

¿QUÉ PENSAMOS? EL MUNDO COMO OBJETO DE PENSAMIENTO

66

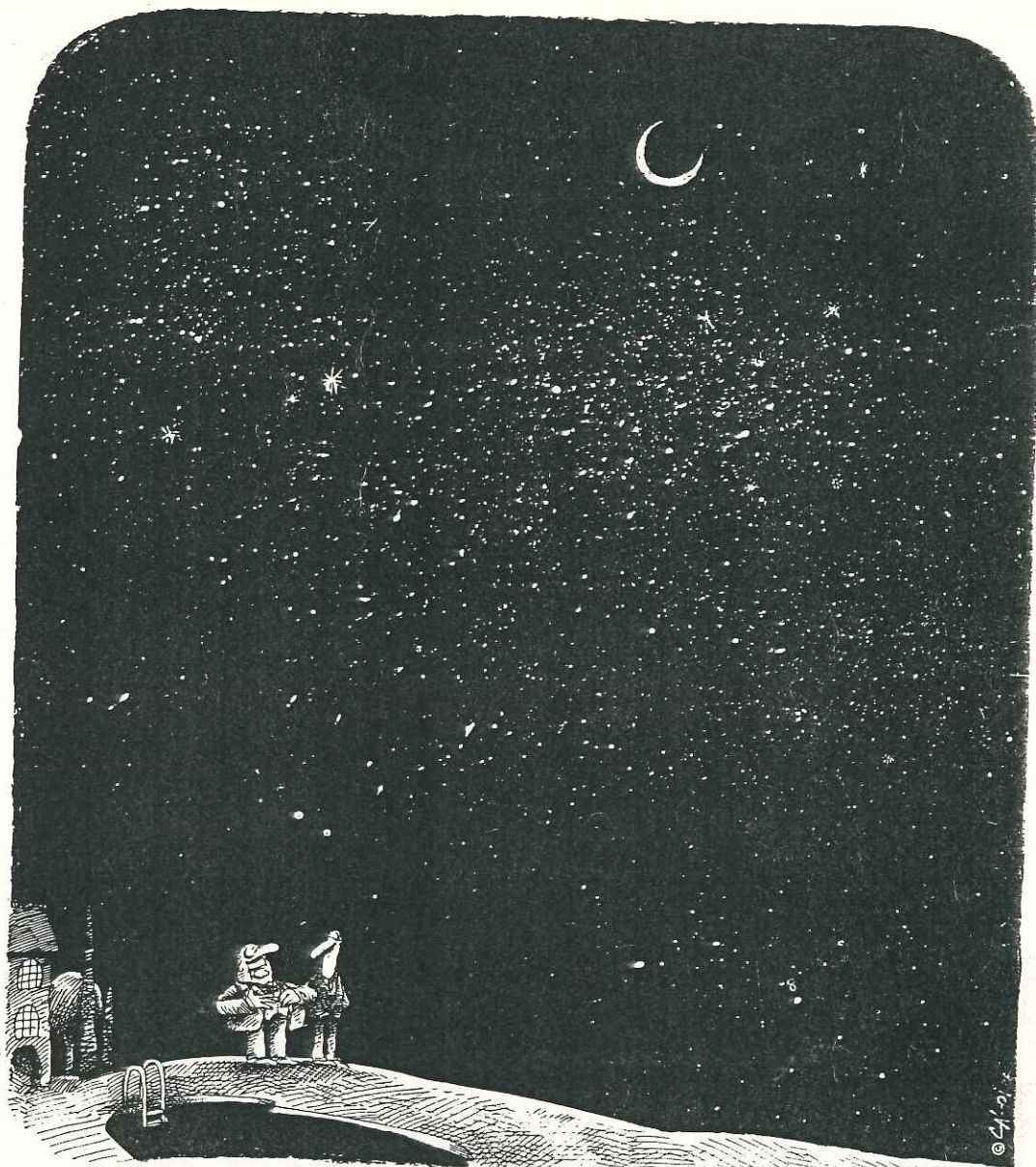
Esta es la pregunta sobre el objeto del pensamiento. El objeto del pensamiento es el mundo y todo lo que hay en él, incluido el hombre.

Pensamos el mundo. Pero ¿qué es el mundo? Una primera respuesta provisional puede ser ésta: el mundo es como un recipiente, es el lugar donde vivimos nosotros y donde están las otras cosas y los otros seres vivos.

Otra respuesta: usamos la palabra mundo como sinónimo de conjunto o de clase. Así, decimos el "mundo" de los famosos, el "mundo" de las ideas, el "mundo" del confort, el "mundo" de las cosas sensibles.

En general, cotidianamente, se utiliza esta expresión con el sentido que hemos visto hasta aquí.

