



## Foucault: Orden y tiempo\*

*Diogo Sardinha*

*Universidade de Lisboa*

[diogo\\_pt@hotmail.com](mailto:diogo_pt@hotmail.com)

### Traducción al español

*Martha Pulido*

*Universidad de Antioquia*

[marthapulido@une.net.co](mailto:marthapulido@une.net.co)

*N. de T.* Los capítulos seleccionados para presentar a la revista *Mutatis Mutandis*, hacen parte del libro *Orden y tiempo en la Filosofía de Michel Foucault*, cuya traducción al español se encuentra en proceso. El libro fue publicado en francés por L'Harmattan en 2011, y hace parte del proyecto de investigación de la tesis doctoral elaborada por Diogo Sardinha en la Universidad de París X, bajo la dirección de Étienne Balibar. La introducción y el primer capítulo, dejan ya vislumbrar un trabajo coherente, muy bien documentado e iluminador con relación a la obra de Foucault. Sirva pues esta muestra para despertar en los lectores el interés por el libro cuya publicación en español se tiene proyectada para el 2013.

### Introducción

Todavía no hemos captado el sentido fundamental de la obra de Foucault. Sabemos, por lo menos, que esta obra no busca establecer nuevas normas para la vida y para el pensamiento. Se le acusa de tener como único hilo conductor una destrucción continua de las figuras clásicas del sujeto y de la razón.<sup>1</sup> Creemos que no tiene otro propósito que la subversión de la forma presente de la sociedad.<sup>2</sup> Aparece, e incluso se presenta ella misma como una sucesión de análisis concretos y de estudios dispersos, más que como un sistema abstracto y como un todo coherente. Estas razones son lo suficientemente fuertes para dudar del carácter mismo de *obra* que constituiría el conjunto de sus trabajos. Con mucha más razón estos textos recopilados no podrían formar una obra filosófica. No serían más que las huellas de un simple –aunque impresionante– “recorrido intelectual”.

---

\* Publicación con autorización del autor.

<sup>1</sup> Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, traducción al español de Manuel Jiménez Redondo, Madrid: Katz Editores, 2008 (cap. 9: pp. 259-260).

<sup>2</sup> Honneth, « Foucault und die Humanwissenschaften », en Honneth y Saar (dir.), *Michel Foucault : Zwischenbilanz einer Rezeption*, Francfort am Main, Suhrkamp, 2003, p. 15-26 : p. 26.

Pero una obra puede ser descriptiva en lugar de ser normativa; puede proponerse mostrar cómo son las cosas, sin pretender por esto decir cómo deberían ser. Puede romper las evidencias y lanzar la invitación para que otros, siguiendo sus pasos, sienten las bases para nuevas formas de existencia y de conocimiento. Aún más, podemos considerar que las investigaciones sobre temas o dominios circunscritos (la locura, el crimen, la sexualidad), con frecuencia marginales con relación a las preocupaciones tradicionales, recurren sutilmente a esquemas especulativos y abstractos que pertenecen también a la filosofía. Si logramos comprender que estas realidades están íntimamente asociadas en la manera de trabajar de Foucault, y si además, demostramos que no se trata de características transitorias, sino de rasgos constantes de su trabajo, entonces no habrá ya razón para negarle a este trabajo el estatus de obra, ni para dudar en reconocer su valor filosófico.

Pero, primero, debemos tener acceso a este sentido fundamental. Solo que la tarea de buscarlo depende más de los principios que lo orientan que del objeto de investigación. Si nuestro método es también filosófico, es porque se acerca a esta obra planteándole la pregunta por aquello que la constituye radicalmente, a saber los esquemas de pensamiento a los que esta obra recurre cuando considera los problemas de los que se ocupa. Parece ser una tarea tan difícil que, es verdad que Foucault hizo explícito su deseo de desembarazarse de toda idea metafísica, elección que explica la ausencia de teorías abstractas sobre problemas globales en sus estudios. Sin embargo, son estos mismos estudios los que ofrecen los índices susceptibles de conducir a estos esquemas, es decir, a estas representaciones que permiten ordenar los acontecimientos y las circunstancias múltiples en relatos tan extraordinarios. De hecho, desde estos mismos estudios estamos invitados a seguir estos índices.

Si observamos la historia de las ciencias, creeríamos en un progreso del conocimiento. Pero esto es solo una imagen de superficie. En el nivel profundo de lo que ha hecho posible el saber occidental, las rupturas radicales impiden toda consideración de una continuidad. ¿Quién no reconocerá en estas frases los cimientos sobre los cuales se ha levantado la arqueología de las ciencias humanas? ¿Y quién no encontraría en la idea siguiente la relación más íntima con *Vigilar y Castigar*? Sin duda, el siglo XVIII inventó las libertades. Pero les otorgó un subsuelo profundo y sólido: la sociedad disciplinaria de la que seguimos dependiendo. Finalmente, ¿no resumirán las palabras que siguen lo más original de los dos últimos tomos de la *Historia de la sexualidad*? La moral griega clásica, la moral latina imperial y la cristiana comparten muchas veces los mismos códigos y las mismas prohibiciones. Pero, de manera más radical, permiten la constitución de relaciones a sí, que no se pueden confundir. Por lo menos durante veinte años, el pensamiento de Foucault se inscribió en este esquema general que distingue un fondo y una superficie, para pensarlos luego conjuntamente. Esto no es ninguna novedad, y los lectores están acostumbrados a ver esta bipartición en funcionamiento. Pero precisamente esta costumbre hace que este esquema parezca evidente; por lo tanto, no se le presta la atención que merece.

Podríamos preguntarnos: ¿no se encuentra una estructura equivalente en muchas obras filosóficas de envergadura? ¿Cuántos pensadores no oponen el lugar de las evidencias no interrogadas a un fondo descubierto en el término de una reflexión crítica, para luego constituir este fondo en fundamento de lo que aparece a lo espontáneo de la mirada? ¿No correspondería este esquema, bajo su forma estructural, al gesto filosófico por excelencia? Quizás. Pero si es así, nadie ha sabido decir hasta ahora cómo se da esto en Foucault. Y por esto mismo, nunca hemos logrado comprender el sentido fundamental de su obra.

En cambio, si llevamos este esquema al primer plano, podemos reconocer la fuente de una coherencia insospechada. Para lograrlo no tenemos más que tomar en serio los pasajes explícitos que, considerados desde hace tiempo como procedimientos retóricos, abren en realidad la vía hacia lo más especulativo de estos textos, lo que permite su existencia –pronto lo comprenderemos–, hacia aquello que estos textos nos llegan como capital para el devenir del pensamiento. Tomar en serio estos pasajes significa seguirlos hasta sus últimas consecuencias.

Es comprensible que este aspecto haya quedado en la penumbra. Pues aunque sea fundamental no es lo primero que “salta a la vista”. En sus comienzos, la presente investigación, no escapó a su destino, puesto que suscitaba originalmente otro problema, el de la relación de Foucault con el tiempo, con la forma como él concibe las metáforas históricas. Actualmente, sus libros sorprenden por la manera, casi inexplicable al principio, de suspender las evidencias adquiridas en lo que concierne a la historia de una noción o de una institución. Al cuestionar primero este punto, nos damos cuenta que estos objetos precisos son analizados en el marco de unos límites determinados los que se ven transformados. Por ejemplo, el estudio de las ciencias humanas en *Las palabras y las cosas* tiene lugar en el horizonte del saber. A su vez, en *Vigilar y castigar* el nacimiento de la prisión se narra a partir del campo del poder-saber. Finalmente, el trabajo sobre la conducta sexual en la Antigüedad en *El uso de los placeres* y *La inquietud de sí*, se realiza dentro de un espacio ético. De repente, la pregunta que tiene que ver con las metamorfosis *en general* se ve desplazada hacia las preguntas específicas, que tienen que ver con los tres dominios singulares.

