

La arqueología del saber como metodología de investigación¹

Esteban Kreimerman²

Introducción

En un afán periodizador, “arqueológica” ha sido llamada a veces una supuesta “primera etapa” de la obra de Michel Foucault, a la que pertenecerían textos como *Las palabras y las cosas* o *El nacimiento de la clínica*, libros que por otra parte dicen “Arqueología” en la propia tapa. La realización y al mismo tiempo la finalización del período arqueológico estaría dada precisamente por la publicación de *La arqueología del saber*. A esta etapa le habría seguido una “genealógica” y luego otra “tecnológica”, pero poco se sabe de la suerte de aquella arqueología que en un principio Foucault reivindicó como su método propio. Claro está que ella de ninguna manera desaparece: es mencionada en textos tan genealógicos como *Defender la sociedad* o *La voluntad de saber*.

Ahora bien, pese a la importancia que supo tener la arqueología en la obra de Foucault, ¿qué le sucede a uno cuando decide utilizarla como método e investigar algo arqueológicamente? Pues bien, sucede que se encuentra en una vasta desolación, un sinuoso y oscuro camino que debe recorrer casi sin virgilio que lo guíen. Quien recurre a la *Arqueología del saber* confiando en que allí encontrará un mapa se lleva pronto un amargo desengaño: el libro crea más problemas que los que resuelve. Problemas sin duda productivos que son, claro está, la base de la arqueología, pero que deben ser trabajados y profundizados para poder convertirse en una metodología operativa. Por fuera de la *Arqueología del saber* el desarrollo es casi nulo: en mi propia búsqueda no pude encontrar ningún texto que me fuera de utilidad a la hora de comprender la arqueología como metodología.

Esa fue la situación con que me encontré cuando decidí llevar a cabo una investigación arqueológica centrada en los avatares de un cierto objeto discursivo, el *joven que no estudia ni trabaja*, en los discursos políticos y académicos en Uruguay. Debido a esa orfandad metodológica esa investigación no pudo seguir con facilidad el esquema habitual de marco teórico-metodología-empíria. Fue necesaria una intensa labor de investigación teórica y metodológica para desarrollar la arqueología al punto en que fuera factible utilizarla como un marco. Como en cualquier investigación, ese trabajo teórico-metodológico no pudo sino estar muy vinculado a la investigación empírica más propiamente dicha. Son los resultados del trabajo teórico y metodológico lo que presento en esta ponencia.

Dos preguntas estructuran esta ponencia: primero, qué es una arqueología; segundo, cómo se hace una arqueología. Por supuesto que una no es sino el reverso de la otra: una arqueología no es sino el producto del proceso que hace una arqueología. Esta unión de dos preguntas en una, que puede parecer o bien trivial o bien absurdo, permite en realidad introducir el otro meollo de la investigación: esta no es sólo una ponencia sobre la arqueología como metodología, sino también (e inevitablemente) una ponencia sobre las implicancias epistemológicas de la arqueología, la ontología en que se sostiene, las relaciones que establece entre los discursos, su proximidad o distancia con las epistemologías más frecuentes en las ciencias sociales.

Para responder esas dos preguntas que son una presente a la arqueología del saber en sus tres

1 Esta ponencia surge de la investigación “Arqueología del NINI en el Uruguay”

2 Investigador del Espacio Interdisciplinario de la Universidad de la República, Uruguay.
ekreimerman@gmail.com

aspectos (que no son sino facetas de lo mismo): la arqueología como análisis del discurso, la arqueología como análisis de documentos, y la arqueología como análisis histórico.

La arqueología como análisis del discurso

Supongamos una investigación social genérica, una indagatoria en torno a un determinado objeto de estudio bien definido. ¿De qué maneras podría proceder una hipotética investigación centrada en este objeto? Podemos resumir las posibilidades en dos caminos. Por un lado podemos discutir el objeto, construirlo, refinar el concepto, hacerlo pasar a través del tamiz de distintas teorías, construir un marco teórico más o menos elaborado del cual podamos deducir hipótesis, seleccionar variables, diseñar una estrategia de abordaje. Es decir, podemos trabajar *teóricamente*. La alternativa es proceder *empíricamente*. En este caso nos acercaremos al objeto, lo observaremos, lo estudiaremos. Dependiendo de nuestra elección entre un abordaje cualitativo o cuantitativo, podremos contarlo, estudiar distintas variables en él, medir relaciones entre variables dependientes e independientes, o bien hablar con él, entrevistarlo, hacerlo discutir.

