

Crítica política del saber y diagnóstico del presente

Reflexiones epistemológicas y ontológico – políticas en torno a la discursividad foucaulteana



Iván Gabriel Dalmau
(Conicet – UNSAM – UBA)

Abstract

The aim of this work is to analyze the epistemological and ontological-political complexity on Foucault's discourse on political critique of knowledge that he presented during 1978-1979 while dictating the course "Naissance de la Biopolitique" in the Collège de France. To do this we are going to consider part of his work published before the dictation of the course above mentioned as a way to assess the influence of some of his "tools" on the notion of political criticism of knowledge.

Resumen

En el presente artículo se pretende indagar respecto de las densidad epistemológica y ontológico – política que encierra la propuesta foucaulteana de puesta en práctica de una crítica política del saber, tal como la misma se encuentra esbozada en las primeras clases del curso dictado en el Collège de France durante el ciclo lectivo 1978 – 1979, bajo el título "Naissance de la Biopolitique". Nuestra estrategia de abordaje de dicha problemática consistirá en la relectura de diversos fragmentos de la producción foucaulteana previa al dictado de dicho curso, intentando entrever en qué medida la noción de crítica política del saber encierra y recupera críticamente parte del instrumental construido por el propio Foucault en los años precedentes.

Keywords: Foucault, Veridiction, Knowledge, Criticism.

Palabras claves: Foucault, Verdicción, Saber, Crítica.

Datos del Autor

- Profesor y Licenciado en Sociología por la Universidad de Buenos Aires.
- Doctorando en Ciencias Sociales (UBA)
- Becario doctoral del CONICET
- Jefe de Trabajos Prácticos de Epistemología de las Ciencias Sociales en la UNSAM
- Investigación: formación del discurso en las ciencias sociales y biopolítica.
- E-Mail de contacto: ivandalmau@yahoo.com.ar

1. A modo de introducción

“El pensamiento de Michel Foucault parte de la crisis del papel fundador de la filosofía. Un cambio de rumbo definitivo vendría dado por la crítica de Nietzsche a la filosofía cartesiana. La filosofía dejó de ser un proyecto fundador del pensamiento y actividad reflexiva sobre la totalidad para afrontar una tarea parcial. Nietzsche y Foucault conciben la filosofía como un diagnóstico del subsuelo de nuestro presente: ¿qué somos hoy?, ¿en qué consiste este tiempo que estamos viviendo? La matriz de este tipo de reflexión es kantiana, pero, para Foucault, su expresión más radical es nietzscheana.”¹

Julián Sauquillo

El presente artículo se enmarca en una serie de discusiones suscitadas en torno a la producción filosófica foucaultea, específicamente respecto del modo en que Foucault *problematiza* nociones tales como “verdad”, “saber”, “ciencias humanas”, en el marco de su puesta en práctica de una *crítica política del saber*; estrategia de interrogación de la que se valdrá Foucault en el curso dictado en el Collège de France durante el ciclo lectivo 1978 – 1979, titulado “Naissance de la Biopolitique”, remarcando allí que ésta no consistía en una “crítica de la ideología”. Sin embargo, en franca consonancia con su estilo de trabajo, no podemos decir que Foucault se haya ocupado en las clases del 10 y 17 de Enero de 1979 de explicitar de manera minuciosa dicha distinción, ni encontramos en la versión publicada de dichas lecciones algo así como un estudio “crítico” detenido de la noción marxista de “ideología”, con sus derivas, declinaciones y tensiones. Por lo tanto, a lo largo de líneas que constituyen al presente escrito, no pretenderemos evaluar la pertinencia o no de un inexistente estudio pormenorizado realizado por Foucault respecto de la noción de “ideología” y del proyecto marxista de su “crítica”. En ese sentido, sería pertinente destacar que someramente lo que pretendemos es visitar una serie de pasajes foucaulteanos como una forma de desentrañar la complejidad epistemológica y ontológico – política que la propuesta metodológica de realización de una *crítica política del saber* trae aparejada, al tiempo que – sin perder de vista los señalamientos realizados en las líneas precedentes – no podemos dejar de lado el hecho de que Foucault presenta a la misma en explícita contraposición con la “crítica de la ideología”.

2. ¿En qué consiste una crítica política del saber?

“Lo que hay en la obra de Foucault, es un esfuerzo considerable por sostener y demostrar como ciertas prácticas sociales de poder – saber desembocaron, construyeron y legitimaron la configuración de las formas modernas de la subjetividad, de su continente social y de la verdad, bajo el paradigma central y conclusivo del bio – poder o poder sobre la vida (...). Hay también allí una recusación fortísima de la idea socrático – platónica de la verdad como verdad única y excluyente, una apelación a la historicidad pero no ya en términos dialécticos,

1. Sauquillo, J., *Para leer a Foucault*, Madrid, Alianza Editorial, 2001, p. 17.

materialistas, situacionistas o fenomenológicos sino en la dinámica anárquica del micro – enfrentamiento y un sesudo y riguroso trabajo de archivo. Las ideas que Foucault desarrolla comienzan y terminan en el espacio de la modernidad, no hay posibilidad de predicaciones a – históricas ni de teorizaciones con pretensión de universalidad”²

Marcelo Raffin

Comenzamos este párrafo tomándonos el atrevimiento de incluir como encabezado del mismo una extensa cita al filósofo argentino Marcelo Raffin puesto que consideramos que las reflexiones condensadas en la misma, si bien tuvieron lugar en el contexto de una línea de interrogación divergente a la que nos encontramos desarrollando, pueden funcionar perfectamente como marco interpretativo a partir del cual construir nuestra lectura de la “obra” de Foucault. Básicamente encontramos allí, en unas pocas líneas, un señalamiento respecto de la imbricación que la *problematización* de los *modos de producción de la verdad* posee con la preocupación *ontológico – política* foucaultea respecto de la *producción de las formas modernas de la subjetividad*, preocupación que, como veremos luego, aparecerá explicitada de diferentes maneras, entre las que se destaca la clásica pregunta respecto del surgimiento del “alma moderna” que Foucault pretende abordar en “Surveiller et Punir”.