Pero es posible pensar el mundo de otra forma. Es posible pensar el mundo globalmente, como una estructura, como la interrelación de todo aquello que es y que constituye la realidad. Pensar el mundo en este sentido es formarse una idea acerca de él; una idea a partir de la cual se pueda pensar cada parte de la estructura. Esta idea, este "punto de vista" desde el cual interpretamos la realidad es lo que se llama *concepción del mundo*.



Caloi
Diario Clarín.

-SÍ, ESTÁ BIEN. ES CIERTO, ES UN ESPECTÁCULO QUE A UNO LO EMPEQUENECE... AHORA, NO ES POR DARME IMPORTANCIA, PERO ¿QUÉ SERÍA DE TODO ESTO TAMBIÉN SI NO LO TUVIERA A UNO PARA QUE LO ADMIRE? ¿NO?...

Las concepciones del mundo

Podemos decir que "filosofar" es pensar el mundo desde una lenguaje previo a partir del cual abordamos cualquier componente de ese mundo. Ese lenguaje previo es la plataforma del pensamiento, y no es obra de un individuo, sino que se gesta dentro de una cultura, un grupo o un sector social específico. Confluyen en esta formación aportes de distintas vertientes: sentido común, creencias populares, religión, fragmentos de conocimientos aportados por la ciencia.

- 1) La admiración es una actitud intencional. Transcribí la definición de *actitudes intencionales*, explicá por qué la admiración pertenece a esta categoría y nombrá otras actitudes intencionales.
- 2) Respondé, desde tu propia perspectiva, la pregunta que se formula el personaje: "¿Qué sería de todo esto también si no lo tuviera a uno para que lo admire?"
- 3) Sintetizá cómo entiende cada una de las corrientes que estudian el pensamiento, la relación entre la mente y "todo esto".
- 4) Para la filosofía, ¿cómo está compuesto "todo esto"?

La unificación de todas estas formas parciales de pensar la realidad da un doble resultado: primero se difunde por toda la comunidad que conforma ese grupo o sector de la cultura bajo la forma de un "esquema conceptual". Este esquema conceptual se instala en ella para servir de lente a través del cual se interpreta todo lo que pasa. Segundo, se constituye en una guía para la acción de ese sector. Es decir, las acciones de todos y cada uno de los miembros de una comunidad están teñidas con el color del cristal con que esa comunidad, globalmente, interpreta y "lee" los sucesos del mundo.

De lo dicho hasta aquí podemos sacar dos conclusiones:

a) Si la concepción del mundo es el patrimonio de grupos o sectores socioculturales en el seno de los cuales se gesta, entonces no hay una, sino varias concepciones del mundo, todas ellas de valor relativo y de alcance parcial y limitado. Como dice Max Scheler: *"Pero justo esto puede ser algo radicalmente distinto para diversas colectividades y para las mismas colectividades en diversos estadios de su evolución"*.¹¹

b) En cuanto guía para la acción de los miembros de esas colectividades o grupos, la concepción del mundo, en su lento e imperceptible proceso de formación, se presenta como el instrumento apto para la interpretación de acuerdo con las necesidades

e intereses de la comunidad que le da forma. Las concepciones del mundo no son neutrales; su finalidad expresa *"en cada caso tan sólo el relieve y el fondo de la política de intereses futuros que trata de justificar cada una de estas típicas ideologías"*.¹²

Toda concepción del mundo posee tres características, dos de ellas vinculadas al proceso de formación teórica de cada idea del mundo; la tercera relacionada con el carácter normativo y por lo tanto práctico de su inserción en la comunidad:

1) **Afán de saber integral:** En tanto que recoge elementos provenientes de los distintos grupos componentes de una misma cultura o sociedad (saber popular, mitos, religión, ciencia), pretende dar respuesta, desde su óptica, a cualquier tema o situación que aborde.