Por supuesto que estos dos caminos no son alternativas mutuamente excluyentes. Más bien todo lo contrario: toda investigación incluye ambas tareas, necesita un marco teórico que permita construir mejor al objeto y diseñar una metodología apropiada para abordarlo, y que dé una guía para analizar los datos empíricos que surjan de ese trabajo. Como plantea Ruth Sautu, “En todas las disciplinas científicas es crucial el vínculo entre el plano abstracto de las teorías y el plano empírico de la observación y medición” (Sautu, 2005, 86). Esos dos caminos conducen precisamente a reforzar ese vínculo. El modelo básico de una investigación social es presentado por la propia Sautu a través de un esquema (Sautu, 2005, 26). La tarea es, entonces, facilitar el ida y vuelta entre el mundo teórico y el mundo empírico. Pues bien, nada de esto es lo que hace la arqueología del saber.

Siempre es antipático comenzar por una definición negativa, pero en este caso resulta bastante útil. La descripción anterior es suficientemente amplia como para incluir prácticamente cualquier tipo de investigación social, y en buena medida también es capaz de incluir a la arqueología del saber. La diferencia clave, lo que obliga a diferenciarla, es precisamente la relación de la arqueología con esa distinción: teoría/empíria. ¿Qué tiene la arqueología que decir de ella? Por ahora, digamos sencillamente que no le interesa. La tarea específica de la arqueología se diferencia tanto de la búsqueda de un “más allá” empírico (el objeto, el individuo, las cosas) como del “más acá” teórico (las ideas, los sujetos, las teorías). Pero ¿más allá y más acá de *qué*? Del discurso.

¿Qué es ese *discurso*? ¿Es, sin más, sinónimo de *lenguaje*? ¿Debemos diferenciarlo de un *no-discurso*? Es tentador aquí ofrecer una definición, pero nos topamos con un problema insalvable: si este texto sobre arqueologías pretende ser, a su vez, arqueológico, debe abstenerse al máximo de ofrecer definiciones *universales, terminantes, acabadas*, verdaderas para todo tiempo y lugar. ¿Por qué es esto? Porque la arqueología del saber es “una historia de las condiciones históricas de posibilidad del saber” (Castro, 2004, 38). Parece paradójico que dé una definición apenas una línea después de decir que no deben darse definiciones, pero esa paradoja desaparece si se mira con atención: lo que esta última definición viene a decir es, en realidad, que no hay definición posible, ya que en tanto el saber es un fenómeno histórico, toda definición, incluyendo a esta, es también histórica y no universal.

A diferencia del lenguaje, objeto sublime para el Renacimiento, que no era capaz de hablar de más que de sí mismo (Foucault, 1966), desde la época clásica se entiende que el discurso es aquello que representa alguna otra cosa que sólo puede aparecer a través de él. Es precisamente este el sentido del que Foucault pretende diferenciarse. Propone considerar al discurso no como la representación de alguna otra cosa, sino como “series homogéneas y discontinuas” de acontecimientos (Foucault, 1970, 36). Lo que esto significa es que no se trata de interrogar al discurso para descubrir que es eso que se esconde detrás de él, como un origen siempre mancillado pero al mismo tiempo siempre presente para ser descubierto una y otra vez (Foucault, 1980). En lugar de esa búsqueda del origen, Foucault propone buscar la

“procedencia” (“disociar al Yo y hacer pulular, en los lugares y plazas de su síntesis vacía, mil sucesos perdidos hasta ahora”) (Foucault, 1980: 12) y la “emergencia” (“la entrada en escena de las fuerzas”) (Foucault, 1980: 16), cosas que existen en el orden, precisamente, de las series homogéneas y discontinuas.

