



Michel Foucault, arqueólogo de las ideas. La Metódica y la Formación.

Anita Gramigna¹

Yolanda Estrada²

“Más que volver a resistemizar los conceptos en un edificio virtual, sería necesario describir la organización del campo de enunciados en que aparecen y circulan.”

M. Foucault, *La arqueología del saber*, p. 53

Resumen

En este artículo proponemos una clase de juego epistemológico, una nota tentativa, lúdica, de análisis del método arqueológico de Foucault para trazar sus consecuencias posibles en el tema de las innovaciones de las instancias educativas. El sentido lúdico de nuestro trabajo se atiene a la esfera de la realidad imaginada. La imaginación de hecho es una presuposición de la transformación. El objetivo es proponer como ejercicio formativo a los docentes y estudiantes, esa irreverente obra de desquiciamiento de los discursos, en que el autor nos indica qué maneras existen para hacer de la vida una obra de arte. Debido a que consideramos que la metodología individuada del filósofo francés es una epistemología normativa, buscaremos imaginarnos las consecuencias que tal excavación de las ideas tiene sobre la investigación científica, no sólo en su lado histórico, sino sobre todo en su lado pedagógico, o mejor, de epistemología de la formación. Ciertamente, Foucault no manifestó nunca interés sobre la investigación educativa, pero es innegable que su pensamiento tiene extraordinarias implicaciones formativas. La reflexión educativa es para nosotros, una epistemología concreta de la formación; es este nuestro punto de partida. El horizonte teórico de referencia es

¹ Profesora del Departamento de Estudios Humanísticos, Universidad de Ferrara, docente de Ciencias Filosóficas, Educación, Pedagogía General y Metodología de la Investigación. Área de investigación: epistemología y ética del conocimiento. Profesora Honoraria: Museo de Historia de la Educación de la Universidad de Sevilla, Facultad de Educación, Universidad de Salamanca y Escuela de Historia, Usac. Últimas obras: *Dinamiche della Conoscenza. Epistemologia e prassi della formazione*, 2015. *Il Mondo degli Incanti. Un'indagine di campo presso la tribù Yaqui del Sonora*, (colaboración Carlo Rosa), 2016. *Epistemologia della formazione e Metodologia della ricerca. Un'indagine presso la popolazione Maya Kaqchikel de Guatemala*, (colaboración - Yolanda Estrada), 2016.

² Profesora de Enseñanza Media en Historia y Ciencias Sociales, Licenciada en Historia, Maestra en Docencia Universitaria; Docente y Coordinadora de carrera de la Escuela de Historia, Universidad de San Carlos de Guatemala, Profesora invitada: Universidad de Ferrara, Las Palmas de Gran Canaria y del CIALC – UNAM, Coautora del libro *Epistemologia della formazione e metodologia della ricerca*, 2016 y el artículo: “María Zambrano e la dignità formativa dell'esilio” en el libro *Processi formativi di costruzione della democrazia – Esperienze nel mondo globale*, 2017.



hermenéutico y postula, tanto en la educación como en el conocimiento, la elaboración de instrumentos de orientación y de comprensión crítica del mundo, para transformarlo.

Palabras clave: Arqueología del saber, innovaciones educativas, imaginación, epistemologías normativas, epistemología de la formación, hermeneútica, Foucault.

Abstract

In this article we propose a kind of epistemological game, a tentative note, ludic, of the Foucault's archeological method to trace its possible consequences on the innovations of the educative instances. The ludic sense of our work depends on the imaginative reality. Imagination, in fact, is a presupposition of the transformation. The objective is to propose how the formative work of teachers and students, that irreverent work of derangement of the discourses in which the author indicates us which ways exist to make a work of art out of life. Due to the fact that we consider that the French philosopher's individuated methodology is a normative epistemology, we will look for imagining the consequences which said ideas excavation have over the scientific investigation, not only on its historial side, but above all on its pedagogical side, or better, the formation epistemology. Certainly, Foucault never manifested formative implications. The educative reflexion is, for us, one concrete epistemology of formation; this is our starting point. The theoretical horizon of reference is hermeneutic and postulates, both in education and knowledge, the elaboration of orientation instruments and critical understanding to transform it.

Keywords: Method archeological, educative innovations, imagination, normative epistemology, epistemology of formation, hermeneutic, Foucault.

Introducción

La reflexión de Foucault se acopla a un trabajo de excavación dentro de los discursos, en sus estructuras más sedimentadas, en las evoluciones, una arqueología de las ideas que connota el presente. Y aquí está la primera paradoja que se presenta a nuestra mirada, seducida por la eternidad de los constructos teóricos, de su fingida inamovilidad. Una refinada obra de arqueología de las ideas que estructuran la retórica de la contemporaneidad, para mejor describirlo. Nos parece que la filosofía de Foucault es pertinente precisamente en esto, es decir, para comprender el presente, antes que a través de la arqueología, con la genealogía de experiencias fundamentales para la existencia, tal como la locura, la medicina, la sexualidad, etcétera. Sus reflexiones sacan a discusión las ideas tradicionales del poder, la subjetividad, las normas sociales. Su investigación es un diagnóstico de la contemporaneidad, una hermenéutica, no la fundamentación de una nueva teoría.



