se convirtieron en problemas pertinentes para una cultura determinada. “Es el conjunto de las prácticas discursivas y no discursivas lo que hace entrar a algo en el juego de lo verdadero y de lo falso y lo constituye como objeto de pensamiento (ya sea bajo la forma de reflexión moral, de conocimiento científico, de análisis político, etcétera).”⁸ Con ello, Foucault pone en juego una historia de los sistemas de pensamiento basada en la arqueología como actitud crítica, en tanto sostiene que “pensar es experimentar, es problematizar”.⁹

Actitud crítica que sólo puede establecerse bajo la convergencia del lenguaje, de la filosofía y de la historia; convergencia en la que el problema del lenguaje sólo puede ser abordado en conexión con una postura filosófica que tome distancia de la metafísica al plantear una historización radical; convergencia en la que la posibilidad misma de una reflexión filosófica descansa en la dilucidación del problema del lenguaje como dispersión y en la dimensión de una historización sobre la cual pensar; convergencia, finalmente, en la que es posible una historización en tanto hay una filosofía de la relación y en tanto el lenguaje permite repensar la historia misma desde una situación en la que la unidad del discurso desaparece. “Ser arqueólogo es intentar investigar los fenómenos humanos desde lo impensado del lenguaje y lo olvidado de la historia”, de tal manera que “la principal aliada de la filosofía es la historia y el principal aliado de la historia es el lenguaje”.¹⁰ Es ésta una actitud que puede convertirse en una herramienta invaluable para aventurarnos en el pensamiento mismo. No

⁷ Michel Foucault, *El uso de los placeres*, p. 14-15.

⁸ Michel Foucault, “El interés por la verdad”, en *Saber y verdad*, p. 231-232.

⁹ Gilles Deleuze, *Foucault*, p. 151.

¹⁰ Rosario García del Pozo y Francisco Vázquez, *Perspectivas de Foucault*, p. 99.

hay soluciones terminantes pues los problemas siguen ahí; aquí sólo puede señalarse la apertura que se desprende de tal convergencia como invitación a una labor de excavamiento, convergencia que no es nada más, pero tampoco nada menos, que el despliegue de un espacio en que por fin sea posible pensar de nuevo.¹¹ Pensamiento de la multiplicidad, que se atenga a la fragilidad del suelo sobre el que descansa; pensamiento fantasma que pueda al fin desligarse de las determinaciones de un yo pensante para encontrar, en su propia determinación, sólo la forma de su despliegue como repetición del pensamiento mismo; pensamiento, en fin, que pueda liberarse de la presencia dictatorial del sujeto y de las manifestaciones equívocas del objeto. Pensamiento azaroso pero afirmativo, fuera de toda categoría que lo ate y lo someta; en suma, pensamiento del límite y pensamiento en el límite.

Figura del Yo y serie de los puntos significantes no forman la unidad que permitiría que el pensamiento fuese a la vez sujeto y objeto; sino que son ellos mismos el acontecimiento del pensamiento y lo incorporal de lo pensado, lo pensado como problema (multiplicidad de puntos dispersos) y el pensamiento como mimo (repetición sin modelo).¹²

¹¹ Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, p. 333.

¹² Michel Foucault, *Theatrum philosophicum*, p. 24.