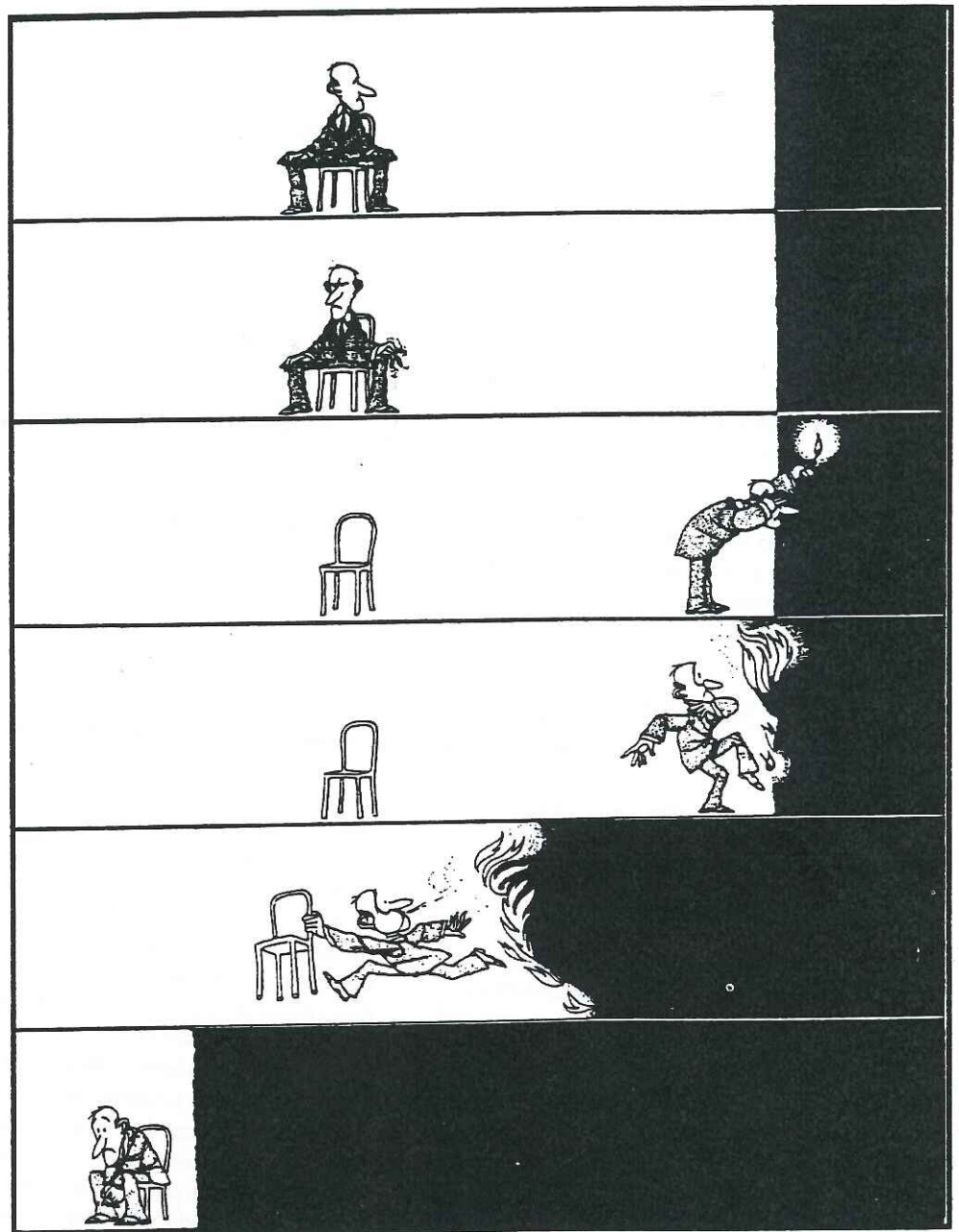
2) **Referencia a la totalidad:** Como construcción teórica, ideológica, cada concepción del mundo intenta tener acceso a una visión totalizadora de la realidad.

3) **Solución de los problemas del sentido del mundo y de la vida:** Este aspecto está ligado a la praxis de cada modelo de interpretación. Una vez difundido entre toda la comunidad, sus miembros intentan resolver situaciones y problemas usando como telón de fondo la concepción del mundo que les es propia y tomándola como guía de lectura de los procesos del mundo y de la vida.

Como cualquier construcción del pensamiento, las concepciones del mundo llevan implícitos los riesgos propios de la actividad de pensar. Uno de esos riesgos está en la posibilidad de pretender hacer de una idea que debe ser flexible y cambiante, algo rígido y dogmático. Esta posibilidad arrastra a sus seguidores al fanatismo y por lo tanto a la ruptura de lazos y vínculos con otras formas de interpretación y, lo que es peor, al atrofiamiento de ese instrumento que sirve para tratar de entender la realidad, y no para encasillarla.

El segundo riesgo es el que resulta de entrar en contacto con otras concepciones del mundo. La solidez y consistencia de algunas (o su modalidad prepotente), muchas veces las hacen irrespetuosas de las otras, y por lo tanto pretenden erigirse en superiores y dominantes, en vez de presentarse como alternativas y solidarias en un intercambio dialógico.





- 1) ¿Qué tiene que ver este dibujo con el conocimiento?
- 2) Observa el primer cuadro y explica qué significan:
 - a) la posición del señor y la dirección de la mirada;
 - b) la parte 'blanca' del dibujo;
 - c) la parte 'negra'.
- 3) ¿Por qué cambian el gesto y la actitud (movimientos de los dedos) en el segundo cuadro?
- 4) ¿Qué significado le asignamos a la acción de 'mirar' en el tercer cuadro?
- 5) ¿Por qué enciende un fósforo? ¿Con qué acción o facultad inherente al conocimiento podemos asociar a 'la luz'?
- 6) ¿Qué sucede en los cuadros cuatro y cinco?
- 7) ¿Qué es lo que aumenta en el sexto cuadro, y qué es lo que disminuye?
- 8) Saquemos una conclusión: ¿Qué actitud debemos tomar frente a la oscuridad? ¿Por qué?
- 9) Interpreta la situación del señor en el último cuadro.