Lo que esto permite es dar cumplimiento a uno de los principios de la arqueología: “la descripción intrínseca del monumento” (Foucault, 1969a: 17), trabajar el documento desde dentro. Se trata de un tipo de análisis que “transforma los documentos en monumentos” (Foucault, 1969a: 17), los interroga no por lo que dicen de algo que está fuera de sí, sino por lo que son capaces de decir de sí mismo, en lugar de aceptar los monumentos como documentos, es decir como cosas que nos hablan de un pasado que aún sigue vivo en ellos. Se trata, en definitiva, del análisis inmanente del discurso y de los documentos.

Esto debería permitirnos, en un primer momento, diferenciar el análisis arqueológico del análisis de las ideologías. Basta con definir la ideología con Althusser como “una ‘representación’ de la relación imaginaria de los individuos con sus condiciones reales de existencia” (Althusser, 1970, 43) para comprender que no puede tratarse de la misma cosa, ya que, como dije, la arqueología no se ocupa de las representaciones. En todo caso, la representación es ella misma un efecto del discurso. Si quedara alguna duda el propio Althusser propone que la ideología no tiene historia, lo cual no puede ser aceptado por la arqueología y su principio de historizarlo todo (que veremos más adelante).

Sin embargo el problema de lo discursivo se complica ante la presencia de lo no discursivo, que el propio Foucault postula. Por ejemplo, plantea que “El discurso económico, en la época clásica, se definía por una cierta manera constante de relacionar posibilidades de sistematización interiores de un discurso, otros discursos que le son exteriores y todo un campo, no discursivo, de prácticas, de apropiaciones, de intereses y de deseos” (Foucault, arqueología, 114). El problema de la aparición de lo no discursivo es que lo que es puesto seriamente en cuestión es la relevancia de lo discursivo. Rápidamente: si existen una serie de prácticas no discursivas, ¿qué importancia tiene atender a las discursivas? ¿No sería mucho más inteligente ir a observar esas otras prácticas no discursivas? ¿No sería en ellas donde está la verdad? ¿No es una pérdida de tiempo observar con tanto interés las prácticas discursivas? En la charla titulada “Los intelectuales y el poder”, Deleuze parece darle la razón a esta interpretación al decir que “La realidad es lo que pasa efectivamente hoy en una fábrica, en una escuela, en un cuartel, en una prisión, en una comisaría” (Foucault, 1980, 83).

Esta distinción discursivo/no discursivo, sin embargo, es rechazada por Ernesto Laclau, que dice que “Foucault, por ejemplo, que ha mantenido una distinción –incorrecta en nuestra opinión– entre prácticas discursivas y no discursivas, cuando intenta determinar la totalidad relacional que funda la regularidad de las dispersiones de una formación discursiva, sólo puede hacerlo en términos de una práctica discursiva” (Laclau & Mouffe, 1996, 145). No se trata aquí de reeditar el viejo debate entre materialismo e idealismo. Permítaseme citar a Daniel Benzaid y la forma algo brutal en que despacha la cuestión: “Recordar que toda noción teórica es un “constructo” es una banalidad. Hace mucho tiempo que se sabe que el concepto perro no ladra y que las palabras no son las cosas. Pero ¿qué sería una cosa innombrable? Y, sin las cosas ¿las palabras no serían un sinsentido? Para que el concepto perro sea inteligible es necesario que de hecho existan perros reales que ladran y muerden. Es necesario que la palabra tenga una relación con la cosa. Por más “construida” que sea, la “mano invisible del mercado” comete crímenes bien reales. La lucha de clases no existe independientemente de las palabras que la expresan, pero esas palabras suponen una realidad decible.” (Benzaid, 2014, 54). No se trata entonces de analizar las palabras porque importan en tanto palabras, sino precisamente porque en las palabras guardan una relación con las cosas, relación que puede ser conceptualizada como contingente, pero que es siempre-ya existe; se trata de lo que Hegel llamaba *la reversión de lo contingente en necesario*. La arqueología, entonces, estudia

el discurso a sabiendas de que las prácticas no discursivas existen pero que no pueden ser aprehendidas ni conceptualizadas sino a través de una práctica discursiva, y que de hecho la existencia autónoma y separada de unas y otras no es sino una construcción *a posteriori*.