Más bien, viéndolo detenidamente, él privilegia un estudio sobre la discontinuidad: a partir de su análisis de la historia, para llegar a su concepto de razón plural. Por esto, en un primer análisis, su pensamiento parece poco sistemático. Sin embargo, en su obra, podemos individuar un tipo de unidad del núcleo problemático, que pasa de los estudios sobre los sistemas del saber de los años sesenta a aquellos sobre el poder, que se acercan al análisis de la subjetividad y de la ética, de los años setenta. Además, podemos identificarles a ustedes una constante en su reflexión; el nivel de la reconstrucción histórica hasta el tema de la constitución del presente, de sus vínculos y de las libertades practicables. Sus obras indican la ruta metodológica—ya sea arqueológica o genealógica—para comprender como se han verificado las evoluciones culturales en el transcurso de la historia, qué posibilidad de experiencias y de libertad el orden nos deja entrever, a través de una crítica radical.

El método, la arqueología, querido por los historiadores de todos los períodos, aquí es una epistemología del presente. Una epistemología desencantada, sin complejos y sin compromisos. La historia se convierte en una epistemología, o una filosofía propiamente, mientras se desquician los paradigmas de base—la idea del progreso lineal, de la civilidad, de la verdad, del ser humano, y luego, la continuidad, la determinación general, la cronología, la racionalidad histórica, la razón como teleología. El terreno de excavación es la discontinuidad, la fractura, la diferencia, la frontera del pensamiento que se rebela ante las seducciones imaginarias de la indefinida acumulación del conocimiento. La investigación del arqueólogo es aquella del filósofo que indaga en un umbral epistemológico, pero también es aquella del pedagogo que estudia las implicaciones educativas de lo humano, la sociedad, el pensamiento.

La discontinuidad³ es a la vez terreno e instrumento de excavación arqueológica; objeto y tecnología de investigación filosófica, fin y método educativo. Y todavía, la discontinuidad es presupuesta por el estudio y su condición procesal. Un concepto operativo, pero también una base de partida y criterio de verificación del estudio mismo. De hecho, él precisa que no debemos refutar definitivamente tales categorías de lectura de la historia, de la ciencia, y del mundo, “sino sacudir la conformidad con que se aceptan; demostrar que no son evidentes, sino constituyen el efecto de una construcción de aquél que tiene que conocer las reglas y controlar las justificaciones” (Foucault, 1970: 24).

El autor nos incita al pensamiento crítico que es, por su naturaleza, rebelde pero riguroso, irreverente pero que tiende a individuar principios de verdad, a través del ejercicio de la libertad, que es la condición de la ética. En una entrevista en 1976, Michel Foucault afirmaba: “Me pareció que en ciertas maneras empíricas del saber cómo la biología, la economía política, la psiquiatría, la medicina, etcétera, el ritmo de las transformaciones no obedecía a

³El primero en hablar de discontinuidad en el sentido de rupturas epistemológicas fue Gaston Bachelard, de quien Foucault toma y desarrolla el concepto. Ver G. Bachelard, *Epistémologie*, editado por D. Lecourt, Paris, PUF, 1971; trad. es. Por F. Lo Piparo, *Epistemology*, Rome-Bari, Laterza, 1975.



los esquemas dúctiles y continuos de desarrollo que se aceptan en general” (Foucault, 1977: 6). Y, más allá, clarifica las interrogantes subyacentes de su estudio arqueológico: “ como puede acaecer que se den en ciertos momentos y en ciertos órdenes del conocimiento, estos bruscos desprendimientos, estas precipitaciones de la evolución, estas transformaciones que no responden a la imagen tranquila y continua que se tiene por lo general” (Foucault, 1977: 6). Él mismo, precisa el propósito de su investigación: “se trata de saber (...) cuáles efectos del poder circulan entre los enunciados científicos. Cuáles de alguna manera son régimen interno de poder” (Foucault, 1977: 7).

El cómo implementar esta investigación de la verdad tiene que ver con el método arqueológico que está dirigido a la ética en cuanto vuelve a asumir una dimensión que es, al mismo tiempo, estética y política. La tensión estética nos ayuda a sondear el terreno de lo no dicho, de lo implícito, de aquel oscuro que las formaciones discursivas no citan, pero que habita en los espacios de la vida comunitaria y que regula su actuar; de aquí, la dimensión política. El paradigma estético está en la base del darse cuenta de uno mismo, la cuál, a su vez, recuerda la instancia de libertad.