Déjenme inventar

Quino

Ed. de la Flor, 1983.

A lo largo de la historia del pensamiento hubo intentos de sistematizar, sintetizar y clasificar las concepciones del mundo. Si bien puede parecer esquemático, resulta útil para la comprensión del tema reconocer dos formas interpretativas del mundo que engloban a todas las demás: esas dos formas son el *idealismo* y el *materialismo*.

Hector Mandrioni expone así las características generales de uno y otro: "Para el primero (el *idealismo*), la historia del mundo con sus cambios ruidosos y la colosal estructura funcional del universo material, sólo constituyen el ropaje inconsistente y efímero, la figura fugitiva y plástica de la única realidad estable, el 'pensamiento'. Este es la verdadera fuerza tejedora de todo lo que es y acontece. Para el segundo (el *materialismo*), el pensamiento y la verdad son una simple superestructura o excrecencia de la verdadera fuerza constructora de todo lo real, a saber, las energías materiales."¹³

Idealismo y materialismo son reducciones extremas. Dentro de cada una de ellas existen matices que distinguen épocas y lugares. Por otra parte, siendo la realidad dinámica y cambiante, también cambian como resultado de ese dinamismo los modos de interpretar el mundo. Esos cambios se producen lenta y gradualmente, y no de manera abrupta. Las modificaciones de las concepciones del mundo (por lo tanto de los "esquemas conceptuales") son lentas, por ser éstas globales y omniabarcantes. Los cambios más rápidos y bruscos se producen en fragmentos o partes de la realidad que aquella pretende explicar e interpretar. Es evidente que las ciencias, el lenguaje, las costumbres, experimentan mutaciones veloces. Así, "si la forma de moverse en la historia, la idea del mundo (...) es la más lenta y más pesada en el tiempo, el movimiento del saber parece acelerarse con la artificialidad de una de sus formas."¹⁴

¿QUÉ ES CONOCER?

Desde el punto de vista de la filosofía clásica, el conocimiento debemos entenderlo como proceso. Ese proceso se sustenta en dos grandes pilares: el primer gran pilar es la *experiencia*. Aun cuando el término "experiencia" tiene otros significados, a los efectos de esta explicación la entendemos como "la aprehensión sensible de la realidad"; como un modo de conocer algo inmediatamente antes de todo pensamiento al respecto. Sin la experiencia no hay pensamiento posible.

Este primer escalón en el proceso de conocimiento *es* de carácter *concreto* y *sensible*. Básicamente, cualquier conocimiento nuestro comienza con una *sensación* (de un color, una forma, un sabor, un sonido, etc.) y continúa en nuestra *percepción*, que es la integración, la organización de esa sensación. Después, mediante una *representación*, traemos a nuestra mente esa situación que, sin convertirse en una idea, se constituye en una imagen.

A partir de aquí, el otro gran pilar, el *pensamiento*, elabora todo ese material sensible mediante procesos de generalización y abstracción. Produce ideas que se traducen en conceptos; excluye diferencias y retiene lo

esencial. Esos conceptos, relacionados unos con otros, originan los *juicios*; el encadenamiento de juicios nos permite confeccionar *razonamientos*.

Pero, además de esos procesos mentales existen otros que, basados en éstos, son más complejos. Por ejemplo, el *análisis* nos permite descomponer aquella realidad asimilada como un todo en sus partes constitutivas, mientras que la *síntesis* elabora la integración de los elementos en un proceso inverso al anterior.

A partir de estas dos operaciones podemos clasificar, distinguir, ordenar, etc. en suma, podemos pensar para conocer aquello que se presentaba en principio como concreto sensible. De esta manera pasamos de un conocimiento experiencial y sensitivo a un conocimiento cualitativamente diferente.

Esto que acabamos de decir no es más que una descripción generalísima, algo así como el armazón de la estructura del conocimiento. A partir de ella nos podemos hacer muchas preguntas que nos permitirán profundizar el problema del conocimiento. Por ejemplo: ¿Cómo conocemos? ¿Cuáles son los fundamentos del conocimiento? ¿Qué es lo que se conoce? ¿Qué tipos de saberes se derivan de este proceso?

Tenemos entonces una naturaleza humana, un mundo, y entre ambos algo que se llama conocimiento, no habiendo entre ellos ninguna afinidad, semejanza o incluso lazo de naturaleza... Vemos que entre el conocimiento y las cosas que éste tiene para conocer no puede haber ninguna continuidad natural. Sólo puede haber una relación de violencia, dominación, poder y fuerza, una relación de violación. El conocimiento sólo puede ser una violación de las cosas a conocer y no percepción, reconocimiento, identificación de o con ellas.

Michel Foucault,
El discurso del poder.