Además, se añade un desdoblamiento a esta tripartición, pues cada dominio está atravesado por dos temporalidades diferenciadas. La primera, superficial, es continua; la segunda, fundamental, es discontinua. A partir del problema del tiempo logramos diferenciar el fondo de la superficie. Simultáneamente, los tres dominios aparecen, como todos, pensados según un mismo esquema, o según una misma bipartición constitutiva. De ahí una consecuencia: se hace posible colocar en el mismo nivel el saber, el poder y la ética o considerarlos desde una misma perspectiva. Vemos entonces cuánto se equivocan aquellos que creen que Foucault es disperso. De hecho, lo vemos concentrado en tres regiones de la experiencia, cuya estructura común nos instala a medio camino entre dos extremos que serán o bien un sistema de pensamientos, o bien el esparcimiento de sujetos empíricos cuyo acercamiento se hace detalladamente, siendo imposible percibir las relaciones que los unen.

De manera simultánea se presenta un problema inesperado, de naturaleza diferente al problema del tiempo y que, según parece, debe precederlo en la economía de la búsqueda. Pues al hacer de los tres dominios tres campos de estudio, necesitaremos explicar primero lo que son. Si se componen de un fondo y de una superficie ¿serán este fondo y esta superficie las *partes* que los constituyen? Si la respuesta es afirmativa ¿cómo se definen estas partes? ¿qué relaciones establecen? Al plantear estos interrogantes, ya no nos encontramos en el contexto del tiempo, sino en el contexto del *orden*.

Entendemos por *orden* la determinación de las relaciones de subordinación entre las partes de un conjunto, es decir, de un todo, determinación por medio de la cual ciertas de sus partes adquieren preeminencia con relación a las otras partes. Así, invertir el orden de las cosas y reorganizar completamente las relaciones entre ellas, es redistribuir las preponderancias y las dependencias que las unen. Si deseamos entrar en la lógica temporal asociada a la bipartición entre el fondo y la superficie, conviene explicar primero lo que son este fondo y esta superficie, y cómo, a partir de ellos, se estructuran los dominios.

No obstante, es necesario señalar que del saber al poder a la ética, Foucault cambió también en cuanto a la manera de pensar sus estructuras como en cuanto a las relaciones que estas mantienen entre ellas. Afectadas así por una temporalidad que no es solamente histórica (se transforman en la historia del mundo), sino también metodológica (se renuevan a medida que el pensador avanza en su trabajo). Desde este punto de vista, las obras mayores de Foucault se pueden reagrupar en tres conjuntos: de manera esquemática, los libros de los años 60 están escritos a partir de la región del saber, los de los años 70 a partir del poder, y los de los años 80 a partir de la ética. Esta repartición sugerida en uno de sus últimos grandes textos filosóficos (la Introducción al *Uso de los placeres*), la retoma Deleuze en su libro titulado *Foucault*, y también sirve de base para el presente estudio. Se hace inmediatamente indispensable acompañar el movimiento que lleva de un dominio al otro.

Al lado de este deslizamiento, no podemos ignorar el esfuerzo por articular cada nueva región con la precedente. Si en *Las palabras y las cosas* el saber funciona en plena autarquía, ya en *Vigilar y Castigar* y en *La voluntad de saber* los problemas son tratados en el marco de un saber que no está totalmente separado del poder. Además, en los libros sobre ética, el gobierno de sí no es de ninguna manera independiente del gobierno de los otros, los dos interactúan, en un cruce entre la ética y la política.

La última palabra de Foucault a este respecto es perentoria: es necesario prolongar el movimiento hasta una exigencia de sistematicidad. En el año de su muerte, 1984, el ensayo “¿Qué es la ilustración?” incita a un pensamiento que sea a la vez epistemológico, político y ético. Este pensamiento no se instalará ya simplemente en el horizonte de un dominio preciso, ni de una conjunción de dos dominios, sino en el de la intrincación de lo que el llamará de ahora en adelante *tres ejes*.

¿Qué sentido puede tener esta sistematicidad cuando sabemos que su obra luchó contra los sistemas globalizantes que reposan sobre sí mismos, y cuya preocupación mayor es articular todo en una coherencia sin falla? Para responder a la pregunta general de la que parte este libro, se somete una hipótesis a la prueba de la escritura: si Foucault pudo formular la exigencia de un pensamiento sistemático en estos términos, es porque su reflexión estaba ya atravesada por una cohesión esencial, aquella que resulta ante todo de la presencia constante de la relación entre el fondo y la superficie.

Al resumir en tan pocas palabras, la perspectiva de lo que constituye nada menos que el corazón de la obra de Foucault y su profunda originalidad, solo puede ser incomprendida. Requiere, como toda introducción a una investigación filosófica, el favor inicial del lector. Pero no nos exime de enumerar las etapas que harán posible su establecimiento definitivo.

Tres tesis principales marcan el recorrido. La primera es la de la *relación fundamental*. El saber, el poder y la ética son tres regiones dentro de las cuales se trata de manera diferente la locura, la ciencia, el castigo, la sexualidad, el sujeto. Ahora bien, hay un esquema común en el orden de la organización interna de estas regiones: la bipartición fondo-superficie sigue siendo, no solamente constante, sino también dominante. De hecho, no es ni una figura pasajera ni una figura de estilo, sino mejor aún el punto de apoyo último al que Foucault recurre cada vez que se ve obligado a justificar sus principios y sus métodos. Es por esto que consideramos esta relación como fundamental en un doble sentido: puesto que da razón del resto y que Foucault la relanza firmemente a cada momento.

Luego de haber respondido a las preguntas sobre el orden de los tres dominios, pasemos a las metamorfosis históricas. El saber, el poder, la ética no pueden verse fuera del tiempo, sino que aparecen siempre en el contexto de las arqueologías y de las genealogías. Son el suelo sobre el que se exhiben las fallas, los territorios de los que habrá que contar los grandes reordenamientos, hasta la plena consciencia de cuánto aquello que parece sólidamente adquirido es en realidad el resultado de contingencias, un resultado en todo momento susceptible de bascular y de deshacerse. Todavía debemos preguntarnos, si los tres dominios son pensados según un único régimen histórico. ¿Obedecen ellos a una misma discontinuidad?

Mientras más inevitable la pregunta, más sabemos que Foucault revoca la dimensión temporal de la historia, asociada, según él, a la idea de una duración única y persistente. A esta dimensión él prefiere una dimensión espacial, en la que se jueguen las apariciones y desapariciones, las sombras y las luces, los lugares y los no-lugares, los “otros lugares”. En última instancia, la espacialidad se inscribe en el corazón de toda su concepción de los tres dominios, puesto que la relación fundamental las estructura. Hemos aquí de nuevo empujados lejos de la temporalidad, y reorientados esta vez hacia otra vertiente del orden, la de una razón espacial que controla la inteligencia de las metamorfosis.