Los terrenos de excavación

Los terrenos de excavación de la arqueología foucaultiana resguardan las relaciones de poder y las instituciones que los representan, las modalidades perceptivas, la sensualidad y los discursos que los fundamenta y legitiman. Los «hallazgos» y los «documentos» son las formas del discurso que se atienen a los mecanismos de la determinación, del control, de la exclusión, y que aterrizan en los ámbitos del sentido y la verdad. Según nuestro autor, las relaciones discursivas “determinan el paquete de relaciones que el discurso debe efectuar para poder hablar de estos o de aquellos objetos, para poderlos tratar, nominar, analizar, clasificar, explicar, etcétera” (Foucault, 1970: 42-43). Estas relaciones sancionan las retóricas del poder-saber mismo en cuanto a práctica discursiva. ¿Qué es una práctica discursiva? No se trata de una configuración, sino de un conjunto de reglas que son inmanentes a la práctica discursiva y que sanciona su especificidad. El discurso es en breve, una organización de ideas en torno a un objeto como el dinero, la salud, el lenguaje, la educación...

Discursos como la economía, la medicina, la gramática, la ciencia de los seres vivientes —escribe Foucault— dan lugar a ciertas organizaciones de conceptos, a ciertos tipos de enunciaciones, a ciertos reagrupamientos de objetos, que, dependiendo de su grado de coherencia, de rigor y de estabilidad, forman unos temas o unas teorías (Foucault, 1970: 61).



La arqueología conlleva en la superficie las prácticas discursivas que no son solamente epistémicas—o relativas a los procesos científicos clásicos—bien si, sobre todo, aquellos inherentes a los campos de investigación inéditos: la sexualidad, la modalidad perceptiva, las relaciones de poder. Así es posible describir las prácticas discursivas que estructuran los enunciados, los conceptos, las estrategias delimitando a tales campos. ¿Cómo? A través de las relaciones de fuerza, los desarrollos estratégicos, las genealogías, las tácticas, los choques o confrontaciones.

Desde el enfoque arqueológico, el filósofo se mueve a la genealogía que estudia los efectos del discurso⁴, aún si, como él mismo señala, los dos momentos metodológicos, nunca se pueden separar. Tales procedimientos metodológicos nos revelan el modo en que la cuestión de la verdad ha sido y es reconocida: es este el corazón de un método y del otro, cuyo propósito sigue siendo la crítica consciente, no el logro de una verdad superior o más cierta.⁵

De hecho, la genealogía analiza la producción concreta de las prácticas discursivas, su poder de definición, los orígenes, los «principios». Se une de tal modo, a un estudio que tiene como temática el poder persuasivo a partir de sus orígenes, que, en la acepción de Foucault, significa verdad histórica, esencia, identidad⁶: en resumen, origen. Y es este descubrimiento el que nos permite ahuyentar la concesión teleológica de la historia, que se nos pone de frente como una continua producción de diferencias. De tal manera podemos también entender que en la fuente de aquello que conocemos y de aquello que somos, no existe ninguna verdad del ser, sino sólo la exterioridad del acontecer. Así se desenreda el análisis del poder que asume una nueva forma. A la imagen del poder que se expresa a través de prácticas de exclusión, prohibiciones y castigos, ahora, se le sustituye por un poder que opera a través de la producción de «verdad» cuyos resultados se atienen al saber: “Pero si las nuevas modalidades del poder de castigar se basan sobre la métrica de la verdad común y científica, ellas deben presentarse fatalmente como una clase de “mecanismo natural”, eso es, deben ser percibidas ya no más como “el efecto arbitrario de un poder humano”, sino como la consideración de un crimen, la equitativa contrapartida de su misma naturaleza de infracción del pacto social (Catucci, 2008: 98).

El filósofo francés no indaga sobre una época, sino sobre su límite, o mejor dicho, sobre el límite hermenéutico de la idea de época. En su *Arqueología del Saber* (Foucault, 1970), muestra cómo las formaciones discursivas representan solo una pequeña parte de lo que se puede decir. Foucault afirma que no se dice nunca todo, y que el número de las producciones

⁴ Consultar M. Foucault, *L'ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1971. (tr. it. *L'ordine del discorso*, Torino, Einaudi, 1972; id. *La volonté de Savoir. Histoire de la sexualité I*, Paris, Gallimard, 1976; tr. it. *La volontà di sapere. Storia della sessualità I*, Milano, Feltrinelli, 1978).

⁵La deuda, totalmente reconocida, contra Nietzsche es evidente. El filósofo alemán se había movido para hacer de la moralidad un problema, como nunca había sucedido. Para él, la genealogía de la moralidad resaltaría su génesis psicológica. Piensa en el famoso aforismo presente en *Ecce Homo*: “donde ves las cosas ideales, veo cosas humanas, demasiado humanas”.