La arqueología como análisis de documentos

La arqueología es, entonces, una forma específica de analizar el discurso. Es también una forma de estudiar los documentos que son su material de investigación. Ya vimos qué es ese discurso analizado. Y aunque el documento parece un objeto más transparente y amigable, debemos hacernos la misma pregunta: ¿qué es un *documento*? La Real Academia Española define “documento” como “Diploma, carta, relación u otro escrito que ilustra acerca de algún hecho, principalmente de los históricos”. En un sentido coloquial “documento” es algo aún más vago que eso, pero en casi cualquier caso se entiende que debe tratarse de algo escrito. Pero en realidad el documento arqueológico no tiene por qué ser eso. A fin de cuentas, *Las palabras y las cosas* comienza con el análisis arqueológico de un cuadro.

“Transformar los documentos en monumentos” no implica una transformación en la naturaleza del documento, y esto es clave: el análisis arqueológico no es un análisis ontológico y no puede aceptar tal cosa como la “naturaleza del documento”. Esa conversión no refiere a ninguna transformación metafísica, sino a la forma en que el documento debe leerse. Resulta entonces que “documento” no es una cosa sino una *práctica*. “Práctica” no es sinónimo de “acto”. “Acto” implica el accionar concreto de un individuo particular, y está sujeto a sus motivaciones, intenciones, creencias, todas las cuales existen “detrás” del acto y deben ser develadas. En la “práctica”, por el contrario, no existe nada por detrás. La cosa se juega en la racionalidad de la práctica, y no en un sujeto previo que la animaría de tal o cual manera. Más bien, es la propia práctica la que produce tal o cual tipo de sujeto – o más bien, de subjetividad.

La misma cosa puede ser un documento y un monumento, dependiendo de la práctica en la que se inscriba. La diferencia fundamental está en que el documento, como plantea la Real Academia, dice de algo que no es él mismo. El documento habla de otras cosas, hechos, personas, eventos, lugares. O más bien, *se le hace hablar*. Con el monumento sucede una cosa muy distinta. La práctica que transforma un documento en monumento es la que lo trabaja desde dentro, que analiza sus propias lógicas inmanentes, sus dinámicas pragmáticas, la forma en que *funcionan*.

¿Pero qué significa esto en términos de metodología de la investigación? Al decir que la arqueología es una forma de análisis documental parecemos estar salvando un problema bastante incómodo: el del material empírico con que debe hacerse la investigación. Planteado de esa manera parece que podemos excluir, por ejemplo, las entrevistas, o la observación participante. Y si entendemos el documento a la manera de la Real Academia, seguramente sea así. Pero la cosa se complica si definimos *documento* como una práctica específica de lectura, ya que si lo que produce un documento es la forma en que se lo lee, ¿por qué no leer como documento una entrevista, o un espacio que podamos observar? Dado que el monumento (que sería, en definitiva, el objeto de la arqueología) no es una cosa sino una práctica, ¿por qué no convertir las entrevistas en monumentos? Podría pensarse en someterlas precisamente a las mismas prácticas que los documentos escritos, y podrían así entrar dentro del análisis arqueológico.

Vale decir que eso no es lo que habitualmente se hace. En la investigación social las entrevistas no son analizadas en forma arqueológica. Más bien, suele recurrirse a ellas en busca de algo que está por detrás de ellas, un campo, una estructura significativa, un conjunto de sentidos. Como plantea Foucault, “Se tiene, en efecto, la costumbre de considerar que los

discursos y su ordenación sistemática no son otra cosa que la fase última, el resultado en última instancia de una elaboración largo tiempo sinuosa en la que están en juego la lengua y el pensamiento, la experiencia empírica y las categorías(...)" (Foucault, 1969a, 125). Hay algo, un conjunto de representaciones, unas ideas, un lenguaje, un círculo social, algo que está por detrás de quien habla, esperando agazapado el momento de ser puesto en palabras, y esas palabras son leídas e interpretadas en busca de eso que está allí detrás.