Habiendo realizado dicha aclaración, nos abocamos ahora al abordaje del interrogante que opera como disparador del presente apartado, es decir la pregunta respecto de la noción de *crítica política del saber* en los trabajos foucaulteanos. Sin más preámbulos, nos centraremos entonces en el modo en que Foucault presenta a dicha noción hacia el comienzo de su célebre curso dictado en el Collège de France en el ciclo lectivo 1978 – 1979, bajo el título de “Naissance de la Biopolitique” (Foucault, 2007). A la hora de presentar las “cuestiones de método” sobre las que el mismo se sostiene, en las clases del 10 y del 17 de Enero de 1979, Foucault introdujo la noción de *crítica política del saber*, en torno a la cual sostuvo que la misma no debe ocuparse de señalar los “errores” y las “falsedades” que serían producto de la injerencia de cierta “ideología” que habría nublado a la “razón”; “razón”, que ahora despojada de dicho influjo perturbador, habría llegado a su cenit y podría señalar científicamente dichos “errores”. No se trata entonces, del fácil lugar de aceptar las “verdades” del presente, y desde dicha posición señalar las “falsedades”, los “errores” y las “ilusiones” del pasado; por el contrario, en términos del propio Foucault:

“La crítica que les propongo consiste en determinar en qué condiciones y con qué efectos se ejerce una veridicción, es decir, una vez más, un tipo de formulación dependiente de ciertas reglas de verificación y falseamiento. Por ejemplo cuando digo que la crítica consistiría en determinar las condiciones y los efectos del ejercicio de una veridicción, podrán ver con claridad que el problema no pasa entonces por decir: miren qué opresiva es la psiquiatría, puesto que es falsa. Y ni siquiera pasaría por ser un poco más sofisticado y decir: vean qué opresiva es, puesto que es verdadera. Consistiría en decir que el problema es poner de relieve

2. Raffin, M., *Formaciones discursivas y relaciones de poder – saber: Michel Foucault y la hermenéutica en cuestión*, Buenos aires, (s/f), p.2.

las condiciones que debieron cumplirse para poder pronunciar sobre la locura – pero sería lo mismo sobre la delincuencia, y sería lo mismo sobre el sexo – los discursos que pueden ser verdaderos o falsos según las reglas correspondientes a la medicina, a la confesión o a la psicología, poco importa, o al psicoanálisis (...). Lo que políticamente tiene su importancia no es la historia de lo verdadero, no es la historia de lo falso, es la historia de la veridicción.”³

De lo que se trata, entonces, es de indagar respecto de las *condiciones que hicieron posible* que se produjese una articulación entre una *serie de prácticas* y un *régimen de veridicción*, cuyos efectos serían que algo que no existía, siguiese sin existir pero, sin embargo se inscribiese en “lo real”. Ahora bien, buscando tornar inteligibles dichas elaboraciones foucaulteanas, consideramos que debemos ocuparnos de señalar de qué manera en el marco de sus investigaciones *genealógicas* Foucault recupera críticamente algunas de sus hipótesis de trabajo constituidas durante los años `60 - dentro de lo que los comentaristas dieron en llamar la “etapa arqueológica” de sus investigaciones. ¿Podemos plantear que la realización de una *crítica política del saber* implica la necesidad de puesta en práctica de una labor *genealógica* que se valga del método *arqueológico* y se ocupe de dar cuenta de la *formación discursiva* de ciertos *objetos* como así también de su articulación con *prácticas extradiscursivas*, intentando tornar *inteligibles* los modos en que a partir de esta imbricación dichos *objetos* cobraron *consistencia*, es decir, nuevamente, se inscribieron en “lo real”?

3. Del abordaje arqueológico de los saberes al proyecto genealógico de constitución de una morfología de la voluntad de saber

“En suma, el interrogante que atraviesa la etapa arqueológica podría expresarse de la siguiente manera: ¿Cómo han sido posibles determinados enunciados?, ¿cuáles fueron las condiciones de posibilidad de determinados discursos?(...) La genealogía es un concepto que Foucault toma de Nietzsche, como tantos otros. Con él pretende rebatir la idea, enquistada en el concepto de la Historia moderna, de un origen primero y causal. A él contraponen la lucha y el olvido, la “procedencia-emergencia” de los acontecimientos”⁴
Marcelo Raffin.

Buscando resolver el problema que hemos dejado planteado en las últimas líneas del párrafo anterior, nos centraremos ahora en el abordaje de ciertos *enunciados* que constituyen a la *caja de herramientas* foucaultea, específicamente en lo que respecta al trabajo *arqueológico* sobre los *discursos* tal como Foucault lo planteara en su clásico libro publicado en 1969 bajo el título “L’Archéologie du Savoir”, el cual puede ser leído como un trabajo de sistematización, corrección y recuperación crítica

3. Foucault, M., *Nacimiento de la Biopolítica*, trad. Horacio Pons, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2007, pp. 54 – 55.