Es entonces cuando suponemos que la manera cómo el principio de espacialidad se utiliza, la puesta en segundo plano del tiempo, tiene una consecuencia precisa: hace imposible cualquier cambio de época a partir de una intervención voluntaria sobre el fondo de un dominio. Nos daremos cuenta, tanto en el reino del saber como en el del poder-saber, que la acción voluntaria es incapaz de tocar el fondo que determina el modo de ser del conjunto: la acción le es extranjera al fondo. Ninguna intervención deliberada bien sea singular o colectiva, puede desatar una metamorfosis fundamental. De ahí nuestra segunda tesis, la de la *impotencia radical de la acción*.

No obstante, la ética escapa a esta suerte. Quizás sea esta considerada más bajo el principio de la acción que bajo el principio del espacio, puesto que la acción la constituye radicalmente. El fondo de la ética es la acción humana, acción de un sujeto sobre sí mismo, pliegue de una fuerza capaz de establecer una relación de sí a sí. Tercer región enigmática. ¿Cómo justificar que en ella, la acción libre no sea ya impotente para determinar la existencia? Entonces, una paradoja hace eclosión: el fondo de la ética es esta acción libre del sujeto, y sin embargo, esta libertad solo se ejerce como una nueva sujeción, esta vez a sí mismo. Toma la forma de una *heautosujeción*, o de una sujeción *heautou* (simultáneamente de sí y a sí), por medio de la cual el sujeto, al modular los códigos morales, se fija los principios y las reglas que le permitirán modelarse, sustrayéndose tanto como le sea posible a las reglas del afuera. Así, la segunda tesis sobre la impotencia radical de la acción solo puede tener recepción si se le añade una tercera tesis, que es a la vez inversa y complementaria: la tesis de la *emancipación por medio de la sujeción a sí*.

Del choque entre ellas nace la conclusión de este libro. Debe haber un modelo abstracto que ayude a comprender el sentido de la última proposición filosófica de Foucault, realizar un programa a la vez ontológico, crítico e histórico de nosotros mismos. De ahí en adelante, la intrincación de los tres ejes –saber, poder, ética– adquiere una lógica diferenciada de la de los tres *dominios*. Esta estaba dominada por la relación fundamental, que remitía al sujeto tanto a una disposición lingüística, como a dispositivos políticos, o bien, que hacia posible ese sujeto de manera precaria como resultado de una sujeción de sí a sí (que en todo rigor es otra manera de deshacer la esencia del sujeto). Al mismo tiempo, la presencia de la relación fundamental excluía toda figura colectiva, capaz de pensarse y de modelarse a sí misma. Excluía toda figura de humanidad. De ahí en adelante, en la lógica de los tres ejes, la humanidad vuelve no bajo la forma del hombre ni de la humanidad, sino bajo el nombre de *nosotros-mismos*: “¿quiénes somos nosotros hoy?”, es esa la pregunta.

Un requisito de sistematicidad acompaña este cambio. Esta sistematicidad inédita, a la que ya no conviene el nombre de sistema, está atravesada por la libertad. Más allá de una lógica de determinación de la superficie por medio del fondo, la apertura de los dominios los unos a los otros los hace participar en un juego libre, en el que se disputan la primacía y constituyen el conjunto de la experiencia. Es precisamente la conclusión a la que llegamos, la de un sistema de libertad.

Presentadas de esta manera abstracta, las líneas conductoras de esta investigación permanecen oscuras: en ellas se formulan ideas que no están completamente desarrolladas. Dos aspectos en particular pueden ser problemáticos, los de la sistematicidad y los de la coherencia. Sin embargo, si admitimos que Foucault planteó la pregunta por el conjunto de la experiencia al final de su vida, dándole por sentido el cruce de los tres dominios previamente separados, ¿cómo no tener en cuenta la respuesta que él mismo dio a esta pregunta? Tomada como una intrincación de ejes, la experiencia en su envergadura epistemológica-política-ética no se confunde con lo real como totalidad por restituir.<sup>3</sup> Es más bien el espacio en el que se lleva a cabo un juego a múltiples variables. En este sentido, el testamento de Foucault conlleva una sistematicidad que a la vez cuestiona los conceptos clásicos de sistema e invita a repensarlos.

El procedimiento para demostrar lo anterior estará puntuado por las tres tesis enunciadas. La primera parte estará consagrada a la exposición y establecimiento de la tesis de la relación fundamental. La segunda parte se dedicará a la tesis de la impotencia de la acción en los campos del saber y del poder-saber. Finalmente, la tercera parte hará manifiesto el cambio de Foucault en el estudio sobre la ética, para por fin plantear la consecuencia mayor, la de una sistematicidad libre.

Cada una a su manera, las tesis y la conclusión a la que llegamos, convergen todas en un mismo punto, y buscan hacer visible una doble realidad: la obra de Foucault es profundamente *filosófica*, condición que esta obra revela en momentos cruciales, cuando recurre a conceptos clásicos y cuando supone esquemas especulativos que no podremos comprender sin volver a Kant, a Nietzsche o a Heidegger; y además, esta obra tiene un sentido filosófico *profundo*, aquel que parte de la determinación fundamental de las evidencias superficiales para alcanzar una sistemática reinventada. Evidentemente, no es este el único sentido que podamos descubrir en esta obra, y sin duda, este sentido no la recubre en todos sus detalles. Pero está en el centro de lo que nos ha legado, lo más singular y lo más prometedor. Aún así, dicho sentido ha permanecido desconocido hasta hoy.

### **Primera parte: la relación fundamental**

La idea de que el saber, el poder y la ética tienen una estructura común puede parecer sorprendente a primera vista. Foucault se interesa en estas tres dimensiones en diferentes momentos de su vida y, para tratarlos, se apoya en objetos diferenciados. A mediados de los años 60 propone el saber como un espacio en el que se instalan las ciencias humanas. A mediados de los años 70 estudia el poder a partir de los análisis del castigo y de la sexualidad. Finalmente, en 1984, dos obras consagradas a la ética antigua se explayan sobre textos prácticos sobre el uso de los placeres o sobre la gestión de lo doméstico.

---

<sup>3</sup> Véase Foucault, M. (1982) "El polvo y la nube" en *La imposible prisión: debate con Michel Foucault*. Traducido por Joaquín Jorda). Barcelona: Editorial Anagrama, p. 52-53

Sin embargo, al final de su vida coloca los tres dominios en el mismo plano. Surge entonces un interrogante: ¿qué le permite realizar esta operación? ¿Qué características particulares recogen estas tres dimensiones distinguiéndolas de los objetos múltiples que son la locura, los saberes del hombre, el crimen, los análisis psiquiátricos, la sexualidad, la austeridad, el ascetismo? La respuesta es que esas dimensiones son los dominios al interior de los cuales se estudian estos objetos. Estas dimensiones son entonces más amplias y más abstractas que los dominios. Suponer finalmente que estas dimensiones puedan tratarse sobre el mismo plano de generalidad implica que desde el comienzo sean comparables, y que la posibilidad misma de esta comparación se inscriba en sus estructuras. Conviene buscar entonces esta disposición común.

Para hacerlo partiremos de la hipótesis siguiente: los tres dominios están pensados bajo un mismo esquema, el de la bipartición entre una superficie de fenómenos visibles y un fondo que, a la vez que permanece parcialmente cubierto, ejerce sobre esta superficie un poder determinante. En otras palabras, saber, poder y ética se dividen en dos niveles, uno inmediatamente perceptible; el otro es el que la investigación foucaultiana se propone hacer patente.