Conocimiento con fundamentos

El período premoderno y la modernidad se caracterizaron por tratar de distinguir el conocimiento auténtico, el saber verdadero y el conocimiento objetivo de las simples opiniones, las conjeturas o las visiones subjetivas del mundo y de las cosas. Para que esto fuera posible era necesario explicar la esencia del conocimiento. Y explicar la esencia del conocimiento equivalía, en ambos casos, a buscar fundamentos seguros. Dicho brevemente, el problema del conocimiento tanto en la premodernidad como en la modernidad, con las diferencias propias de cada período, consistió en hallar los fundamentos del conocimiento.

El problema básicamente estaba planteado en estos términos: si queremos conocer, entonces queremos encontrar la verdad. Ahora bien, sólo nos encontraremos frente a un conocimiento verdadero cuando podamos fundamentar ese conocimiento de manera tal que su verdad se encuentre fuera de toda duda. De lo que se trata, entonces, es de encontrar cuáles son esos fundamentos seguros que hacen posible el conocimiento y la verdad.

A lo largo de la historia de este problema, en cada período se propusieron distintos fundamentos seguros para poder explicar cómo era posible el conocimiento. Se trataba en cada caso de encontrar la fuente del conocimiento. Así, esquematizando un poco las cosas, diremos que en ambos períodos el fundamento del conocimiento estuvo ligado a lo que podemos llamar el *modelo de la revelación*. Lo que cambiaba en cada período era la fuente de la revelación. Mientras que en la premodernidad esa fuente era la *revelación teológica o religiosa*, en el período

moderno la revelación estuvo depositada en el *modelo de la racionalidad* expuesto en sus distintas variantes.

Lo que diferencia las distintas versiones del modelo de revelación es la fuente del conocimiento (teológica o racional) y lo que las une es que la verdad, una vez revelada, es inmodificable y pasa a estar fundamentada de una vez por todas y entonces se mantiene ajena y alejada de cualquier crítica posible.

En cada uno de estos períodos el modelo de la revelación produjo consecuencias significativas.

En el período premoderno, los fundamentos del conocimiento se convirtieron en dogmas, es decir, en puntos del conocimiento incuestionables que coincidían en general con las revelaciones de la fe. Esta situación hizo necesaria la aparición de "especialistas" que interpretaran los textos, dando lugar a la formación de grupos de expertos en religión o en "visiones del mundo" que se adjudicaban el monopolio de la interpretación. En síntesis, el caso estaba planteado de este modo: hallazgo del fundamento - dogmatización del conocimiento - necesidad de expertos en la interpretación - configuración de una jerarquía de intérpretes.

Durante la modernidad, el modelo de la revelación continuó vigente. Sólo se sustituyó la infalibilidad de la verdad religiosa revelada, por la verdad racional. La racionalidad se convirtió en el nuevo modelo teológico. La revelación fue naturalizada y democratizada, es decir fue despojada de su carácter sobrenatural pero se la desplazó al lugar de la intuición individual o a la observación empírica. La revelación cambia de sentido. Ya no es revelación en el sentido religioso, sino revelación en el sentido de evidente: la verdad está "ahí", en la naturaleza; sólo hace falta abrir los ojos para aprehenderla mediante la

observación o captarla mediante los recursos del intelecto. La naturalización y democratización de la idea de la revelación en la teoría clásica del conocimiento liberó al conocimiento de los lazos tradicionales y lo convirtió en una revelación de la Naturaleza por medio de la razón o de los sentidos.

La modernidad orientó el modelo de la revelación racional en dos direcciones, cada una de las cuales ponía el acento en un aspecto diferente del nuevo fundamento de la época.

Una dirección fue la dirección del intelectualismo: el *intelectualismo* parte de la soberanía de la razón, de la intuición intelectual y del primado del saber teórico. La preocupación fundamental de los intelectualistas era liberar a la razón del papel de control de la experiencia. Sólo les interesaba llegar a la certeza mediante la pura intelección de la razón.

La otra dirección fue la dirección del empirismo clásico: el *empirismo* puso el acento en la observación de los fenómenos, en el valor de la percepción y en la primacía de los hechos empíricos. La versión empirista del modelo de la revelación depositaba toda la confianza en el método inductivo cuyo punto de partida es la observación y la medición exacta de los fenómenos. Por otra parte, la confianza en la percepción se presentaba como un medio fiable para el acceso inmediato a la realidad y a la certeza.

En resumen, tanto la premodernidad como los comienzos de la modernidad sentaron las bases del conocimiento en dos pilares: 1) la búsqueda de un fundamento seguro e incuestionable que sirva como punto de partida para el acceso a la verdad y 2) la construcción del modelo de revelación que adquirió en cada etapa un perfil fundamentador diferente: el teológico y el racional.

una fundamentación, entonces debe pedirse también una fundamentación para los conocimientos que juegan el papel de fundadores.