⁶Consultar M. Foucault, *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*, in S. Bachelard (a cura di), *Hommage à Jean Hyppolite*, Paris, PUF, 1971, (tr.it., *Nietzsche, la genealogia, la storia*, in Id., *Microfisica del potere: interventi politici*, Torino, Einaudi, 1977).



lingüísticas, por alto que sea, no es infinito. Es el caso de la narrativa de la historia fundada sobre la idea de progreso civil, que oculta el fósil de aquellas ideas que están en la base de la historiografía y de los discursos del poder. El poder se autolegitima en la narración—o en la historiografía—de una conciencia que adquiere, recuerda, y progresa. El recuerdo no es más que una teleología de la racionalidad occidental. Y de hecho, nuestro arqueólogo, escribe sobre las ideas “para analizar la formación de los conceptos, no es necesario referirlos ni al horizonte de la Idealidad, ni al itinerario empírico de las ideas” (Foucault, 1970: 59).

Al contrario, el sedimento fósil se recoge en los momentos de ruptura, en los cambios, en las rupturas epistemológicas, cuando cambian las grandes formas de la descripción. ¿Cómo? Individuando los puntos de «difracción» del discurso, los momentos de incompatibilidad. ¿Por qué? Para revelar “el régimen y los procesos de apropiación del discurso” (Foucault, 1970: 64). ¿Cuándo se ha llegado a tal resultado? Cuando hemos comprendido y definido el sistema de formación de las diversas estrategias que se implementan. Es decir, cuando hemos mostrado que tales estrategias se derivan de un solo mecanismo de relaciones.

Los instrumentos del filósofo son ahora aquellos del arqueólogo. Una contaminación epistemológica porque se trata, otra vez, de instrumentos del pensamiento que reflejan sobre sí mismo. Nada más antiguo, clásico y consolidado. Una paradoja de nuevo. Y aquí el impulso rebelde e impaciente de verdad que en los discursos del poder encuentra un instrumento de lucha local contra el poder mismo, sino al estructurarse a través de nuevos mecanismos de ocultamiento. La transformación entonces aparece casi como fundamento, y, al mismo tiempo, renovación de la fundación. Y he aquí una tercera paradoja.

El fin está en el desenmascarar los dispositivos en torno a los cuales se estructuran las prácticas del poder. A partir de los dispositivos de la cultura o de las ideas. Pero ¿qué es una idea?, ¿cuál es el dispositivo que permite la estructuración de los discursos, y cuál es su unión hermenéutica?, ¿qué hay de azar en todo eso? Es así como inicia la obra del arqueólogo de las ideas, humilde e insolente al mismo tiempo. El documento es un texto que va interpretado porque difunde mensajes diferentes según quien lo interroga, según las formas de interrogar. Nada tiene de malo, lo importante es no obstinarse a buscar la inamovilidad en aquello que por su naturaleza se encuentra en movimiento. El pensamiento, precisamente. Es por esto que es necesario separar el documento de la imagen que la historiografía tradicional nos entrega. Una imagen que la memoria ha transfigurado en monumento. La historia de las ideas, lejos de ser esculpida en una narración unidireccional, lineal, y progresiva, es un diseminado ecléctico de fracturas.

¿Cuáles son las consecuencias a nivel de la investigación histórica?

Estudiar un área espacio-temporal:

1. No significa necesariamente buscar el sistema de relaciones homogéneas



2. Ni ir a la búsqueda de relaciones causales basadas en la analogía de los hallazgos
3. Ni que exista una única forma de historicidad
4. Ni tampoco de evolución
5. El análisis histórico no puede estructurarse en torno al discurso de la continuidad porque significaría hacer de la conciencia humana el sujeto, el motor de toda transformación.

Del lado epistemológico, la investigación se relaciona en torno al problematizar o cuestionar las series, las formas de persistencia, las descripciones estructuradas en base a paradigmas y se concentra sobre los confines, los desniveles, los saltos cronológicos.

Con base a esta formación, las consecuencias de este método llevan a una crítica despiadada de las instituciones, hacia un desenmascaramiento de una formación que finge ser de emancipación, hacia la denuncia de una reeducación que es libertaria, hacia la desestructuración sistemática de una tecnología educativa que no incita nunca a la conciencia crítica sino en vez, tiende a resguardarla. ¿Método destructivo? No. Destructurante. “Es necesario cuestionar estas síntesis bellas y lista (sic), esos reagrupamientos que en general se aceptan sin ser examinados, aquellas conexiones de las cuales se reconoce desde el principio la validez” (Foucault, 1970: 20).

Ahuyentar la idea de centro estructurante no significa matar al sujeto sino una irónica provocación. Significa invitarlo a la humildad. Y a la inteligencia crítica. “Es necesario deshacerse del sujeto constituyente, deshacerse del sujeto mismo, es decir llegar a un análisis histórico que pueda dar cuenta de las constituciones del sujeto en la trama histórica” (Foucault, 1977:11). Es esto lo que él quiere decir por enfoque genealógico, una búsqueda histórica que explique cómo ocurre la constitución de los saberes y de los discursos sin tener necesidad de recurrir a un sujeto que trascienda el campo de las ocasiones.