Esta estructura se presentará por etapas. Primero, tendremos que ver en qué textos precisos se puede leer la bipartición entre el fondo y la superficie. Segundo, examinaremos por medio de qué operación metodológica se establece esta bipartición. Tercero, haremos visible los vínculos que unen los dos planos.

Suponiendo que cada región esté ordenada de esta manera, sus planos, probablemente, tejerán entre ellos una amistad que ha permanecido secreta, es decir, una dependencia, puesto que el nivel superficial parece subordinado al nivel fundamental. Esto es lo que distingue esta problemática de aquella de una simple oposición entre la ilusión y la verdad, o entre la opinión y la ciencia. Si se tratara simplemente de superar una primera impresión en beneficio de un conocimiento más riguroso, las dificultades encontradas no serían del mismo orden. Hablando estrictamente, lo que plantea el problema es el vínculo de subordinación de una instancia a la otra: así como los saberes concretos dependen de una disposición epistemológica, las libertades dependen de disciplinas, y la moral, de la ética.

Puesto que será difícil tratar estos problemas mezclando los tres dominios, la investigación se ve obligada a tomar una vía poco formal. Encontrar lo que es común al saber, al poder y a la ética, necesita de un estudio de cada dominio en su especificidad. Este procedimiento permitirá no solamente mostrar lo que hay de singular en cada una de las modulaciones de la relación fundamental, sino aún más determinar la esencia de esa relación, o de lo que permanece constante más allá de las variaciones. Sólo quedará interrogar la naturaleza del fondo con miras a comprender si, y en qué medida, el fondo cumple un papel fundamental.

## Capítulo primero

### *Las palabras y las cosas:*

#### **La reconducción de los saberes a sus condiciones de posibilidad**

La relación entre el fondo y la superficie aparece por primera vez claramente en *Las palabras y las cosas*, en donde sirve para comprender lo que allí se llama el saber. Con el tema del paso de la edad clásica a la modernidad, el texto nos dice lo siguiente: “pero toda esta casi-continuidad al nivel de las ideas y de los temas es sólo, sin duda alguna, un efecto superficial; al nivel de la arqueología vemos que el sistema de positividades ha cambiado de manera total al pasar del siglo XVIII al siglo XIX” (*Las Palabras y las cosas*, 8). Existen entonces dos vías para acercarse al saber. La primera, toma por objeto las ideas y las teorías dominantes en un momento de la historia. La segunda mira hacia los sistemas de positividades. Cada una lleva a conclusiones diferentes; la primera permite ver una cuasi-continuidad entre épocas contiguas; la segunda hace visible una profunda metamorfosis del conjunto. En rigor, estos dos caminos no tienen que ver solamente con objetos diversos, sino que apuntan a dos niveles diferenciados; el uno de superficie, el otro arqueológico. *Las palabras y las cosas* toma el segundo camino, que combina el sistema de positividades con la discontinuidad y la arqueología.

Esta oposición entre los efectos de superficie y el nivel arqueológico marcará los pasajes célebres del libro. Por ejemplo, aquel en donde Foucault resta importancia a la designación de *racionalista*, tradicionalmente aplicada a la época clásica: “del saber clásico, nos parece, en efecto, que conocemos todo si comprendemos que es racionalista, que atribuye, después de Galileo y Descartes, un privilegio absoluto a la Mecánica [...]. Pero reconocer el pensamiento clásico solamente a la vista de tales signos, es desconocer la *disposición fundamental*” (*Las palabras y las cosas*, 295, el énfasis es nuestro). Vemos aquí una bipartición en funcionamiento, que separa la superficie de una dimensión profunda, determinante con relación a lo que parece.

¿Cómo comprender esta demarcación que atraviesa toda la concepción histórico-filosófica del libro? Este interrogante se deja descomponer en otros tres más precisos. Primero, ¿cómo se determina la capa epistemológica que la arqueología toma por objeto? Luego, ¿cómo la mirada arqueológica logra descubrir diferentes estratos y medir sus importancias relativas? Finalmente, ¿qué conexión se establece entre el fondo epistemológico y la superficie epistemológica?

## § 1 – La ambigüedad de la arqueología duplicada por la equivocidad de la disposición

La arqueología de las ciencias humanas no se lanza de entrada cuesta abajo. Al contrario, después de llamar la atención sobre los efectos de superficie como para reducir su importancia, Foucault añade que la arqueología se dirige “al espacio general del saber, a sus configuraciones y al modo de ser de las cosas que allí aparecen” (*Las palabras y las cosas*, 8). Para nuestra sorpresa, la investigación debe tomar también el camino que lleva a la superficie, puesto que es aquí cuestión no solamente de comprender el dominio como *espacio general*, o sin división previa en su interior, sino también de apuntar a su *configuración*, o a su forma exterior. Además, al percibir el saber como espacio de aparición (“las cosas [...] allí aparecen”) se trata de delimitar el *cómo* de lo que emerge y no una esencia cualquiera de las cosas, independiente de su aparición. Toda confusión con una búsqueda de la interioridad pura o de lo oculto del saber de esta manera se disipa.

Y eso no es todo. En las páginas capitales, *Las palabras y las cosas* vuelve sobre la transición entre dos épocas. Leemos: “Los últimos años del siglo XVIII se ven rotos por una discontinuidad simétrica de la que había irrumpido, al principio del XVII, en el pensamiento del Renacimiento [...] Para una arqueología del saber, esta apertura profunda en la capa de las continuidades, si bien debe ser analizada, y debe serlo minuciosamente, no puede ser “explicada”, ni aún recogida en una palabra única. Es un acontecimiento radical que se reparte por toda la superficie visible del saber y cuyos signos, sacudidas y efectos pueden seguirse paso a paso. Sólo el pensamiento recobrándose a sí mismo en la raíz de su historia podría fundar, sin ninguna duda, lo que ha sido en sí misma la verdad solitaria de este acontecimiento” (*Las palabras y las cosas*, 213).

Estas palabras parecen retomar la idea de la dos vías para comprender el saber y sus transformaciones. Sin embargo, no son exactamente las mismas de la referencia anterior. Una de ellas se dirigía simplemente a la superficie, ignorando que por debajo de ella existía otra dimensión que la justificaba; esta vía desconocía un plano que solamente discernía la arqueología. De ahí en adelante, nos encontramos frente a otra comparación, no entre la arqueología y la vía de la inmediatez, sino entre la arqueología y una tercera vía, que así como la arqueología, supone la existencia de dos niveles. Si el camino foucaultiano comienza diferenciándose de una mirada inocente sobre la superficie, ahora toma posición con relación a un camino que conduciría a una raíz de la historia del pensamiento.

Volvamos a leer con atención las últimas líneas del texto. Habrá quizás que comprender la continuidad de la historia del saber, una vía que se caracterizaría por tres atributos: representaría la recuperación del pensamiento por sí mismo, alcanzaría un verdad íntima, y este logro sería perfecto puesto que no dejaría ninguna duda. Pero Foucault añade inmediatamente: “La arqueología debe recorrer el acontecimiento

según su disposición manifiesta” (*Las palabras y las cosas*, 213). Vemos bien que esta elección no cambia en nada la profundidad de la discontinuidad, ni cambia en nada el hecho de que algo radical tenga lugar en el ser del saber. No obstante, esta elección señala una divergencia entre el movimiento arqueológico y aquel que pretendería alcanzar la verdad íntima y certera. Así, nunca encontraremos en Foucault la idea de una recuperación de la esencia del pensamiento por el pensamiento mismo. Al contrario, la verdad posible solo resulta de un trabajo de reconstitución en donde el saber aparece sorprendido por discontinuidades e inestabilidades. Por una parte, esta reconstitución se opone a la explicación que identifica las causas constantes de un fenómeno: Foucault descarta esta solución declarando que la “apertura profunda de la capa de continuidades [...] no puede “explicarse””. Ahora bien, ¿cómo la constancia de las causas podría encontrarse, si la misma raíz del saber es inconstante? Por otra parte, la reconstitución arqueológica se opone al hecho de remitir la mutación “a una palabra única”, que llevaría lo múltiple a la unidad, independiente ésta e idéntica a sí misma. Ahora bien, ¿dónde encontrará esta unidad su lugar desde el momento en que el saber es profundamente discontinuo?