Ahora bien, ¿cómo es posible fundamentar lo que justamente no admite fundamentación y se propone como punto de partida de todo conocimiento ulterior? Este problema ofrece tres alternativas de solución diferentes:

a) *Un regreso al infinito*. Consiste en remontarse hacia atrás en la búsqueda de un fundamento que sirva para fundamentar cualquier conocimiento. Esta solución es impracticable porque nunca nos permite acceder a un último fundamento seguro.

b) *Un círculo lógico* en la deducción. En el procedimiento de fundamentación se recurre a enunciados que ya se habían mostrado como enunciados que requieren fundamentación y se los utiliza como punto de partida para deducir otros conocimientos. El problema es que los enunciados que ahora fundamentan también debieron ser fundamentados.

c) *Una interrupción del procedimiento*. En un punto determinado, mediante una decisión arbitraria, se detiene la búsqueda del fundamento último.

La primera alternativa no parece una buena solución al problema de la búsqueda de fundamentos porque es impracticable. La segunda es una variante de la tercera que, en definitiva, es la única que puede ponerse en práctica. Podríamos decir que, en cualquier caso, la búsqueda de fundamentación se detiene siempre mediante una decisión arbitraria de quien debe fundamentar sus conocimientos. En definitiva, si se quiere una última seguridad, la única posibilidad es la de obtenerla mediante la toma de una decisión. Aquí el conocimiento cede su lugar a la acción.

Los límites de la búsqueda de fundamentación

La búsqueda de una fundamentación segura e indubitable para el acceso al conocimiento trajo aparejados los siguientes problemas:

- 1) en primer lugar debe haber dos tipos de conocimientos: unos conocimientos son fundamentados por otros conocimientos que son fundadores;
- 2) en segundo lugar, si se pide para todo

La razón crítica

Dentro del ámbito de la modernidad se realizaron intentos para desalojar del centro de la escena los criterios fundadores y dogmáticos del conocimiento. Los filósofos de la razón crítica con Popper como uno de sus últimos exponentes, han puesto en evidencia dos cuestiones que debilitaban todos los procedimientos (tanto teológicos

como intelectualistas o empiristas) de la búsqueda de fundamentación.

En primer lugar, como ya se dijo, una de estas cuestiones es que la búsqueda de un conocimiento último que oficie de fundamento es siempre el producto de una decisión arbitraria que detiene la búsqueda en el punto que más conviene para sostener los conocimientos.

En segundo lugar, los filósofos que cuestionaban la búsqueda de fundamentos a cualquier precio observaron que en esta búsqueda había más una tendencia a encontrar certezas que a encontrar la verdad. Y agregaron que allí donde se instalan los dogmas triunfa la certeza y se obstaculiza el camino para lograr el conocimiento de la realidad.

¿Qué propusieron estos filósofos a cambio de la búsqueda de fundamentaciones?

En primer lugar abandonar la búsqueda de un fundamento seguro que nos provea de certezas en el conocimiento.

En segundo lugar, sustituir los fundamentos y los dogmas por el *planteo de hipótesis* y el *sometimiento a examen de toda hipótesis*.

En tercer lugar, dejar de lado la voluntad de certezas, sustituyéndola por la *exigencia de falibilidad*, es decir aceptar la posibilidad que las hipótesis sometidas a examen puedan estar equivocadas, deban ser reemplazadas por otras hipótesis y, por lo tanto, admitir que en el camino de la búsqueda de la verdad puedan instalarse el error y la rectificación como un paso previo y necesario.

En cuarto lugar, el racionalismo crítico tiende al conocimiento del mundo real e invita a elaborar teorías que posean la mayor fuerza de explicación y que, al mismo tiempo, se superen unas a otras en el acercamiento a la verdad acerca de la realidad, aunque nunca alcancen la certeza. El peligro de elaborar una sola teoría radica en que los hechos se utilizan para ilustrar y apoyar lo que la teoría dice y no para procurar poner en práctica el falibilismo que la razón crítica propone.

En síntesis, la propuesta de la razón crítica busca superar la pasividad que domina en la interpretación de la teoría clásica del conocimiento. En lugar de los fundamentos, los dogmas y las certezas, esta línea de pensamiento presenta el proceso de conocimiento como una actividad humana que articula teorías expuestas en construcciones simbólicas, con experimentos

del pensamiento y de la realidad. El conocimiento pasa a ser, entonces, un ida y vuelta entre la razón y la experimentación; se mueve entre la construcción y la crítica. El conocimiento es, en definitiva, una parte, un factor constituyente de la naturaleza humana.

Conocimiento sin fundamentos

Todas las versiones recogidas en la historia de la filosofía hasta el siglo XIX, admiten implícita o explícitamente que el conocimiento está inscrito en la naturaleza del ser humano. Aun cuando algún filósofo acentúe la importancia de los fundamentos, otro ponga el acento en la hegemonía de la razón, o bien algún otro cargue las tintas en el papel que cumple la experiencia en el proceso de conocimiento, ninguno parece poner en duda la pertenencia del conocimiento a la naturaleza humana. Es como decir que conocer es parte de la esencia del ser humano.