No es la idea de razón la que es desmantelada, es la idea que exista una única forma inmutable. Si el objetivo del filósofo francés es ese, dicho más veces, de proporcionar instrumentos concretos, culturales y metodológicos para un análisis del poder, podríamos sostener que arqueología y genealogía son formas heurísticas de autoformación. El fin educativo está dentro de un pensamiento que deber ser formado ateniéndose al método arqueológico y genealógico, explorando los mecanismos de exclusión, los aparatos de vigilancia, las instituciones. Su analítica del poder implica una conciencia epistemológica y un trabajo crítico que nos liberan de las representaciones que la sociedad elabora. Su filosofía persigue un fin pragmático de concientización sobre el presente; una concientización pensada para elaborar instrumentos y ocasiones de luchas locales para ganar espacios de libertad y de autodeterminación. O, de democracia. Es, al mismo tiempo, una filosofía militante que interroga los límites de la cultura, las zonas oscuras, los gestos olvidados, como es el caso de



la locura, por ejemplo. Aquella que cuenta y pone en relieve la estructura de la experiencia, a través de una operación arqueológica que lleve en la superficie las nociones científicas, las prácticas judiciales, políticas, educativas que han marcado el conflicto entre razón y desrazón y han causado muchas fracturas en el transcurso de la historia.

Pero ahora el historiador se pregunta ¿qué forma descriptiva es útil para explicar el presente, después que se han separado las presuposiciones historiográficas, aquellas epistemológicas, y aquellas de la buena educación? En pocas palabras, ¿cómo utilizar la discontinuidad en la historia, en la filosofía, en la formación? ¿Qué estructura de relaciones puede unirse a una propuesta de explicaciones del mundo, y sobre todo, de cambio? Una vez que hemos refutado la idea misma de un *corpus* orgánico de paradigmas—o principios, documentos, métodos, instrumentos, tecnologías—¿cómo definir el nivel del análisis, ya sea histórico, filosófico, o educativo? La oposición continuidad-descontinuidad con sus consecuentes concatenaciones: estructura-futuro, racionalidad-casualidad, unidad-fragmentación no ayuda al historiador, ni al filósofo, ni al pedagogo. La unidad como centro significativo de un *corpus*, escribe el filósofo francés, “no sólo no es dada inmediatamente, sino viene constituida por medio de una operación... interpretativa (en cuanto a descifrar, en lo interno del texto, la transcripción de algo que al mismo tiempo esconde y manifiesta)” (Foucault, 1970: 22). A nosotros nos parece que una respuesta eficaz a estas interrogantes pueda rastrearse en el punto de vista estético que la reflexión de Foucault abre a la posibilidad de nuevos horizontes de sentido del mundo.

Son principalmente dos los momentos en que Michel Foucault habla de manera explícita sobre la formación. El primero, relacionado a la reflexión sobre las tecnologías del sí presente en el recuento (Foucault M. , 1988/1992) de textos y conferencias que reanuda el título; el segundo ensayo *El uso de los placeres* (Foucault, 1984/1984), cuando analiza dentro del procedimiento formativo inaugurado de la mayeutica de Sócrates, un proceso de constitución del sí que invierte, con el conocimiento explorado del *logos*, la ética del comportamiento, e inaugura una estética de la existencia.

En el primer caso, el filósofo francés se refiere a aquellas prácticas que consienten

a los individuos de realizar, mediante medios propios o con ayuda de otros, un cierto número de operaciones sobre el propio cuerpo o el alma propia – de los pensamientos al comportamiento, al modo de ser—y de realizar de tal modo una trans-formación de sí mismos” (Foucault, 1988/1992: 13).

En el segundo, él saca a relucir cómo, con Sócrates, la constitución del sí implica que el individuo se convierta en sujeto de conocimiento, así como a través del cual se manifiesta una relación con la verdad. Se trata de dos pasajes que resaltan por sus fuertes implicaciones pedagógicas. En ambos casos, a nuestro parecer, el autor piensa sobre el fenómeno educativo en sus diferentes declinaciones históricas, como movimiento de libertad, de autodeterminación y de auto realización. ¿De qué manera? A través de una obra irreverente



de desenmascaramiento de las mitificaciones elaboradas desde los dispositivos del poder. Es esta la propuesta, a nuestro parecer, educativa e histórica, que Foucault, el arqueólogo de las ideas nos ofrece.

Autoposis, en cuanto estética y ética.