Tratemos de resumir lo anterior. *Las palabras y las cosas* vehicula tres apreciaciones diferentes tanto del ser del saber como del método para comprender la historia. En un primer momento el libro detecta dos niveles de análisis. Un nivel es el de las ideas y de los temas en los que hay ciencia, nivel que hace creer en una cuasi-continuidad histórica; es el plano de la apariencia inmediata. El otro nivel es el de los sistemas de las positivities, que deja ver los cambios masivos en el ser del saber. La arqueología se interesa en este nivel, cuya comprensión implica alejarse de los elementos epistemológicos inmediatamente accesibles, y prestar atención a un plano radical.

En un segundo momento, Foucault hace referencia al saber como un todo, sin diferenciar niveles, tratándolo como un “espacio general”. Al dirigirse al conjunto de este espacio indiferenciado, la arqueología renuncia a la división y a la selección, que parecía haber hecho previamente.

Finalmente, en un tercer momento, el saber vuelve a aparecer dividido entre la visibilidad y la radicalidad. Esta se manifiesta en el plano de lo visible, en donde propaga sus efectos. Según esta concepción, la arqueología no se ocupa de la profundidad directamente sino indirectamente, tomando por objeto sus efectos que se han vuelto visibles. Pero, ¿no se condena así a examinar las mismas huellas superficiales que al comienzo consideraba engañosas, puesto que inducían al error sobre la continuidad o la discontinuidad del saber? En lugar de consagrarse a una búsqueda radical, la arqueología toma lo que hace superficie como su única materia para examinar.

Frente a estas tres maneras de considerar la tarea arqueológica, nos vemos obligados a constatar, que existe ahí una ambigüedad. Este hecho es mucho más molesto en tanto que la diferencia entre el fondo y la superficie habita las etapas críticas de la obra. A la

pregunta por saber hacia que capa epistemológica se dirige en realidad la arqueología, ha sido hasta el momento imposible encontrar una respuesta unívoca. Aunque una lectura de *Las palabras y las cosas* impone una primera lección, la de la equivocidad de su método de investigación.

Y sin embargo, esto no impedirá a Foucault entablar un discurso sobre el fondo epistemológico. Su punto de anclaje será la noción de *disposición*. La relectura de los pasajes citados revela en ellos dos determinaciones; en momentos diferentes, la disposición aparecerá a veces como *fundamental* (“reconocer el pensamiento clásico solamente a la vista de tales signos, es desconocer la disposición fundamental”), otras veces como *manifiesta* (“en cuanto a la arqueología, esta debe recorrer el acontecimiento según su disposición manifiesta”). Es imperativo añadir allí una tercera posibilidad, cuando al hablar del marxismo, Foucault explica que este “se ha alojado sin dificultad [...] en el interior de una disposición *epistemológica* que lo recibió favorablemente” (*Las palabras y las cosas*, 256; el énfasis es nuestro). En consecuencia, la disposición reproduce exactamente las tres vías posibles para la arqueología: cuando esta apunta al fondo del saber, adquiere una disposición fundamental; cuando es el espacio general del saber el que es tenido en consideración, la disposición es epistemológica; y cuando es la superficie la que viene al primer plano, la disposición es manifiesta. De manera tal que redobla, punto por punto, la oscuridad del método que supuestamente daría cuenta de la bipartición. El malestar se agudiza aún más puesto que la disposición es una noción capital en el desarrollo de la obra. Ahora bien, a falta de ser teorizada rigurosamente, será objeto de un discurso, veamos cómo.

## § 2 – La experiencia del orden como resultado del primer desplazamiento metodológico

Desde la introducción, *Las palabras y las cosas* considera la superficie y el fondo del saber como capas *de la cultura*, e incluso de “toda cultura” (*Las palabras y las cosas*, 4). La cultura está atravesada por los movimientos que ella misma realiza, en la medida en que abre la brecha que separa los diferentes planos. Para teorizar a partir de la cultura, la arqueología se compromete en un análisis minucioso; he aquí su punto de partida: “Los códigos fundamentales de una cultura –los que rigen su lenguaje, sus esquemas perceptivos, sus cambios, sus técnicas, sus valores, la jerarquía de sus prácticas– fijan de antemano para cada hombre los órdenes empíricos con los cuales tendrá algo que ver y dentro de los cuales se reconocerá. En el otro extremo del pensamiento, las teorías científicas o las interpretaciones de los filósofos explican por qué existe un orden general, a qué ley general obedece, qué principio puede dar cuenta de él, por qué razón se establece este orden y no aquel otro” (*Las palabras y las cosas*, 5-6).

Qué sea una definición provisional de “cultura” la que nos guíe en la investigación, aquella que Lévi-Strauss retoma de Tylor: la cultura es “ese todo complejo que incluye el conocimiento, la creencia, el arte, la moral, la ley, la costumbre y todos los otros

hábitos y capacidades que el hombre adquiere como miembro de una sociedad”.<sup>4</sup> A partir de ahí, se puede comprender cómo los grupos humanos se distinguen unos de otros gracias a un conjunto de rasgos prácticos e intelectuales que se reproducen en el tiempo y aseguran la continuidad de una sociedad.

La lectura de *Las palabras y las cosas* revela que los códigos fundamentales y el reino teórico hacen aparecer al ser humano bajo dos días opuestos. Los primeros forman el sistema de base que asegura la existencia y la reproducción de una cultura. Puesto que “fijan desde el principio para cada hombre los órdenes empíricos”, los códigos se determinan como plano inmediato y general que se aplica a todos los miembros del grupo. En la medida en que los códigos se comprenden como un conjunto de reglas y de preceptos que se imponen de manera natural al ser humano, este permanece frente a ellos, esencialmente pasivo. Sin embargo, Foucault reserva a los códigos mismos el privilegio de la acción: ellos *fijan* el orden empírico en el cual el hombre *se encontrará*. En esta perspectiva, el individuo se reconoce siempre ya dentro de un marco que él no ha seleccionado y del que ni siquiera ha necesitado ser consciente para que éste se le imponga. El ser humano es visto casi completamente como uno que está siendo formado a partir del exterior.

En contrapartida, el conocimiento reflexivo lo hace aparecer como activo con relación a la cultura. Esta actividad toma las formas de la explicación y de la comprensión, puesto que en tanto que da cuenta del orden de las cosas por medio de teorías y de interpretaciones, se muestra como un agente, y no como un paciente. De ahí, el hombre es considerado desde dos perspectivas: mientras más apegado esté a lo empírico, es menos culturalmente activo; mientras más someta el mundo a su reflexión, es menos culturalmente pasivo. El nivel de los códigos fundamentales y el de las teorías abstractas le procuran niveles de actividad diferentes.