4. Raffin, M., “El pensamiento de Gilles Deleuze y Michel Foucault en cuestión: las ideas en torno del poder, el sujeto y la verdad”, en: *Lecciones y Ensayos*, N° 85 (2008), p. 33.

del instrumental desarrollado a lo largo de sus investigaciones precedentes. En dicho trabajo sostendrá Foucault respecto del análisis *arqueológico* de los *discursos* que:

“Pero de lo que aquí se trata, no es de neutralizar el discurso, de hacerlo signo de otra cosa y de atravesar su espesor para alcanzar lo que permanece silenciosamente más allá de él; sino por el contrario mantenerlo en su consistencia, hacerlo surgir en la complejidad que le es propia. En una palabra, se quiere, totalmente, prescindir de las “cosas”: “Des – presentificarlas” (...). Sustituir el tesoro enigmático “de las cosas” previas al discurso, por la formación regular de los objetos que sólo en él se dibujan. Definir esos objetos sin referencia al fondo de las cosas, sino refiriéndolos al conjunto de las reglas que permiten formarlos como objetos de un discurso y constituyen así sus condiciones de aparición histórica. Hacer una historia de los objetos discursivos que no los hundiera en la profundidad común de un suelo originario, sino que desplegara el nexo de las regularidades que rigen su dispersión.”⁵

Retomando la extensa y rica cita, nos encontramos entonces con una propuesta metodológica de trabajo sobre los *discursos* que, centrándose en el *discurso* como *práctica*, nos permite escindirnos tanto del “subjetivismo” metafísico de las “ideas” como del “objetivismo” vulgar de las “cosas”; sin por ello abandonar el trabajo epistemológico en pos de una suerte de indagación lingüística; como aclarara el propio Foucault en relación al análisis *arqueológico* de la *formación de los objetos*:

“Tarea que consiste en no tratar – en dejar de tratar - los discursos como conjuntos de signos (de elementos significantes que envían a contenidos o representaciones), sino hacerlo, en cambio, como prácticas que forman sistemáticamente los objetos de que hablan. Es indudable que los discursos están formados por signos, pero lo que hacen es más que utilizar esos signos para indicar cosas. Es ese más lo que los vuelve irreductibles a la lengua y a la palabra. Es ese “más” lo que hay que revelar y hay que describir.”⁶

De lo que se trata entonces, es del trabajo *archivístico* sobre los *discursos* que, al abordarlos en tanto *prácticas*, dé cuenta de sus *condiciones de posibilidad*, permitiendo establecer históricamente los modos de constitución de ciertas *positividades*, en lugar de tomarlas de antemano como evidencia y punto de partida. Como ya había sostenido tres años antes el propio Foucault en el prefacio de “Les mots et les choses”:

“No se tratará de conocimientos descritos en su progreso hacia una objetividad en la que, al fin, puede reconocerse nuestra ciencia actual; lo que se intentará sacar a la luz es el campo epistemológico, la episteme en que los conocimientos, considerados fuera de cualquier criterio que se refiera a su valor racional o a sus formas objetivas, hunden su positividad y manifiestan así una historia que no es la de su perfección creciente, sino la de sus condiciones de posibilidad.”⁷

5. Foucault, M., *La arqueología del saber*, trad. Aurelio Garzón del Camino Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2008a, pp. 66-67.

6. *Ibid.*, p. 68.

7. Foucault, M., *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, trad. Elsa Cecilia Frost, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2008b, p. 15.

Razón por la cual, a partir de la puesta en cuestión de las *unidades de discurso* comúnmente aceptadas en el ámbito de la denominada “historia de las ideas”- o sea de la realización de un *trabajo negativo* que implica la puesta entre paréntesis de nociones tales como “tradicción”, “libro”, “autor”, “mentalidad”, “espíritu de época”- el trabajo epistemológico a realizar, siguiendo el método *arqueológico*, se desplegará en base a la labor paciente y sistemática sobre *documentos*; a los cuales se tratará como *monumentos*. Ahora bien, la contracara del *trabajo negativo* puesto en práctica por la *arqueología* es la realización de un *trabajo positivo*, en torno a lo cual las nociones de *a priori histórico* y *formación discursiva* poseen una importancia fundamental. No podemos dejar, entonces, de incluir la siguiente cita:

“Así, la positividad desempeña el papel de lo que podría llamarse un a priori histórico. Yuxtapuestos estos dos términos hacen un efecto un tanto detonante; entiendo designar con ello un a priori que sería no condición de validez para unos juicios, sino condición de realidad para unos enunciados (...). La razón de utilizar este término un poco bárbaro es que este a priori debe dar cuenta de los enunciados en su dispersión, en todas las grietas abiertas por su no coherencia, en su encaballamiento y su remplazo recíproco; en su simultaneidad que no es unificable y en su sucesión que no es deductible; en suma, ha de dar cuenta del hecho de que el discurso no tiene únicamente un sentido o una verdad, sino una historia, y una historia específica que no lo lleva a depender de las leyes de un devenir ajeno (...). Además, este a priori no escapa a la historicidad: no constituye, por encima de los acontecimientos, y en un cielo que estuviere inmóvil, una estructura intemporal; se define como el conjunto de las reglas que caracterizan una práctica discursiva: ahora bien, estas reglas no se imponen desde el exterior a los elementos que relacionan; están comprometidas en aquello mismo que ligan; y si no se modifican con el menor de ellos, los modifican, y se transforman con ellos en ciertos umbrales decisivos. El a priori de las positividades no es solamente el sistema de una dispersión temporal; él mismo es un conjunto transformable”⁸

Por otra parte, resulta fundamental la inclusión de la definición dada por Foucault respecto de las *formaciones discursivas* en el capítulo segundo de la primera parte de “L`Archéologie du savoir”:

“En el caso de que se pudiera describir, entre cierto número de enunciados, semejante sistema de dispersión, en el caso de que entre los objetos, los tipos de enunciación, los conceptos, las elecciones temáticas, se pudiera definir una regularidad (un orden, correlaciones, posiciones en funcionamientos, transformaciones), se dirá, por convención, que se trata de una formación discursiva, evitando así palabras demasiado preñadas de condiciones y de consecuencias, inadecuadas por lo demás para designar semejante dispersión, como “ciencia”, o “ideología”, o “teoría”, o “dominio de objetividad”. Se llamarán reglas de formación a las condiciones a que están sometidos los elementos de esa repartición (objetos, modalidad de enunciación, conceptos, elecciones temáticas). Las reglas de formación son condiciones de existencia (pero también de coexistencia, de conservación, de modificación y