Eso es precisamente lo que no hace la arqueología. Mientras que el análisis habitual del discurso, tal como lo describe Foucault, es dualista y representacionista, la arqueología es unidimensional y antirrepresentacionista. No busca algo detrás del discurso, la cosa en sí de la cual aquel no es más que la representación; le interesa el propio discurso tal y como ha sido pronunciado. No busca algo que existe y sólo se deja entrever en las apariciones concretas; lo que busca la arqueología existe tan solo en esas apariciones concretas, y nunca más allá: "No se intenta, pues, pasar del texto al pensamiento, de la palabra al silencio, del exterior al interior, de la dispersión espacial al puro recogimiento del instante, de la multiplicidad superficial a la unidad profunda. Se permanece en la dimensión del discurso" (Foucault, 1969a, 127).

Ahora bien, esto puede clarificar un poco el tenor de la arqueología pero aún no resuelve el problema que tenemos entre manos: ¿por qué no leer una entrevista como un documento? En un sentido estricto, no hay razón para responder negativamente a esa pregunta. Supongamos una entrevista ya hecha, publicada en la prensa: es perfectamente razonable analizarla arqueológicamente, de la misma forma en que es posible analizar arqueológicamente una filmación, un edificio o una obra de arte.

Lo que complica el uso arqueológico de la entrevista no es alguna limitación al análisis, sino el contexto de su producción. Para decirlo rápidamente: el problema de la entrevista en particular, entre todas las técnicas de investigación cualitativa, es que el investigador participa en su producción. Pero aquí no debería entenderse que el riesgo es que la objetividad de la investigación se vea contaminada por la subjetividad del investigador. Sin duda la arqueología debe prevenirse ante la irrupción ilegítima de las nociones preconcebidas del investigador, debe observar ese precepto metodológico que Bourdieu llama "vigilancia epistemológica" (Bourdieu, 1975). Pero el problema no es realmente el de la preservación de la objetividad, ya que la arqueología acepta sin discusión que tal objetividad no es posible. La subjetividad del investigador se filtra inevitablemente, de una forma u otra, en la investigación social, y dada esa inevitabilidad, no tiene realmente sentido postular la objetividad como un horizonte deseable, como un principio rector. ¿Por qué apuntar a algo a sabiendas de que no es posible alcanzarlo?

Lo que obliga a excluir a la entrevista del análisis arqueológico no es la irrupción de la subjetividad en el análisis, sino en la propia producción. Ya dije que la arqueología es inmanente, no representacionista. Como veremos, eso significa que no puede darse el lujo de suponer que los discursos que ella analiza hablan de algo más de que de sí mismos. Eso significa que no puede apelarse a una estructura o campo que se expresa a través de discursos concretos, que inevitablemente pervierten la pureza de aquel campo pero las limitaciones de los cuales siempre es posible superar de una forma o de otra. Al no poder suponer la existencia de ninguna estructura detrás del discurso, al estar forzada a concentrarse en el discurso concreto y a su funcionamiento inmanente, es importante para la arqueología que ese documento (monumento) que analiza sea producido en forma "espontánea", orientada hacia la producción de efectos, no mediatizada por las intenciones y las luchas que inevitablemente trae a colación el investigador.

La arqueología como análisis histórico

Sabemos entonces que la arqueología del saber se dedica al análisis del discurso entendido como series homogéneas y discontinuas de símbolos, en oposición al discurso entendido como representación. Sabemos también que para esto estudia documentos, y que la cualidad de *documento* no surge de la naturaleza de la cosa sino de su inscripción en determinada práctica de lectura. Lo que aún no sabemos es *cómo* analizar ese discurso ni *para qué* leer esos documentos. La cuestión que debemos atender ahora, entonces, es cómo funciona el análisis arqueológico.