Foucault, hubiese dado pruebas de una mirada bastante ingenua, si se hubiese limitado a establecer tal diferenciación. La idea clásica del objeto pasivo y del sujeto activo, como aquella de la conquista de la actividad y de la autonomía por medio del conocimiento, reaparecen aquí claramente. Lo empírico sigue siendo el asiento de lo particular y de lo contingente, frente al cual, lo teórico se presenta como el campo posible del rebasamiento de sus límites debido a la constitución, aunque sea tendencial, de un saber universal y necesario. Ahora bien, esta retoma de concepciones antiguas es solamente el primer paso para retirarles su importancia. Foucault no dialectiza las relaciones entre los dos estratos, esto lo empujaría hacia un pensamiento del sujeto-objeto y de la actividad-pasividad, sino que adopta otra estrategia, a través de la cual la bipartición cambia de naturaleza sin por esto deshacerse. Esta estrategia avanza por etapas.

Primeramente, se trata de llamar la atención sobre otro nivel de la cultura, diferenciado de los códigos fundamentales y de las teorías abstractas: “entre estas dos regiones tan

---

<sup>4</sup> Lévi-Strauss, *Antropología estructural*, trad. Eliseo Verón. Barcelona, Buenos Aires: Ediciones Paidós. p. 368.

distantes, escribe, reina un dominio que, debido a su papel de intermediario, no es menos fundamental: es más confuso, más oscuro y, sin duda, menos fácil de analizar. Es ahí donde una cultura, librándose insensiblemente de los órdenes empíricos que le prescriben sus códigos primarios, instaura una primera distancia con relación a ellos, les hace perder su transparencia inicial, cesa de dejarse atravesar pasivamente por ellos, se desprende de sus poderes inmediatos e invisibles, se libera lo suficiente para darse cuenta que estos órdenes no son, quizás, los únicos posibles ni los mejores; de tal suerte que se encuentra ante el hecho en bruto de que hay, por debajo de esos órdenes espontáneos, cosas que en sí mismas son ordenables, que pertenecen a cierto orden mudo, en suma que *hay orden*” (*Las palabras y las cosas*, 6).

El agente de todo este movimiento, la cultura, se distancia, se instaura, se desprende, se libera. Realiza estas operaciones en el interior de ella misma: comienza por distanciarse de su posición “natural” impuesta por su sistema primario, y se libera así de las cuadrículas de lo empírico. Esta liberación es una separación de la inmediatez, es un devenir-activo o autónomo, contra la posición inicial de pasividad: la cultura “deja de dejarse atravesar pasivamente”. De repente, la cultura adquiere una significación diferenciada de aquella salida de la antropología: no representa ya el conjunto de los dos niveles precedentes, sino que viene a designar más bien el plano superior, menos fundamental, más teórico o explicativo. Claro que lo que se aleja poco a poco de los códigos empíricos no es el conjunto de la cultura, sino el reino del saber científico y filosófico. De manera que se dota la cultura de una movilidad endógena, y de fuerzas que a veces se combinan y otras veces se repelen. He ahí una verdadera dinámica de la cultura.

La etapa siguiente consiste en llevar la ambigüedad hasta el lugar que ocupa, en la partición del todo, el tercer nivel que acaba de liberarse. Este lugar no es para nada evidente. Es un intermediario, puesto que establece la relación entre los otros dos. No obstante, dado que se encuentra por debajo de lo inmediato, “no es menos fundamental”. ¿Cómo interpretar esta ambivalencia entre el medio camino y el fondo? Para la cultura, considerada en su viaje interior, el tercer plano no es un punto de partida, sino un punto de llegada: es por medio de su propia movilidad que lo descubre, o mejor aún, que lo sospecha, puesto que se presenta primero como un reino “más confuso, más oscuro, menos fácil sin duda, a analizar”. Quizás esta ambigüedad se deriva del hecho de tener que ver con un paso intermedio en la estrategia de la argumentación, y de que luego de alcanzar un último peldaño, la situación se aclarará. Antes de que eso suceda, este segundo paso asigna ya un nuevo lugar a los códigos culturales: estos que, al comienzo eran fundamentales, ahora no son más que *espontáneos*, por debajo de ellos “*hay orden*”.

Solo después de esta inversión, se puede finalmente franquear el último paso. He aquí de qué manera: “tanto, que esta región “media”, en la medida en que manifiesta los modos de ser del orden, puede considerarse como la más fundamental: anterior a las palabras, a las percepciones y a los gestos que, según se dice, la traducen con mayor o

menor exactitud o felicidad (por ello, esta experiencia del orden, en su ser macizo y primero, desempeña siempre un papel crítico); más sólida, más arcaica, menos dudosa, siempre más “verdadera” que las teorías que intentan darle una forma explícita, una aplicación exhaustiva o un fundamento filosófico. Así, existe en toda cultura, entre el uso de lo que pudiéramos llamar los códigos ordenadores y las reflexiones sobre orden, una experiencia desnuda del orden y sin modos de ser” (*Las palabras y las cosas*, 6).

La ambivalencia entre el medio camino y el fondo se aclara: no era más que una primera impresión. Pero este cambio final, al término del cual lo que aparentemente era lo más incomprensible llega a ocupar el lugar de fondo, tiene una contrapartida: las otras dos capas suben a la superficie. Los códigos fundamentales (convertidos en “órdenes espontáneos”) y “las teorías generales del ordenamiento de las cosas” (*Las palabras y las cosas*, 6), se apoyan desde ahora sobre un mismo cimiento.

En resumen, y contrariamente a lo que pudimos haber creído, el fondo y la superficie del saber no son los códigos fundamentales y el reino teórico, respectivamente. De hecho, estos pertenecen todos dos a la capa superficial, la base está ocupada por la región que apareció en un principio como “media”. En otras palabras, el saber solo logra constituirse definitivamente por medio de dos planos, luego de un proceso en el curso del cual aparecía dividido en tres planes.

Esta es la respuesta a la pregunta sobre el origen conceptual de la bipartición epistemológica. Esta última resulta de un cambio de perspectiva o de lo que Foucault designará más tarde como un “desplazamiento teórico” (*El uso de los placeres*, 12). Este procede por la introducción de un plano intermedio entre las dos capas reconocidas comúnmente como constitutivas de la cultura. Este plano logra finalmente, ocupar el lugar fundamental, los otros dos son enviados a la superficie y, por esto, a una forma de dependencia con relación al primero. Queda por saber si un cambio del mismo género tendrá lugar en el poder y en la ética.

### § 3 – La disposición, principio epistemológico de puesta en orden.

El orden del saber no es una cosa en medio de otras. Es más bien aquello que permite que toda cosa aparezca en sus relaciones coherentes. Por esto, Foucault la llama la mesa, el espacio de distribución o incluso el suelo epistemológico (*Las palabras y las cosas*, 4-5). No obstante, este suelo no sirve de apoyo de manera pasiva. Al contrario “entrega el orden en su ser mismo” (*Las palabras y las cosas*, 6). El modo de ser de las positivities, las relaciones entre ellas, su historia e incluso el simple hecho de su existencia dependen de ese gesto que *entrega* el orden. Por lo tanto los textos de ciencias siguen permaneciendo bajo la dependencia de aquello que los hace posibles.