Desde sus primeros estudios⁷, parece claro como el ideal estético está en la raíz de la reflexión ética de Michel Foucault, tentativamente para dar voz a una realización del sí y de su libertad radical, capaz de eludir cada tentación utópica. La constitución del sí en la estética, como muestran sus trabajos más maduros, hace referencia a la problematización de la cuestión relativa a la verdad, que tiene origen en el pensamiento griego y que aún hoy marca los procesos de subjetivación, y nuestro modo de concebir la filosofía. La estética foucaultiana, por el hecho de conducir un análisis de la verdad, es una cuestión exquisitamente epistemológica, en cuanto se atiende a las estrategias que establecen lo correcto de una afirmación, y la posibilidad de llegar a la verdad, de juzgar la validez y de vivir la coherencia en las prácticas de la vida. Así, el intento del filósofo francés parece orientado a la concreción de la actualidad, incluso en el examen detallado de los textos clásicos:

Hay una relación entre el pensamiento y realidad en el proceso de la problematización. Y es esta la razón por la que creemos que es posible hacer un análisis de una problematización como la historia de una respuesta (...) a una cierta situación. Es este tipo de relación específica entre verdad y realidad que hemos buscado analizar en las variadas problematizaciones de la *Parresía* (Foucault, 1985/2005).

Como se pone en evidencia a través de estas palabras de conclusión en su curso en la Universidad de Berkeley, el año antes de su muerte, él apunta a fundar una ontología de la actualidad:

Busco analizar el modo con que las instituciones, las prácticas, los hábitos y los comportamientos se convierten en un problema para la gente que se comporta de ciertas maneras, que tiene ciertos hábitos, que está empeñada en ciertas prácticas, y que da vida a ciertas instituciones (Foucault, 1985/2005: 49).

La cuestión de la verdad se vuelve crucial, en cuanto a instrumento de autotransformación, lucha local de libertad contra las trampas del poder, trabajo crítico del pensamiento, creatividad.

⁷La referencia, en particular, es tanto a su enfoque de la filosofía kantiana como a su libro *Las palabras y las cosas*, publicado en 1966, en Milán, por Rizzoli, en el año siguiente; tit. orig. *Les mots et les choses*, París, Gallimard.



En sociedades como las nuestras, la economía política de la verdad está caracterizada por cinco tramos históricamente importantes:

-La verdad está centrada sobre la forma del discurso científico y sobre las instituciones que lo producen.

-Está sometida a una constante solicitud económica y política (necesidad de verdad tanto para la producción económica como para el poder político).

-Es el objeto, bajo formas diversas, de una difusión y de un consumo inmenso (circula en aparatos de educación y de información cuya extensión es relativamente amplia en el cuerpo social, no obstante algunas estrechas limitantes).

-Es producida y transmitida bajo el control no exclusivo, pero dominante, de pocos aparatos políticos o económicos (universidad, ejército, prensa, medios).

-En fin, es juego de todo un debate político y un confrontamiento social (luchas ideológicas) (Foucault, 1985/2005: 49).

La verdad - como la sexualidad y la locura – representa una experiencia extrema en la cual el individuo se rebela ante cualquier pretensión de univocidad e inamovilidad del yo, porque las experiencias extremas transforman o educan. Así, firmando el nexo epistémico entre conocimiento y constitución del sí, a través de las prácticas y las tecnologías que la determinan, Foucault, a pesar de esto, ofrece a nuestro análisis una reflexión de importante interés educativo, sea ya sobre la vertiente epistemológica como sobre la vertiente de las prácticas. La ruta hacia la autotrans-formación trata la cura del sí, el proceso que plasma nuestra subjetividad sobre la forma de ver una obra de arte. Pero para que esto ocurra, es necesario que la verdad franca y valiente de la palabra – la *parresía* – esté de acuerdo armónicamente con nuestra vida.

Por este motivo, la ética reside en el corazón de la estética. La *parresía* implica, así, una relación estrecha, ontológica, entre el hablante y aquello que viene dicho. Una relación de autenticidad, de verdad, garantizada por las cualidades morales de quien habla por el bien de quien escucha, incluso ante el costo de la vida propia, como es el caso de Sócrates, evidenciado en su Apología. La *parresía* es siempre valiente, como la música dórica, cuya armonía es leana de arreos y blanduras y está entonces adaptada a la educación del ciudadano⁸. En *parresía*, el hablante escoge decir la verdad porque tiene una relación de verdad con sí mismo. Su elección implica, a su vez, la libertad del sujeto que, con toda evidencia, fundamenta su moralidad. Tal verdad es de hecho, en sí, una acción crítica, primero en sus propios confrontamientos, después en los confrontamientos de los interlocutores.

⁸Consultar Platone, *La Repubblica*, III, 399, c; 398, d.; 400, a.; Aristoteles, *La Politica*.