Plantea Foucault que el análisis tradicional del discurso se basa en determinadas unidades: el libro, el autor, la obra. El problema es que estas unidades resultan arbitrarias, insatisfactorias, poco resistentes a la crítica sistemática. Por ejemplo, el propio Foucault muestra cómo el autor no es más que una convención de lectura de ciertas obras, que deben ser leídas de cierta manera, unificadas por lo que llama *función-autor* (Foucault, 1969b), función que en definitiva fue creada como tecnología policial de control de la circulación de las ideas. Cosas similares pueden decirse de la proposición, unidad fundamental de la lógica, cuya verdad o falsedad depende siempre de su apelación a elementos también discursivos pero presupuestos como no discursivos por el propio enunciado. Es decir, depende de una convención de lectura y no, como ella misma pretende, de la aparición de un dictamen externo definitivo: “Sin embargo, hay que observar que ese conjunto [un campo asociado a la proposición que no puede separarse de ella a pesar de que no estén explicitadas] –actual o virtual– no es del mismo nivel que la proposición o la frase, sino que descansan sobre sus elementos, su encadenamiento y su distribución posibles. No les está asociado: está supuesto por la frase” (Foucault, 1969a, 161). Es por esto que “Cuando se quieren individualizar los enunciados no se puede, pues, admitir sin reserva ninguno de los modelos tomados de la gramática, de la lógica, o del 'Análisis'” (Foucault, 1969a, 139).

En lugar de las unidades propias de estos modelos Foucault propone, como unidad fundamental del análisis arqueológico, la *formación discursiva*. Estas son un “conjunto de reglas anónimas, históricas, siempre determinadas en el tiempo y en el espacio, que han definido en una época dada, y para un área social, económica, geográfica y lingüística dada, las condiciones de ejercicio de la función enunciativa” (Foucault, 1969a, 154). Se caracteriza “no por unos principios de construcción, sino por una dispersión de hechos, ya que es para los enunciados, no una condición de posibilidad, sino una ley de coexistencia, y ya que los enunciados, en cambio, no son elementos intercambiables, sino conjuntos caracterizados por su modalidad de existencia”. (Foucault, 1969a, 153). Esas reglas de formación, esos principios de construcción se refieren a cuatro aspectos de las formaciones discursivas: la de los objetos, la de los conceptos, la de las modalidades enunciativas y la de las estrategias discursivas. En definitiva, la descripción completa de una formación discursiva exige la descripción completa de las reglas de formación de esos cuatro aspectos.

El ser definida por una dispersión podría atentar contra la unidad de las formaciones discursivas. Sin embargo, como plantea Ernesto Laclau, “En la *Arqueología del saber*, Foucault rechaza cuatro hipótesis acerca del principio unificante de la formación discursiva – la referencia al mismo objeto, un estilo común en la producción de los enunciados, la constancia de los conceptos y la referencia a un tema común– y hace de la dispersión misma el principio de unidad, en la medida en que esa dispersión está gobernada por reglas de formación, por las complejas condiciones de existencia de los elementos dispersos” (Laclau & Mouffe, 1996, 143). Por cierto que ya vimos que el propio Laclau rechazaba la oposición discursivo/no discursivo, que podría haber sido postulada como principio unificante de las formaciones discursivas, pero que debe ser rechazada ya que nada permite afirmar que la pertenencia a una misma prácticas no discursivas asegure la unidad de los enunciados. En un primer momento podría parecer que estos cuatro aspectos de la formación de los