A partir del siglo XIX se producen nuevas formas de interpretar la realidad y con ella al sujeto de la historia. Tales formas de pensar el problema permiten volver a plantear cuestiones como estas: ¿Por qué conoce el ser humano? ¿Cuál es el fundamento de eso que llamamos conocimiento? A partir de ese momento, la respuesta a esta pregunta no se redujo a interpretar la existencia del ser humano como precedida de una esencia en la cual estaban inscritas todas sus dotes genéricas, entre ellas la facultad de conocer.

El evolucionismo biológico, la importancia asignada al estudio de la historia, y la comprensión antropológica del hombre como inserto en prácticas socio-culturales constantes, permitieron elaborar respuestas que contemplaron perspectivas más amplias sobre estas cuestiones, si bien luego esa amplitud inicial se tradujo en nuevos reduccionismos. Aspectos biológicos, históricos o sociológicos sirvieron para intentar nuevos modos de interpretación.

Desde estas perspectivas el ser humano no traía consigo la facultad de conocer, sino que esta actividad era el resultado de luchas y conflictos de distinto orden: conflictos biológicos a nivel de los instintos y, posteriormente, conflictos políticos a nivel

socio histórico, donde aparecen disparidades o asimetrías en las relaciones de fuerza.

El resultado de estas luchas, la resolución de esos conflictos generaron en el hombre esa necesidad de establecer relaciones con objetos externos a él como una forma de imponer y de imponerse normas, reglas, leyes. Las consecuencias de estas maneras de interpretar la condición humana son tan polémicas como interesantes.

Conocer y saber

En base a esos antecedentes, Michel Foucault (inspirado en Nietzsche y en Heidegger) propone una modificación sustancial en la interpretación tradicional del conocimiento. En lugar de hablar de "teorías del conocimiento", él prefirió elaborar una **Arqueología del saber**.

¿En qué consiste esta Arqueología? En principio hay que decir que no es una teoría del conocimiento. La Arqueología no se ocupa o no trata de conocer qué son "las cosas en sí". Ahora podemos preguntarnos: ¿con qué instrumentos se lleva a cabo esta crítica del conocimiento? Y además ¿sobre qué dominios del conocimiento recae?

Muy esquemáticamente diremos que la Arqueología se sirve de un instrumento y que con él reestructura tres nociones fundamentales de la teoría del conocimiento tradicional. El instrumento es el **análisis de los discursos**, y los conceptos o aspectos sobre los cuales recae ese análisis son: el conocimiento, el saber y la verdad.

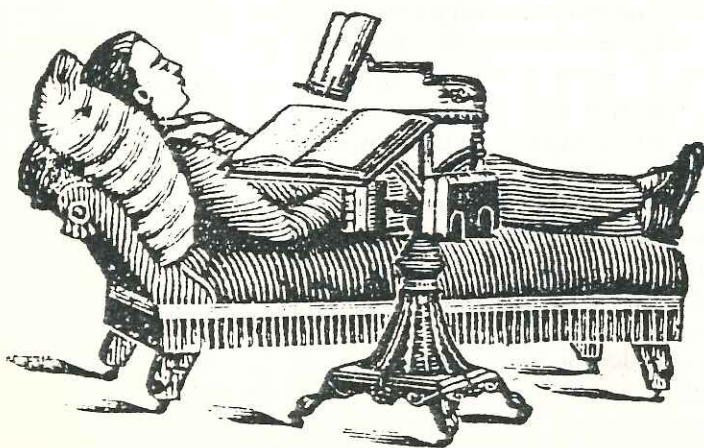
a) **El discurso**: Dijimos que la Arqueología no se ocupa de las cosas en sí. Agregamos ahora que aquello que le interesa a esta crítica llega hasta la cosa tal como se manifiesta, y en el acto de ser dicha; esto es, llega hasta el discurso. Entonces su objeto es el discurso que, sin ser una "cosa", es "algo". Podríamos decir de él que es un "material incorpóreo", una relación entre enunciados. Pero ¿cómo lo reconocemos?, ¿cómo damos con él?

Al discurso se lo reconoce por sus efectos. Estos efectos son *materialidades de significación* (el discurso es cualquier cosa material provista de significado), de *exclusión* (con lo dicho siempre queda fuera lo que dejó de decir) y de *dominación* (con los discursos se imponen criterios y se establecen relaciones asimétricas en distintos órdenes).

Con el análisis del discurso se busca que la cosa se explicita a sí misma: que se diga. El discurso muestra que no se habla como se ve. Por eso, la Arqueología se detiene en la superficie de lo dicho, porque es lo único que cuenta. Más allá del discurso no hay nada. Y en esta constatación radica justamente la eficacia del discurso: si más allá de lo dicho no hay nada que encontrar, entonces, quien elabora el discurso dominante *organiza una aprehensión de lo inteligible*, organiza una manera de entender lo que pasa.

b) **El saber**: El tema central de la arqueología es el saber. Es a esa instancia a la que se busca acceder con el análisis del discurso. Podemos definir el saber, tal como se entiende en este contexto, como un *complejo de elementos discursivos* (enunciados, relaciones entre enunciados) y no discursivos (prácticas institucionales, sociales e ideológicas). Explicaremos esto un poco más.