Ya desde el curso en el Collège de France de 1981-82 (Foucault, 2001/2003) parece claro, cómo el proceso a través del cual el individuo se constituye, y se reconoce como sujeto, pueda ser definido como ruta formativa. De hecho, la «cura del sí», ya a partir del análisis del mundo antiguo⁹, a nuestro punto de vista, puede ser interpretado como una práctica formativa que es inherente ya sea a una determinada concesión de ética, como a la historia educativa del sujeto. También, tales prácticas de constitución del sí tienen mucho que ver con el conocimiento, con su construcción (Strozier y Foucault, 2002), su organización y por lo tanto, una vez más, con aquel proceso transformativo que acompaña la aventura existencial del individuo. Y lo constituye. De hecho, lo que cuenta, para Foucault, es sacar a relucir la estructura de la experiencia, a través de una operación que revele la naturaleza de las nociones científicas, de las prácticas judiciales, políticas, educativas que han causado nuevas fracturas en el transcurso de la historia.

Sin embargo, el filósofo francés nos muestra que su juego está siempre abierto a la acción crítica de un pensamiento capaz de reflexionar sobre sí mismo, a tal grado de abandonar las orientaciones propias, para construir de nuevo, para elaborar formas de libertad posibles; es decir, contingentes, situacionales, concretas. Un pensamiento capaz de aprender. Entonces, la educación es dar una forma a la libertad. Y es cabal este diagnóstico el que revela la naturaleza paradójica de la pedagogía, la estructura de sus retóricas, de sus saberes, de sus acciones, para individuar “en la contingencia que nos ha hecho ser eso que somos, la posibilidad de no ser más, de no hacer más o de no pensar más sobre eso que somos, hacemos o pensamos (Foucault, 1984/1998: 232). Por lo tanto, si la pedagogía es un dispositivo del poder, la concientización que deriva de su análisis arqueológico y genealógico puede desencadenar procesos, prácticas y situaciones de educación liberadora. Las tecnologías del sí vuelven a entrar nuevamente en este hábitat conceptual.

La crítica antipedagógica de Foucault está, reiteramos, dentro de esa vocación a la libertad radical del sujeto, no como ideal universal, sino como su determinación esencial e histórica¹⁰. Y allí la raíz profunda del ser humano, es por lo tanto el principio de su realización ética, así como el espacio –todo educativo—de su transformación, que implica el proceso de autodeterminación. La educación que tiende a superar el límite de la sujeción, incluso dentro de la lúcida conciencia que se es parte de un sistema concreto de relaciones de poder, es aquella que elabora y pone a actuar estrategias de “desujeción”; o de liberación crítica. Tales estrategias, de hecho, son «tecnologías del sí», de trans-formación del individuo - o prácticas educativas – a través de las cuales, el pensamiento encuentra espacios concretos para construir, dentro de lo cotidiano, prácticas que liberen (Foucault, 1978/1998). El fin no es escapar del poder, no es posible, en lo absoluto; pero se puede “no ser gobernados de este modo, en nombre de estos principios, en vista de tales objetivos y a través de tales procedimientos” (Foucault, 1997: 37).

⁹Consultar M. Foucault, *La cura di sé. Storia della sessualità 3*, Milano, Feltrinelli, 1985.

¹⁰Consultar R. Castro Orellana, *Foucault y el cuidado de la libertad. Ética para un rostro de arena*, Santiago de Chile, LOM Ediciones, 2008.



Entonces, la educación es antipedagógica porque tiende a formar el pensamiento autónomo en individuos históricamente determinados, que confrontan conscientemente las prácticas y técnicas “gubernamentales” que los condicionan y que, al mismo tiempo, ellos mismos ejercitan sobre otros individuos. Tal como lo planteara Paulo Freire, una educación, una pedagogía liberadora “en el fondo es la pedagogía de los hombres que se empeñan en la lucha por su liberación [...] Y debe tener en los propios oprimidos que se saben o empiezan a conocerse críticamente como oprimidos, uno de sus sujetos” (Freire, 1970: 52), bajo las concepciones de una pedagogía crítica, que en este orden de ideas, sería pues, una propuesta contrapedagógica.

La razón por lo tanto es práctica en el sentido Kantiano del término, cuando es sujeta a la ética. A través de los procesos de liberación que ella activa, el sujeto llega a la constitución del sí y ejecuta un itinerario de autodeterminación; una ruta que es también conocimiento de sí mismo. El ejercicio del pensamiento crítico, llevará al sujeto a abandonar las certezas, y a hacer nuevas consultas:

A través de qué juegos de verdad el hombre se aplica a pensar del propio ser peculiar, cuando se percibe a sí mismo como loco, cuando se mira como enfermo, cuando se piensa como ser viviente, hablante y operante, cuando se enjuicia y castiga como criminal? A través de qué juegos de verdad el ser humano se reconoce como hombre de deseo?” (Foucault, 1984 /1984: 13).

El arte que subtiende esta práctica autoeducativa y por lo tanto poética es “el arte de la desobediencia voluntaria, de la indocilidad razonada” (Foucault, 1984 /1984: 40).