enunciados no son sino cuatro dimensiones que deben ser descritas, precisamente, como dimensiones. Podría pensarse que es posible describir, en un primer momento, los distintos objetos propios de determinada formación discursiva, luego sus conceptos, y así. Sin embargo, al pensar así nos estaríamos engañando. Un análisis de ese tipo, centrado en dimensiones más o menos autónomas, necesita sostenerse sobre alguna hipótesis dualista – es decir, representacionista: se analizan ciertos discursos concretos (entrevistas, documentos, imágenes) para buscar en ellos algo subyacente, una estructura, un campo, un universo simbólico que, a pesar de existir siempre actualizado, puede ser conceptualizado como una estructura abstracta, fuera del tiempo. Aunque se admita que todo discurso está históricamente situado y que nunca deja de cambiar, al anteponer una hipótesis dualista se está congelando ese discurso durante un instante. Quizás cambie en el instante siguiente, pero en ese instante está perfectamente congelado, y es precisamente eso lo que permite desglosarlo en dimensiones. Pero como ya vimos, la arqueología rechaza las hipótesis dualistas. Si no hay una estructura fuera del tiempo, si no existen dimensiones abstractas que vienen a darse cita, si no se estudia el discurso en busca de algo que está detrás de él, resulta entonces que la arqueología debe rechazar un análisis por dimensiones ya que lo que ella estudia son reglas inmanentes de formación, reglas que se ponen en juego en el discurso efectivamente pronunciado y en ningún otro lugar, que por lo tanto sólo existen a condición de ser puestas en juego. El ensamblaje entre los distintos aspectos de las reglas no es un principio externo que viene a poner esas reglas en relación, sino el único lugar en que esas reglas existen. Y esto convierte a la arqueología en un análisis intrínsecamente histórico: la historia no es un factor externo a ser tenido en cuenta, sino algo inevitablemente presupuesto en el análisis. El nivel arqueológico del discurso sólo existe históricamente, como un *a priori* histórico y no formal (Foucault, 1969a, 164).

Esta existencia en la articulación se ve precisamente en el *enunciado*, que mencioné sin describir. El enunciado – que es más bien una *función enunciativa*– es precisamente lo que da su unidad a la formación discursiva. Se trata de la forma en que se combinan y aparecen juntos esos distintos elementos. “Un enunciado pertenece a una formación discursiva” (Foucault, 1969a, 153), y a su vez “Las nociones de formación discursiva y enunciado reenvían la una a la otra” (Castro, 146). Describir el enunciado es, sin más, describir la unidad de la formación discursiva. No se estudia entonces elementos sino *articulaciones*.

Lo que está en juego aquí es la intención de la arqueología de restituir al discurso, esa “serie homogénea y discontinua”, su carácter de *acontecimiento*. La arqueología, dice Foucault, “Consiste en tratar, no las representaciones que puede haber detrás de los discursos, sino los discursos como series regulares y distintas de acontecimientos” (Foucault, 1970, 37). Ahora bien, ese acontecimiento tiene, en Foucault, dos sentidos simultáneos: “el acontecimiento como novedad o diferencia y el acontecimiento como práctica histórica” (Castro, 9). Hasta ahora lo hemos visto en su segunda acepción, cuando entendimos el discurso precisamente como una práctica histórica, pero en definitiva esos dos sentidos no son alternativas sino aspectos de lo mismo. Son los acontecimientos en el primer sentido los que instauran acontecimientos en el segundo: una ruptura que permite que se instalen nuevas prácticas. “Así aparece el proyecto de una *descripción pura de los acontecimientos discursivos* como horizonte para la búsqueda de las unidades que en ellos se forman” (Foucault, 1969a, 43). Lo que une a ambas definiciones es la cualidad del acontecimiento de *acontecer*, de no existir sino en su realización. Y el acontecimiento sólo existe en la historia.

Conclusión: la irrupción del acontecimiento

“Yo supongo que en toda sociedad la producción de discurso está a la vez controlada, seleccionada y redistribuida por un cierto número de procedimientos que tienen por función conjurar los poderes y peligros, dominar el acontecimiento aleatorio y esquivar su pesada y temible materialidad”(Foucault, 1970, 5). El discurso no circula libremente, el discurso no es el ámbito de la libertad y el encuentro. El discurso es, por el contrario, un campo atravesado por el poder, por la voluntad de dominio y por las luchas. Y es, por lo tanto, un campo controlado, vigilado, limitado. La misma producción de los discursos, nos dice Foucault, está prevista: incluso en aquellos casos en que el discurso se convierte en un espacio de libertad, se trata de una libertad prevista y por lo tanto vigilada.