Comprendemos entonces la importancia de la palabra *disposición*, como en ese pasaje de *Las palabras y las cosas*: “Los hombres de los siglos XVII y XVIII no pensaban la riqueza, la naturaleza o las lenguas con lo que les habían dejado las épocas precedentes y

siguiendo la línea de lo que pronto se descubriría; las piensan a partir de una disposición general que no sólo les prescribe los conceptos y los métodos, sino que, más fundamentalmente aún, definen cierto modo de ser para la lengua, los individuos de la naturaleza, los objetos de la necesidad y del deseo; tal modo de ser es el de la representación. Desde entonces aparece todo un suelo común en el que la historia de la ciencia figura como un efecto de superficie” (*Las palabras y las cosas*, 206). El conocimiento de los objetos, aun más exactamente su constitución como objetos para un conocimiento, supone la disposición que les precede y de la que dependen. Por esto, los mismos nombres pueden servir para designar, en momentos distintos y en sistemas epistemológicos diferenciados “seres radicalmente diferentes” (*Las palabras y las cosas*, 213). Por ejemplo, la arqueología muestra como el nombre *trabajo* no designa el mismo objeto de conocimiento positivo o el mismo conjunto conceptual y relacional, en la época clásica y en la modernidad (*Las palabras y las cosas*, 217-222). Aún más, se ocupa de comprender aquello que le permite instaurar esa diferencia: el trabajo clásico y el trabajo moderno resultan de dos disposiciones diferenciadas. En una palabra, el modo de ser de los objetos del conocimiento no reside ni en la estructura del sujeto ni en los métodos que se ponen en funcionamiento para comprenderlos, sino en el ordenamiento de la disposición de saber que le sirve de base.

Además, la disposición es condición de posibilidad de los objetos, pero además, del sujeto y de los métodos y conceptos empleados. En el esquema arqueológico, ni el sujeto ni el objeto tienen la primacía. Tan fundamentales son las condiciones extrínsecas para el uno como para el otro, y hacen posible su existencia y sus relaciones. Conocer es una actividad que depende siempre de algo más que de la facultad del sujeto o de una determinación del objeto. El sujeto, el objeto y los vínculos entre ellos solo existen en un plano secundario, superficial, derivado de la base que permite su encuentro, e incluso su definición en este encuentro. El plano disposicional precede todo aquello que puede existir concretamente en el campo del saber, y por esto Foucault lo llama un *a priori*.

Ahora bien, esta preeminencia tiene el doble sentido de una apertura y de un cierre. En el pasaje citado, es evidente que se trata de una apertura: el ser humano no podría pensar a partir de una disposición general si esta no *diera que pensar*, si no le procurara al conocimiento un dominio de objetos susceptibles de ser puestos en orden. Conviene comprender esta apertura en todo su poder dado que no condiciona únicamente las respuestas de saber, sino igualmente las preguntas, o el hecho de que algo plantee un problema. A propósito de ciertas preguntas sobre el lenguaje planteadas por Nietzsche y Mallarmé, Foucault escribe: “sabemos de dónde provienen estas preguntas. Se hicieron posibles por el hecho de que a principios del siglo XIX, habiéndose separado la ley del discurso de la representación, el ser del lenguaje se encontró como fragmentado” (*Las palabras y las cosas*, 298). Un nuevo cuestionamiento se plantea a partir de la metamorfosis de la disposición de la que depende. Tanto los problemas, como las soluciones, las formas teóricas que los sistematizan como la historia de sus formas en tanto que historia de las ciencias, pertenecen todos a la superficie

epistemológica. Son efectos y nada más, efectos que manifiestan la instancia de donación.

Pero la anterioridad de la disposición debe también ser interpretada como un cierre. En el momento en que la apertura se comprende como prescripción, no puede sorprendernos que todo no pueda prescribirse al mismo tiempo. Lo que autoriza una disposición en una época es diferente de lo que pueda autorizar en otro momento. Por esa misma razón, una nueva disposición excluirá los conocimientos que, antes de ella, parecían comprobados y sólidos. La muerte de la gramática general, de la historia natural y del análisis de las riquezas en el umbral del siglo XIX es un ejemplo valorado por Foucault para ilustrar el cierre implicado por el fondo.

Apertura y cierre son entonces correlativas: si, de un lado, todo lo que se piensa en una era epistemológica solo puede serlo a partir de un ordenamiento de fondo, de otro lado, habrá cosas que no podrán ser pensadas ni sabidas porque la disposición no las soportará. La disposición es a la vez una apertura a la producción de conocimiento, de sentido y de verdad, y un cierre a las posibilidades que no concuerdan con ella.

A esto se añade que las determinaciones superficiales se derivan de manera *necesaria* del orden fundamental. Foucault lo afirma explícitamente y lleva hasta el límite el carácter “impositivo” de la disposición: “En el nivel de una historia de las opiniones, todo esto parecía ser, sin duda alguna, una maraña de influencias en la que sería necesario destacar la parte individual que corresponde a Hobbes, Berkeley, Leibniz, Condillac y los Ideólogos. Pero si interrogamos al pensamiento clásico en el nivel de lo que arqueológicamente lo ha hecho posible, percibiremos que la disociación del signo y de la semejanza a principios del siglo XVII ha hecho surgir esas figuras nuevas que son la probabilidad, el análisis, la combinatoria, el sistema y la lengua universal, no como temas sucesivos que se engendren o se expulsen unos a otros, sino como una red única de necesidades. Es esto lo que ha hecho posible esas individualidades que llamamos Hobbes, Berkeley, Hume o Condillac” (*Las palabras y las cosas*, 69).

En este pasaje, las teorías a las que están asociados esos nombres permanecen ineluctablemente bajo la dependencia del orden del saber, del hecho que encuentran en él su origen. Pero en el momento en que este origen se devela como “una red única de necesidades” –un conjunto de líneas que a la vez se entrecruzan, ocupan todo el espacio de la producción de conocimiento e imponen a cada determinación particular su modo de ser–, entonces no hay más dudas de que el fondo del saber no es un origen puro, sino que es la base que permanece y a la cual las “individualidades”, por grandes o excepcionales que parezcan, deben de todas formas ser reconducidas. En resumen, lo que la condición de posibilidad entrega a la existencia, lo entrega de una manera *profundamente* necesaria.

Veamos esta relación en el sentido inverso, todo lo que pueda aparecer concordará con las líneas de la disposición. En tanto que cierre, esta es una exclusión de efectividades.

Por lo tanto, Foucault nunca dice que los conocimientos del pasado aceptados como verdaderos fuesen finalmente errores o ilusiones. Tampoco comprende los meandros de una teoría como los límites que su autor *no supo* sobrepasar. De hecho, conocimientos y teorías solo pueden ser lo que son, puesto que su dependencia en relación con aquello que los hace posible pone de golpe fuera de funcionamiento otras eventualidades futuras.

Dicho esto, surge un nuevo problema, que es el del “camino de regreso” que lleva de la superficie al reino de las condiciones de posibilidad. Si de lo fundamental a lo manifiesto hay donación, es posible que en el sentido contrario el camino se encuentre bloqueado. Un ejemplo para determinar precisamente esta dificultad: en un párrafo célebre, Foucault escribe: “En el nivel profundo del saber occidental, el marxismo no ha introducido ningún corte real; se aloja sin dificultad, como una figura plena, tranquila, cómoda y ¡a fe mía! Satisfactoria por un tiempo (el suyo), en el interior de una disposición epistemológica que la acogió favorablemente (dado que es justo la que le dio lugar) y que no tenía a su vez el propósito de dar molestias ni, sobre todo, el poder de alterar en lo más mínimo ya que reposaba enteramente sobre ella. El marxismo se encuentra en el pensamiento del siglo XIX como pez en el agua, es decir, que en cualquier otra parte deja de respirar. Si se opone a las teorías “burguesas” de la economía y si en esta oposición proyecta contra ellas un viraje radical de la Historia, este conflicto y este proyecto tienen como condición de posibilidad no la retoma de toda la Historia, sino un acontecimiento que cualquier arqueología puede situar con precisión y que prescribe simultáneamente, sobre el mismo modo, la economía burguesa y la economía revolucionaria del siglo XIX. Sus debates han producido algunas olas y han dibujado ondas en la superficie: son sólo tempestades en un vaso de agua” (*Las palabras y las cosas*, 256-257).