8. Foucault, M. *op. cit.*, 2008a, pp. 167 – 168.

de desaparición) en una repartición discursiva determinada.”⁹

En íntima ligazón con lo antedicho, hacia el final del citado libro, específicamente en el último capítulo titulado “Ciencia y saber” Foucault sostuvo que:

“En este nivel, la cientificidad no sirve de norma: lo que se intenta dejar al desnudo en esta historia arqueológica son las prácticas discursivas en la medida que dan lugar a un saber y en que ese saber toma el estatuto y el papel de ciencia (...). En el enigma del discurso científico, lo que pone en juego no es su derecho a ser una ciencia, es el hecho de que existe”¹⁰

Sin embargo, buscando disipar cualquier sospecha de reduccionismo en torno de la propuesta foucaultea, no podemos dejar de remitirnos a su artículo publicado en 1968, “Sur l’archéologie des sciences. Réponse au Cercle d’Épistémologie”, en el cual planteó lo siguiente:

“En consecuencia, lo que la arqueología del saber deja de lado no es la posibilidad de las diversas descripciones a las que puede dar lugar el discurso científico: es más bien el tema general del “conocimiento”. El conocimiento es la continuidad de la ciencia y la experiencia, su inseparable entrelazamiento, su reversibilidad indefinida; es un juego de formas que se anticipan a todos los contenidos, en la medida en que ya los hacen posibles; es un campo de contenidos originarios que esbozan en silencio las formas a través de las cuales podremos leerlos; es la extraña instauración de lo formal en un orden sucesivo que es el de las génesis psicológicas o históricas, pero es el ordenamiento de lo empírico por una forma que le impone su teleología. El conocimiento confía a la experiencia la tarea de explicar la existencia concreta de la ciencia, y a la cientificidad, la de explicar el surgimiento histórico de las formas y el sistema a los cuales ella obedece. El tema del conocimiento equivale a una denegación del saber.”¹¹

Como hemos mencionado previamente, en las citas precedentes encontramos condensadas una serie de reflexiones que Foucault sintetiza a partir de la relectura crítica de sus trabajos previos. Justamente, tras haber puesto en cuestión las citadas *unidades de discurso*, como “autor”, “tradicción” y “obra” entre otras, Foucault se dispone a encontrar otros principios que permitan agruparlos. Será volviendo sobre problemas abordados en “Folie et déraison. Histoire de la folie à l’âge classique”, “Le naissiance de la clinique” y “Les mots et les choses” que Foucault presentará la noción de *formación discursiva*, a partir de señalar - en relación a los *discursos* abordados en los libros mencionados - el fracaso concerniente en buscar el principio de unidad de los *discursos* en el “objeto” al que presuntamente refieren, “el modo de enunciación” que monolíticamente los caracterizaría, “los conceptos” y “el tema” que unitariamente les darían forma. Por el contrario, y en tanto contracara de cada una de estas

9. Foucault, M. *op. cit.*, 2008a, p. 55.

10. *Ibid.*, pp. 248 – 250.

11. Foucault, M., “Sobre la arqueología de las ciencias. Respuesta al Círculo de Epistemología”, en: *¿Qué es usted Profesor Foucault?*, trad. Horacio Pons, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2013, pp. 263 – 264.

alternativas fallidas, propondrá Foucault la noción de *formación discursiva*, en torno a la cual el *discurso* es susceptible de ser analizado en tanto conjunto de *prácticas* que se encuentran atravesadas por reglas que de manera inmanente regulan el ejercicio de la *función enunciativa*. Dicho conjunto transformable de reglas permite dar cuenta de la regularidad que rige la dispersión de los *enunciados* que efectivamente tuvieron lugar. Retomando un señalamiento que hemos realizado al pasar al comienzo de este apartado debemos añadir que es en torno a dicho modo de abordaje del *discurso* que la *arqueología* foucaultiana se erige como una herramienta filosófica que permite prescindir de toda referencia a algo así como un *sujeto fundador* sin por ello recaer en un rancio *empirismo cientificista* que hiciese de “las cosas” la ley muda que los *discursos* pretenderían “reflejar”, las *prácticas discursivas* no son ni el “reflejo” de las “cosas” ni la “expresión” de las “ideas”.

Por lo tanto, la *arqueología* permite aproximarse a los *discursos* en tanto *prácticas* que forman regularmente los *objetos* que sólo en ella tienen lugar, al tiempo que *posibilitan* la *emergencia* de *formas de subjetividad* que, como la del “médico clínico”, *dice y mira* de determinada manera. El “médico clínico” y las “patologías” de que se ocupa pueden ser pensados, entonces, como los *emergentes* de determinado *acontecimiento discursivo*. Desplazándonos unos años en la producción foucaultiana, podemos decir que el presunto “sujeto universal de conocimiento” y la determinada “patología” cuya “verdad” éste habría “descubierto”, no son más que partes constitutivas de un *acontecimiento* que dio lugar a cierta forma de *producción de la verdad*, respecto de determinados *objetos* a partir de cierta “calificación del individuo”. Vemos entonces, que la *problematización* de la “verdad descubrimiento” como una forma adoptada por la “verdad acontecimiento” tal como lo planteara Foucault a comienzos de 1974, en el curso dictado en el Collège de France bajo el título “Le pouvoir psychiatrique”, no excluye sino que supone estas reflexiones que Foucault ha condensado hacia fines de los años '60. En dicho curso, sostuvo que:

“Lo que quería hacer, y lo intenté los años anteriores, es una historia de la verdad a partir de la otra serie; es decir, tratar de privilegiar esta tecnología, ahora fundamentalmente rechazada, encubierta, desechada, esta tecnología de la verdad acontecimiento, la verdad ritual, la verdad relación de poder, frente a y contra la verdad descubrimiento, la verdad método, la verdad relación de conocimiento, la verdad que, por lo tanto, supone y se sitúa dentro de la relación sujeto – objeto (...) Mostrar que la demostración científica sólo es, en sustancia, un ritual, mostrar que el presunto sujeto universal del conocimiento no es, en realidad, más que un individuo históricamente calificado según una serie de modalidades, mostrar que el descubrimiento de la verdad es de hecho cierta modalidad de producción de la verdad; reducir así lo que se presenta como verdad de constatación o verdad de demostración al basamento de los rituales, el basamento de las calificaciones del individuo cognoscente, el sistema de la verdad acontecimiento: eso es lo que llamaré arqueología del saber.”¹²

No puede perderse de vista entonces que este modo de *problematización* de los *saberes*

12. Foucault, M., *El poder psiquiátrico. Curso en el Collège de France (1973 – 1974)*, trad. Horacio Pons, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2005, pp. 273 – 274.

en tanto *prácticas discursivas* permitirá luego a Foucault plantear la oposición entre la “teoría del conocimiento”, que pretende dar cuenta de la relación entre “sujeto y objeto”, y la *arqueología del saber* que se coloca por fuera de dicha relación, dando cuenta de la *formación* de ambos términos en tanto inmanentes al ejercicio de la *función enunciativa*. No pretendemos negar las enormes diferencias y las riquezas y matices de los diferentes modos en que la relación “sujeto – objeto” fue problematizada a lo largo de la historia de la filosofía occidental, sin embargo retomando las citas de los especialistas Marcelo Raffin y Julián Sauquillo que hemos colocado como epígrafes del presente escrito, la apuesta foucaultea radica en la *problematización del saber* como un modo alternativo a la construcción de una “teoría del conocimiento”; puesto que no se trata de *problematizar* los términos de dicha relación sino de colocarse por fuera de la relación misma, dando lugar a la problemática del *saber* en oposición a la del “conocimiento”. Es decir, que de lo que se trata es de colocarse en otro zócalo de interrogación, dirigiendo el análisis al substrato *arqueológico* de la *emergencia* de las *formas de subjetividad* y de los *objetos*. Por ello, volviendo sobre los aportes de Raffin es que distinguimos a los trabajos foucaulteaños de las formas de *problematización* del “sujeto cognoscente”, tanto fenomenológicas como marxistas, al tiempo que en función del señalamiento introducido por Julián Sauquillo consideramos que una diferencia no menor entre Foucault y ambas corrientes filosóficas la constituye el hecho de que él no busca construir una “teoría del conocimiento”, es decir que no busca fundamentar el cómo debe o puede ser practicado el mismo.

En la “Lección sobre Nietzsche” dictada en Montreal en 1971, Foucault retomará la propuesta nietzscheana de realización de una *historia de la verdad que no se apoye en la verdad*, distinguiéndola de la historia comtiana de la verdad:

“En esta historia positivista, la verdad no está dada al inicio. El conocimiento la busca durante largo tiempo: ciego, a tientas. La verdad se da como el resultado de una historia. Pero esa relación finalmente establecida entre la verdad y el conocimiento es una relación de derecho que se postula al comienzo. El conocimiento está hecho para ser conocimiento de la verdad. Hay una copertenencia de origen entre la verdad y el conocimiento (...). El descaro de Nietzsche radica en haber disuelto esas implicaciones. Y en haber dicho: la verdad sobreviene en el conocimiento, sin que éste esté destinado a la verdad, sin que ella sea la esencia del conocer.”¹³

A su vez, de dicha lección no podemos dejar de incluir la siguiente cita, la cual nos permite retomar el hilo de nuestro análisis:

“(...) pensar el conocimiento como un proceso histórico anterior a toda problemática de la verdad, y de manera más fundamental que en la relación sujeto – objeto. El conocimiento liberado de la relación sujeto – objeto es el saber.”¹⁴

13. Foucault, M., *Lecciones sobre la voluntad de saber. Curso en el Collège de France (1970 – 1971)*, trad. Horacio Pons, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2012, pp. 229 – 230.

14. *Ibid.*, p. 236.

Como hemos señalado previamente, la *problematización del saber* se sitúa en el substrato *arqueológico* que opera como *condición de posibilidad* de la constitución de *objetos* y de *formas de subjetividad*, colocándose por la tanto por fuera de la “relación cognoscitiva” entre “sujeto y objeto” en cuyo seno *emerge* la problemática de la *verdad*. Pensar nietzscheanamente el “conocimiento” como un proceso previo a toda problemática de la “verdad” no es más que trocar la “teoría del conocimiento” en una *arqueología del saber*, la cual es susceptible de dar cuenta de la *emergencia* de los distintos *acontecimientos* que configuraron la historia de la verdad en Occidente, dando lugar al surgimiento de la *voluntad de verdad* que no es más que una configuración histórica de la *voluntad de saber* pero cuya propia conformación la coloca al abrigo de su *contingencia* y de su *historicidad*, es decir de su carácter de *acontecimiento* y por ende de su *politicidad*¹⁵. *Voluntad de verdad* que en su anonimato se cierne todavía sobre nosotros y que permite elidir el carácter *acontecimental* de la denominada “verdad descubrimiento” que de una u otra manera ha permeado a la “teoría del conocimiento” y a las ciencias. En el resumen del curso dictado durante el ciclo lectivo 1970 – 71 en el Collège de France bajo el título “Leçons sur la volonté de savoir”, Foucault hizo explícita la ligazón entre el trabajo a realizar, que se encontrará atravesado por dicha línea de *problematización*, y los aportes *arqueológicos*:

“Los principios de exclusión y de elección, cuya presencia es múltiple, cuya eficacia cobra cuerpo en prácticas y cuyas transformaciones son relativamente autónomas, no remiten a un sujeto de conocimiento (histórico o trascendental) que los invente de manera sucesiva o los funde en un nivel originario; designan antes bien una voluntad de saber anónima y polimorfa, pasible de transformaciones regulares y contenida en un juego de dependencia identificable. (...) Estudios referidos a la psicopatología, la medicina clínica, la historia natural, etc., permitieron aislar el nivel de las prácticas discursivas. Los caracteres generales de estas prácticas y los métodos aptos para analizarlas se inventariaron bajo el nombre de arqueología. Las investigaciones emprendidas con referencia a la voluntad de saber deberían ahora estar en condiciones de dar a ese conjunto una justificación teórica. Por el momento se puede indicar de manera muy general en qué manera tendrá que avanzar ésta: distinción entre saber y conocimiento; diferencia entre voluntad de saber y voluntad de verdad¹⁶; posición del y de los sujetos con respecto a esa voluntad.”¹⁷

15. *Ibid.*

16. En la primera lección de dicho curso, publicada de manera independiente bajo el título de “L’Ordre du discours”, Foucault se ocupó, entre otras cuestiones, de los distintos sistemas de exclusión por medio de los cuales se busca conjurar los riesgos que encierra el *discurso* en tanto *acontecimiento aleatorio*, destacando entre dichos sistemas de exclusión a la denominada *voluntad de verdad*; a la cual caracteriza como una de las *morfologías* que adopta la *voluntad de saber* (a la que finalmente somete). Además señalará Foucault que esta *voluntad de verdad* se sostiene sobre la separación de “lo verdadero y lo falso”, como así también sobre la elisión del *deseo* y el *poder* que dicha *voluntad* trae aparejada. Por último restará decir entonces que dicha mutación de la *voluntad de saber* que terminó subsumida a la naciente *voluntad de verdad* se encuentra ligada al *acontecimiento* de surgimiento de la filosofía socrático – platónica y aristotélica, con las respectivas exclusiones de los artistas y de los sofistas por parte Platón y de la técnica sofística llevada a cabo por Aristóteles, en cuya filosofía se consuma la *mutación morfológica* de la *voluntad de saber*.

17. Foucault, M. *op. cit.*, 2012, p. 248.

A modo de cierre del presente apartado, podemos señalar que a través de la lectura detenida de ciertos *enunciados* que integran a la discursividad foucaultea hemos intentado desentrañar no sólo la complejidad inherente a su *arqueología* sino que a su vez buscamos mostrar cómo Foucault hace explícita su recuperación de los aportes de la *arqueología* en el *pliegue* de sus investigaciones *genealógicas*. No podemos dejar de encontrar sorprendente la siguiente aseveración que François Ewald y Alessandro Fontana colocaron en la “Advertencia” que se encuentra al comienzo de la edición impresa de cada uno de los cursos dictados por Foucault en el Collège de France, en la misma los autores plantearon que:

“(…) los cursos dictados en el Collège de France no duplican los libros publicados. No son su esbozo aunque haya temas comunes entre unos y otros. Tienen su propio estatus. Suponen un régimen discursivo específico en el conjunto de los actos filosóficos efectuados por Michel Foucault. En ellos, éste despliega muy en particular el programa de una genealogía de las relaciones saber / poder en función del cual, a partir de principios de la década de 1970, pensará su trabajo, en oposición al programa de una arqueología de las formaciones discursivas hasta entonces predominante.”¹⁸

Como decíamos, resulta más que sorprendente que dichos especialistas pasen por alto la trama compleja de matices que distinguen y ligan a la *arqueología* y la *genealogía* foucaultea. Sobre todo llama la atención puesto que la última referencia a Foucault que acabamos de citar se encuentra en el “Resumen del curso”, el cual se encontraba publicado en el Anuario del Collège de France tras el dictado del mismo, es decir mucho antes de que los cursos de Foucault empezaran a ser publicados en forma completa. De hecho, dichos resúmenes se encuentran además disponibles en los “Dits et Écrits”, compilación que fue editada en 1994, es decir antes del comienzo de la publicación de los cursos.

Ahora bien, retomando nuestra línea de problematización, un nuevo interrogante se torna acuciante, a saber: ¿en qué medida se liga la *genealogía* foucaultea con la noción de *crítica política del saber*?

4. Genealogía y crítica política del saber

Hemos mencionado en más de una ocasión el término “genealogía”, sin embargo, no nos hemos detenido aún en el artículo de Michel Foucault publicado en 1971 bajo el título: “Nietzsche, la généalogie, l’histoire”, el cual constituye una referencia ineludible si pretendemos dar cuenta de en qué consiste la metodología *genealógica* foucaultea. En dicho artículo, a partir de la realización de una lectura de Nietzsche, Foucault retoma la distinción entre *Ursprung* y *Erfindung*, términos alemanes que implican la noción de “origen” y “surgimiento” respectivamente, por lo tanto, en

18. Ewald, F y Fontana, A., “Advertencia”, en: Foucault, *op. cit.*, 2012, p. 11.

la interpretación foucaultiana, *Ursprung* es vinculado con la noción metafísica de “origen fuente”, de “origen transhistórico”, mientras *Erfindung* se liga a la problemática concreta de la *procedencia* (*Herkunft*) y de las *condiciones de posibilidad* para la *emergencia* (*Entstehung*) de las *prácticas*. En términos del propio Foucault, la búsqueda de la *procedencia* se encuentra íntimamente imbricada con la articulación entre el *cuerpo* y la *historia*:

“el cuerpo: superficie de inscripción de los sucesos (...), lugar de disociación del Yo (al que intenta prestar la quimera de una unidad substancial), volumen en perpetuo derrumbamiento. La genealogía, como el análisis de la procedencia, se encuentra por tanto en la articulación del cuerpo y de la historia. Debe mostrar al cuerpo impregnado de historia, y a la historia como destructora del cuerpo.”¹⁹

A su vez, sostuvo Foucault que:

“no hay nada que se asemeje a la evolución de una especie, al destino de un pueblo. Seguir la filial compleja de la procedencia, es, al contrario, mantener lo que pasó en la dispersión que le es propia: es percibir los accidentes, las desviaciones ínfimas – o al contrario los retornos completos -, los errores, los fallos de apreciación, los malos cálculos que han producido aquello que existe y es válido para nosotros; es descubrir que en la raíz de lo que conocemos y de lo que somos no están en absoluto la verdad ni el ser, sino la exterioridad del accidente.”²⁰

Nos encontramos nuevamente con la necesidad de poner en cuestión una concepción teleológica de la historia, haciendo a un lado el carácter “evidente” de *universales* como “verdad” y “ser”. En contraposición, sería pertinente destacar que prescindiendo del teleologismo historiográfico, el análisis de la *emergencia* (es decir la indagación respecto de las denominadas *condiciones de posibilidad* de la misma), permite según Foucault la introducción de las fuerzas y sus correlaciones en la historia:

“(...) Entstehung designa más bien la emergencia, el punto de surgimiento. Es el principio y la ley singular de una aparición. (...) La emergencia se produce siempre en un determinado estado de fuerzas.”²¹

En “Surveiller et Punir”, publicado cuatro años más tarde, Foucault realiza una puesta en *práctica* del *método genealógico*; en dicho trabajo pretende dar cuenta del modo en que las *relaciones de saber – poder* constituyeron al “alma moderna”, cuestión indisoluble justamente de la *emergencia* de ciertos *dominios de saber*. Es decir que se trata de llevar a cabo una *ontología histórica* de lo que conocemos y de los que somos, en lugar de tomar como evidencia y punto de partida aquellos *universales* que serían la “verdad” y el “ser”. No se trata, entonces, de colocarse en el nivel de las

19. Foucault, M., “Nietzsche, la genealogía, la historia”, en: *Microfísica del poder*, trad. Julia Varela y Fernando Álvarez Uría, Madrid, Las Ediciones de La Piqueta, 1992, p.15.

20. *Ibid.*, p. 13.

21. Foucault, M., *op. cit.*, 1992, pp. 15 – 16.

ciencias humanas y de la consecuente realización de una investigación sociológica e historiográfica que dé cuenta de cómo las ciencias “evolucionaron” hasta “descubrir la verdad” respecto del “ser” del “delincuente”, logrando a su vez dar mayor “racionalidad” y “humanidad” al sistema penal al impregnarlo con sus “descubrimientos”; sino que por el contrario, Foucault pone en práctica el *método genealógico*, dando cuenta entonces del *acontecimiento de surgimiento* de ciertos *saberes* en su imbricación con formas de ejercicio del *poder*, las cuales dieron lugar a ese *objeto de saber y blanco de intervención política* que es el denominado “delincuente”. Podemos encontrar en dicho trabajo cómo la *problematización* de las *relaciones de saber – poder* no elide sino que, por el contrario, recupera y enriquece los aportes realizados por la *arqueología del saber*. A modo de ejemplo, incluimos la siguiente cita:

“Hay que admitir más bien que el poder produce saber (y no simplemente favoreciéndolo porque le sirva o aplicándolo porque sea útil); que poder y saber se implican directamente el uno al otro; que no existe relación de poder sin constitución relativa de un campo de saber, ni de saber que no suponga y no constituya al mismo tiempo relaciones de poder. Estas relaciones de “poder – saber” no pueden analizarse a partir de un sujeto de conocimiento que sería libre o no en relación con el sistema de poder sino que hay que considerar, por el contrario, que el sujeto que conoce, los objetos que conocer y las modalidades de conocimiento son otros tantos efectos de esas implicaciones fundamentales del poder – saber y sus transformaciones históricas.”²²

Podemos encontrar en dicha cita una recuperación desde la nueva *grilla analítica* de los aportes desarrollados durante la década del '60, de hecho la enumeración que se encuentra en el párrafo citado respecto de la constitución de los *saberes* en su imbricación con las *relaciones de poder*, se halla profundamente ligada con lo señalado por Foucault respecto de las *formaciones discursivas*, es decir con el tipo de *regularidades en la dispersión de los enunciados* que las caracteriza. Obviamente no es equivalente la puesta en práctica de una *analítica del poder* que tenga por *objeto* a los *dispositivos* que una *arqueología del saber* que se ocupe de las *epistemes* y las *formaciones discursivas*; sin embargo ello no quita que pueda plantearse que los aportes previos no se abandonaron sino que por el contrario fueron retomados desde una renovada perspectiva de análisis²³.

En ese sentido, volviendo sobre el modo en que Foucault define en qué consiste una *crítica política del saber*, consideramos ineludible la remisión a la siguiente autocrítica manifestada por nuestro “autor” en una entrevista que le hicieran en 1976:

“Pienso que en ese Orden del discurso he mezclado dos concepciones o, mejor dicho, he

22. Foucault, M., *Vigilar y Castigar. Nacimiento de la prisión*, trad. Aurelio Garzón del Camino, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, p. 37.