Ante ese control y esa vigilancia no queda sino reintroducir el acontecimiento, lo inesperado, el azar. Y es que el acontecimiento no es otra cosa que eso: aquello capaz de burlar los aparatos de dominio, los dispositivos que deciden lo que puede hacerse y no hacerse, decirse y no decirse. El acontecimiento es lo que no podía suceder, y por lo tanto lo que el dispositivo no puede sino temer, lo que siempre intentará controlar. Ahora bien, si es definida como el tipo de análisis capaz de recuperar el carácter acontecimental del discurso (Foucault, 1970, 36), resulta que la arqueología toma un cariz completamente distinto: se trata de nada menos que un análisis capaz de trastocar las luchas, de participar directamente en ellas y poner en primer plano aquello que había sido desterrado.

Michel Foucault no escribe en un tiempo abstracto, sino en uno muy concreto: las décadas de los '60, '70 y '80 en Francia. No es en absoluto ajeno a las luchas de su tiempo: participa del Mayo del '68, viaja a Teherán a cubrir la Revolución Iraní, integra (y es expulsado) el Partido Comunista Francés, se enfrenta a Jean-Paul Sartre, uno de los grandes pensadores de su tiempo. Y su proyecto teórico no es independiente de su proyecto político. Si Foucault dedica tantos esfuerzos a describir la sociedad disciplinaria, con sus dispositivos y mecanismos, es porque entiende que es ella la que aún lo oprime. Esto no es un mero dato biográfico: las investigaciones de Foucault están orientadas precisamente a encontrar las rendijas, los intersticios oscuros en los grandes aparatos y los grandes discursos totalizadores.

De allí que no sea inocente ni casual su insistencia en el acontecimiento. La arqueología, como análisis de los azares, como principio historizador, permite precisamente enfrentarse a los grandes discursos verdaderos y universales. Allí donde haya una Verdad única, la arqueología podrá siempre cumplir una función crítica al mostrar de qué manera esa verdad, que no es sino una entre tantas, llegó a ser la Verdad. También se marca así un límite: un campo hegemonizado por un enaltecimiento de la opinión, donde no existe Verdad sino sólo verdades parciales, donde no es por lo tanto posible el diálogo ni la construcción colectiva (ya que esta sólo puede darse a través de una aspiración a la verdad, a ocupar el lugar del universal), puede volverse inmune a la crítica arqueológica.

Resulta entonces que la arqueología no puede sino mantener una posición incómoda, paradójica con la verdad, ya que su punto de partida es los históricamente situado de toda verdad, pero ella misma no puede sino decir alguna verdad, o más bien, decir algo y decirlo como verdad. A fin de cuentas, ¿cómo afirmar algo y no suponer que es verdad? Creo que esa paradoja se resuelve siendo consciente de los propios funcionamientos de la arqueología y la verdad: si bien no existe la Verdad, sí existen los *efectos* de verdad, y son precisamente esos efectos los que la arqueología debe tener muy presentes a la hora de investigar.

Bibliografía

- Althusser, L. (1970). *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*. (1988). Buenos Aires, Argentina: Ediciones Nueva Visión.
- Benzaid, D. (2008). “La lucha de clases es irreductible a las identidades comunitarias”. (2014). En *Revista de Ensayos*, Año I, Nº 1, mayo-junio 2014, págs. 51-73. Montevideo, Uruguay: Casa editorial HUM.
- Bourdieu, P. (1973). *El oficio de sociólogo*. (1988). Ciudad Juárez, México: Siglo XXI.
 - Castro, E. *El vocabulario de Michel Foucault*. [Versión electrónica].
 - Foucault, M. (1966). *Las palabras y las cosas*. (2002). Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI.
 - Foucault, M. (1969a). *La Arqueología del Saber*. (2008). Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI.
 - Foucault, M. (1970). *El orden del discurso*. (1992). Buenos Aires, Argentina: Tusquets Editores.
 - Foucault, M. (1969b) *¿Qué es un autor?* (1995) Córdoba, Argentina: Litoral.
 - Foucault, M. (1980). *Microfísica del Poder*. Madrid, España: La Piqueta.
 - Laclau, E. & Mouffe, C. (1985). *Hegemonía y estrategia socialista*. Buenos Aires, Argentina: FCE.
- Sautu, R. (2005). *Todo es teoría: objetivos y métodos de investigación*. Buenos Aires, Argentina: Lumiere.