De nuevo constatamos, que una teoría tiene por base una disposición que la precede y que la hace posible. Sorprende ahora en qué medida Foucault imagina realmente su obra como un anti-marxismo *radical*, que no se opone a este último en un plano superficial, como lo hacía la economía “burguesa”. Estrictamente hablando, en el momento en el que se sitúa en un nivel distinto de aquel del marxismo, *no se opone ya a él*. Y es precisamente sobre esta relación que Foucault se impone dos tareas. Primero, “situar con precisión” las condiciones de posibilidad del marxismo con el fin de asignarlo a un orden que Marx conocía mal, pero que es el único que lo hace posible. Segundo, atacar el marxismo desde la base, reconduciéndolo hasta los límites de un orden al borde de la ruina: el fin de esta *episteme* es también el fin del tiempo durante el cual el marxismo pudo vivir. Su longevidad termina con la disposición que lo vio nacer.<sup>5</sup>

Y eso no es todo. En este pasaje, nos damos cuenta que el marxismo ignora la

---

<sup>5</sup> Es la respuesta a Althusser, que presentaba la obra de Marx como una ruptura epistemológica radical en el campo de la economía y en la “historia de lo Teórico”. Althusser et al., *Para leer el Capital*, trad. Martha Harnecker, 1969, p. 319.

existencia de un nivel arqueológico. *A fortiori*, no puede aspirar a tocarlo. Pero, aún, si tuviera la ambición, no tendría los medios para hacerlo, puesto que está fijo, por la forma, por este nivel que él desconoce. En ese sentido, y al contrario del movimiento de apertura completa que parte de la raíz y va hasta la superficie, el descenso a las profundidades es para él imposible.

Todo esto se deja resumir en la idea que la disposición acoge una teoría favorablemente *puesto* que le deja lugar. Sobre este fenómeno que tiene lugar “al interior de una disposición epistemológica” se aprenden dos cosas, que finalmente son la misma, vista desde dos perspectivas opuestas. De un lado, hay una aceptación generosa de un elemento nuevo por medio de un espacio ordenado que ya está ahí. De otro lado, la hospitalidad de la disposición está marcada por el hecho de que es ella, por su ordenamiento, la que le permite a este nuevo cuerpo ver el día. En los dos casos, la primacía del fondo sobre la teoría es innegable. De tal suerte que estamos obligados a aceptar que la misma actualidad de una teoría depende irremediabilmente de algo que la precede, que ella desconoce y que no podrá alterar.

Si tomamos el caso del marxismo como paradigma, se derivará del análisis arqueológico que cualquier teoría (marxista u otra) que pretenda sacudir la disposición del saber estará haciendo un trabajo en vano. Con mayor razón, no logrará instaurar un orden epistemológico nuevo. No obstante, al escribir esto, nos vemos confrontados con un orden del saber que es inviolable. En efecto, si una teoría es acogida por una disposición que al mismo tiempo le abre la vía y la ordena, si, por esto mismo, esta teoría es incapaz de modificar el orden existente “así fuese una pulgada”, entonces la disposición aparece como intangible. Existe una sospecha, según la cual, esta disposición no es susceptible, en su dimensión radical, de ser transformada por medio de una acción exógena, y nos preguntamos incluso bajo qué condiciones se dejará tocar a partir de la superficie, por ejemplo, con el fin de ser *conocida*. Pues los caracteres que hemos vislumbrado hasta el presente, es decir la conjunción del cierre con la inviolabilidad, nos coloca frente a un ordenamiento primitivo que es *irresistible*.

En lo que se refiere a la cuestión de saber qué relación existe entre los dos niveles epistemológicos, hemos llegado a una respuesta doble. Por una parte, el fondo hace posible la superficie según el modo de la necesidad formal, en la medida en que todas las determinaciones epistemológicas dependen formalmente de un marco general que las precede, o de un *a priori* que hace posible ciertas formaciones y teorías, y elimina otras. Es esto lo que resumen los conceptos de apertura y de cierre. Por otra parte, el acceso al fondo no se encuentra inmediatamente abierto al pensamiento y, de hecho, muchas teorías no logran de ninguna manera acceder. En realidad, solo la arqueología parece susceptible de colmar esta laguna. Y precisamente por esto su posibilidad plantea un problema. ¿Qué tipo de método tiene la arqueología que escapa al cierre del fondo, y esto por dos vías; haciendo ese fondo visible, y pretendiendo limitar su duración y su validez? Regresaremos a esta problemática que es crucial.

\*

La arqueología de las ciencias humanas comprende el saber bajo el esquema de la bipartición. Distingue un fondo y una superficie epistemológicas e independientemente de cierta ambigüedad inicial, termina por interesarse en el primero, en detrimento de la segunda. Este plano preponderante se determina como disposición, ordenamiento que durante una época determinada hace posible y soporta las relaciones entre los conceptos, los objetos y los métodos de las ciencias.

Pero la bipartición arqueológica no es inmediata. Supone el desplazamiento a partir de otro seccionamiento entre los códigos fundamentales de la cultura y las teorías explicativas abstractas. Entre ellos emerge un tercer plano, que se presenta al comienzo como intermediario, para ser finalmente considerado como fundamental. Este plano es el de un orden que no es solamente independiente de los polos que pondrá en contacto, sino que además asigna a estos polos sus modos de existencia.

Establecida esta partición, y habiendo hecho visible el camino para alcanzarla, podemos comprender los dos sentidos mayores de la preeminencia del fondo sobre la superficie. De un lado, ella significa una apertura de posibilidades, puesto que da a conocer los seres que serán los objetos de la ciencia. De otro lado, tiene el sentido de un cierre, en la medida en que rechaza toda teoría que no concuerde con ella.

Sin embargo, la oposición entre el marxismo y la arqueología revela otro aspecto de esta correlación. Aquél ignora su estatuto de teoría hecha posible por la apertura de la disposición fundamental, también ignora, en consecuencia, que el camino para transformar esta última no le está permitido. Al contrario, la arqueología, como revela este plano radical, puede lanzarse contra la palabra del desorden heterotópico. Para ella, el camino de regreso al fondo parece doblemente abierto, como conocimiento y como crítica. Estos temas son tratados una década más tarde, en los libros sobre el poder-saber.

**Referencias:**

*Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión.* Traducción de Aurelio Garzón del Camino. México, Buenos Aires: siglo XXI, 2003.

*Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas.* Traducción de Elsa Cecilia Frost. México, Buenos Aires: Siglo XXI, 2005.

*Historia de la sexualidad 1. La Voluntad de saber.* Traducción de Ulises Guiñazú. México, Buenos Aires: siglo XXI, 2007.

*Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres.* Traducción de Martí Soler México, Buenos Aires: Biblioteca Nueva, 2012.