23. La relación entre “prácticas de internamiento” y “conciencia de la locura” en “Folie et déraison. Histoire de la folie à l’âge classique”, como así también las reflexiones condensadas hacia el final “L’Archéologie du Savoir” en el apartado titulado “Otras arqueologías”, deben ser mencionadas para evitar una lectura esquemática que nos conduciría a sostener que la *problematización* del poder y de lo “extradiscursivo” aparecerían *ex nihilo* a comienzo de los años '70 en los trabajos de Foucault.

propuesto una respuesta inadecuada a una cuestión que creo legítima (la articulación de los derechos del discurso sobre los mecanismos de poder). Este es un texto que he escrito en un momento de transición. Hasta ese momento me parece que aceptaba la concepción tradicional del poder, el poder como mecanismo esencialmente jurídico, lo que dice la ley, lo que prohíbe, aquello que dice no, con toda una letanía de efectos negativos: exclusión, rechazo, barrera, negaciones, ocultaciones, etc. Ahora bien, considero inadecuada esta concepción (...). De modo que abandonaré gustoso todo aquello que en el Orden del discurso puede presentar las relaciones de poder y el discurso como mecanismos negativos de rarefacción.”²⁴

¿No puede plantearse, entonces, que en el contexto de la estilización de sus herramientas de análisis *genealógico* la contracara de la *problematización* del concepto de *gubernamentalidad* - como grilla para pensar las relaciones entre *saber, poder y subjetividad* - se encuentra constituida justamente por las nociones de *crítica política del saber* y de *régimen de veridicción*, de las que Foucault se valdría para reformular las problemáticas esbozadas en “L’Ordre du discours”?

5. A modo de conclusión

“Todo el proyecto filosófico de Foucault puede ser descrito en términos de una genealogía que constaría de tres ejes: una ontología de nosotros mismos en nuestras relaciones con la verdad (que nos permite constituirnos en sujetos de conocimiento), una ontología histórica de nosotros mismos en nuestras relaciones con un campo de poder (el modo en que nos constituimos como sujetos que actúan sobre otros) y una ontología histórica de nosotros mismos en nuestras relaciones con la moral (el modo en que nos constituimos como sujetos éticos que actúan sobre sí mismos)”²⁵

Edgardo Castro

Buscando dar cierre al presente trabajo, consideramos sumamente pertinente la realización de una serie de señalamientos. En primer lugar, no creemos haber agotado el tratamiento del interrogante con el que dimos apertura al parágrafo inicial de este artículo; por otra parte, debemos recordar que no son los interrogantes propios del historiador de la filosofía contemporánea los que jalonaron nuestras lecturas de sendos pasajes de la “obra” de Michel Foucault, y por lo tanto no es en dicho campo problemático que pretendemos dar inscripción a nuestra labor investigativa. Retornando sobre aspectos fundamentales que hemos intentado abordar a lo largo de las líneas que constituyen el presente escrito, no podemos dejar de detenernos nuevamente en la contraposición entre *crítica política del saber*, que recoge los aportes de la *arqueología*, y la “crítica de la ideología”, en tanto contracara de una “teoría del conocimiento”. A partir de las lecturas realizadas, puede plantarse que esta última al abordar el problema del “conocimiento” se coloca al interior de la

24. Foucault, M., “Las relaciones de poder penetran en los cuerpos”, en: *Microfísica del poder*, op. cit., pp. 163 – 164.

25. Castro, E., *Diccionario Foucault. Temas, conceptos y autores*, Buenos aires, Siglo XXI Editores, 2011, p. 172.

relación “sujeto – objeto”, implicando por la tanto la contraposición entre “verdad” y “falsedad”, y poniendo a la problemática de las ciencias y de la ideología en relación a dicha disyunción; puede decirse, entonces, que el proyecto de fundamentación de la ciencia y la crítica de la ideología constituyen dos caras de la misma moneda que se erige a partir de la puesta en juego de dichos conceptos. Este señalamiento no implica pasar por alto la complejidad, los matices e incluso las grandes divergencias en los modos en que distintas corrientes filosóficas han *problematizado* la imbricación entre estas nociones, reconstruyéndolas en la especificidad del sistema de correlaciones propuesto; sin embargo no por ello puede desatenderse el hecho de que dicha matriz ha permeado la producción de estos diferentes *discursos* filosóficos y que, por el contrario, la propuesta foucaultea se coloca por fuera de ella. Nos arriesgamos a decir que gran parte de las críticas epistemológicas que se le dirigen a Foucault se sostienen en *discursos* en cuyas *condiciones de posibilidad* se encuentra una configuración particular de dicha matriz que los permea de manera inmanente, regulando su constitución.

Por último, virando el eje de análisis, después de haber realizado una aproximación a la noción foucaultea de *crítica política del saber* una pregunta se torna acuciente, a saber: ¿no podemos leer a los trabajos de Foucault en términos epistemológicos y ontológico – políticos? Desde nuestra hipótesis de lectura, consideramos que la filosofía foucaultea se constituye a partir de un triple desplazamiento, ya que posee una dimensión epistemológica, sin que la misma se identifique con la pregunta por “el conocimiento”, “la verdad” y “la ciencia”, una dimensión ontológica que no se ejercita a través de la “pregunta por el ser”, y una dimensión política que no se liga a indagaciones respecto de “el Estado”, “el soberano”, o “el poder”. ¿Podemos plantear, entonces, que la realización de una *crítica política del saber* se torna una tarea indispensable en el marco de la puesta en *práctica* de una *ontología histórica de nosotros mismos*? A su vez, ¿es factible la realización de un trabajo epistemológico desligado de la *problematización* de cuestiones de índole *ontológico – políticas*? ¿No será, entonces, que la posibilidad del trabajo filosófico sólo es factible como actividad *crítica* que tenga como norte el *diagnóstico de nuestro presente*?

Fecha de Recepción: 12/03/2014

Fecha de Aprobación: 26/05/2014