El saber no es lo mismo que "lo que se conoce". Entendido como un complejo de elementos discursivos, el saber es generador de una práctica ejercitada al nivel de los discursos. Las conceptualizaciones elaboradas a ese nivel son "activas". Esto significa que desde la producción del discurso se elabora una manera de entender el mundo y las cosas. Y como las prácticas discursivas son dinámicas e históricas, el saber es la forma en que se entiende el mundo en cada momento histórico; es una construcción histórica generada a partir de los discursos. En definitiva desde esa práctica se reorganiza la



experiencia. Esa *reorganización de la experiencia* es aquello que se conoce, o que puede conocerse (recordemos que uno de los efectos de los discursos es la exclusión, y si hablamos de lo que puede conocerse, queda implícito aquello a lo cual no se puede acceder). Por lo tanto, en esta interpretación **el conocimiento está subordinado al saber**. Pero ¿qué debemos entender aquí por conocimiento?

c) **El conocimiento:** Desde la Arqueología, el conocimiento es un tipo de violencia ejercida sobre las cosas. ¿Por qué es un tipo de violencia? Porque la práctica discursiva, como la hemos visto hasta aquí, “fuerza” a las cosas a ser del modo que el discurso dominante las organiza. El efecto de esto es sorprendente, porque entre el discurso que produce conocimiento y su objeto real no existe identidad ni semejanza. Esto tiene algunas derivaciones significativas. En primer lugar, esta postura rechaza la idea del conocimiento como representación o como reproducción del objeto en el sujeto. Lo dicho no representa ni reproduce ningún contenido externo; no establece ninguna correspondencia necesaria entre el discurso y lo aludido en él. En este sentido el conocimiento no tiene ningún referente en la realidad exterior. Por eso decíamos que el conocimiento está subordinado al saber. *Conocer es producir las condiciones para comprender las cosas*. De aquí se deriva la segunda cuestión: Si el correlato de un enunciado no es ninguna cosa exterior (ningún referente), lo único que genera el discurso es un conjunto de reglas que posibilitan la aparición de lo cognoscible. En otras palabras, el correlato del discurso son las reglas que él mismo produce, para que se

pueda “entender” lo que ocurre. Tercera cuestión: si el conocimiento es una producción, nada que se conozca puede ser estable o eterno. No hay contenidos de conocimientos fijos o inmóviles. Conocer será, entonces, dejar que la cosa “se diga”, se explicita a sí misma, según el saber histórico. En síntesis, *el conocimiento es un sistema práctico e ideológico de apropiación de conceptos y enunciados dentro de un saber*.

d) **La verdad :** Tal vez el concepto de verdad sea uno de los más celosamente custodiados por la teoría del conocimiento tradicional. Sin embargo, aquí queda modificado sustancialmente su sentido. La verdad deja de ser la adecuación entre el intelecto y el objeto. Y esto es así porque veíamos cuando hablábamos del conocimiento que no hay reglas de comprensión expuestas por el discurso. Por lo tanto, la verdad será *una construcción, un objeto, que incluye una práctica social y el ejercicio del poder*.

En síntesis, el programa de la *Arqueología del Saber* de Michel Foucault pretende ser una actividad orientada a exhibir la eficacia del discurso dentro del conjunto de prácticas sociales realizadas en el eje “discurso-saber-poder”.

De esta forma, ese programa se traduce en una crítica de conceptos y posiciones gnoseológicas tradicionales, tales como conocimiento y verdad. El conocimiento queda subordinado al saber, es un producto de la actividad discursiva y se constituye en un sistema de apropiación del mundo cuya táctica está orientada a permitir un determinado dominio social a través de la construcción de la verdad.

En realidad hay dos historias de la verdad. La primera es una especie de historia interna de la verdad, que se corrige partiendo de sus propios principios de regulación: es la historia de las ciencias. Por otra parte creo, que en la sociedad, o al menos en nuestras sociedades, hay otros sitios en los que se forma la verdad, allí donde se define un cierto número de reglas de juego, a partir de las cuales vemos nacer ciertas formas de subjetividad, dominios de objeto, tipos de saber y, por consiguiente, podemos hacer a partir de ellos una historia externa, exterior, de la verdad.

Michel Foucault
El discurso del poder.

- 1) ¿Por qué Foucault dice que hay dos historias de la verdad?
- 2) ¿A qué le llama ‘historia interna’ y a qué ‘historia externa’ de la verdad?
- 3) Identifica cuáles son esos sitios de la sociedad en los que:
 - a) se definen un cierto número de reglas de juego;
 - b) nacen ciertas formas de subjetividad;
 - c) se elaboran tipos de saber;
 - d) se estructuran “dominios de objeto”.