Conclusiones

Para el filósofo francés, lo que cuenta es sacar a relucir la estructura de la experiencia, a través de una operación arqueológica que lleve a la superficie las nociones científicas, las prácticas judiciales, políticas, y educativas que han marcado el conflicto entre razón y desrazón, y han causado nuevas fracturas en el curso de la historia. Este análisis de la verdad nos ofrece unas llaves de lectura, de las orientaciones, de los instrumentos interpretativos sobre algunas cuestiones, de importancia crucial para nuestro presente. Nos muestra, evidentemente, la importancia – filosófica, política, estética y, añadimos, formativa—de decir la verdad, de entender quién es capaz y digno de explorar los meandros de las pérdidas en la ciencia, política y ética contemporáneas. Si, como nos enseña Foucault, cada problematización es la respuesta elaborada por los individuos de una determinada situación histórica, hacia una exigencia vivida como fundamental, nosotros creemos que la urgencia ético-política-educativa que la crisis contemporánea denuncia pueda recuperarse, dentro de este análisis, importantes



criterios de explicación—comprensión, incluso los instrumentos para una intervención crítica.

Foucault nos exhorta a hacer florecer las condiciones del conocimiento para llegar a una ontología de nuestro presente, a estudiar el pensamiento y modos de vida. Nos sugiere la necesidad de analizar los «brotos de experiencia», las formas de la subjetivación, porque no existe el pensamiento sin el pensamiento de algo. Solo de tal modo es posible conseguir la conciencia crítica de los dispositivos de sujeción y de tal modo reaccionar ante la racionalidad política de la contemporaneidad, resistir al poder, es una pragmática del yo.

Así la reflexión de Foucault puede ayudarnos a comprender y a revelar el sentido profundo del poder en las relaciones educativas, incluyendo la naturaleza de los dispositivos disciplinarios, políticos, jurídicos, y económicos que sostienen los teóricos. La indicación implícita está en el comprender y declarar las estructuras de las prácticas educativas y autoeducativas, de las instituciones, de las ideologías, de las costumbres, de los hábitos, de los rituales, etcétera, que marcan y forman nuestra experiencia.

Hoy esta indocilidad razonada hace evidente la inutilidad de la tecnocracia como fin educativo, clarifica su servicio en las comparaciones de un cierto modelo de economía – incluso en quiebra--, revela la precariedad del conocimiento instrumental, denuncia las paradojas creadas por la ignorancia epistemológica, critica la tristeza de una pedagogía que es antiética cuando tiende a adiestrar y a servir según las lógicas institucionales.

La educación como cura de sí misma está alejada del narcisismo de las hiperespecialidades, de la desorientación creada por la fragmentación cultural, de la ciencia cuando está al servicio de la técnica, y de una técnica que alimenta la voracidad insaciable del consumo.

La pedagogía como teoría de una educación que da forma a la libertad, para crear una vida bella, ejercita su reflexividad como una hermenéutica de la verdad. Verdad, que siendo auténtica implica un desenmascaramiento, libertad, ejercicio crítico, coherencia. Y entonces la invitación que deducimos es a construir dentro de nosotros una conversación honesta con la verdad, o a hacer huir las complacencias, las autojustificaciones, las retóricas complacientes de quien está siempre del lado de quien manda. Pero, ¿qué es la verdad? “No todas las cosas verdaderas están para descubrirse o hacerse aceptar, sino las reglas según las cuales, se separa lo verdadero de lo falso” (Foucault, 1984 /1984: 28). Así la invitación «educativa» es para clarificar las relaciones entre los enunciados que connotan los discursos sobre la verdad, antes de todo para nosotros mismos, en nuestras mismas aserciones y comportamientos, después para revelar los dispositivos que la conectan al saber producto del poder –sería algo ideal— pero se debe pensar en eliminar el poder de la verdad en las formas de hegemonía (sociales, económicas, culturales) dentro de las cuales funciona por ahora (Foucault, 1977: 27).



Pero, quedan abiertas grandes dudas como vorágine. Si el objeto de la investigación arqueológica de Foucault está constituido por un «grupo de enunciados» (Foucault, 1984 /1984: 76), enunciados coleccionados en la discontinuidad, libres de aquellas formas discursivas que dentro del sentimiento común se aceptaban sin discusión, enunciados que vibran dentro del campo sin forma del discurso, entonces, ¿qué dinámica de relaciones los une dentro de una metódica que trasciende al método? Sobre todo, ¿qué nexo epistémico podemos trazar para educarnos hacia una vida bella?, ¿cuál sería el nuevo discurso que a futuro será necesario escudriñar?

Y por lo tanto, ¿sería el enunciado la unidad elemental del discurso? El átomo desacoplado de la estructura discursiva, operación en su emergencia, acto lingüístico. El enunciado foucaultiano no puede ser una unidad, es el emerger de “una función que encuentra un campo de estructuras y de unidad y que le hace aparecer en el tiempo y en el espacio, con algunos contenidos concretos” (Foucault, 1984 /1984: 81).

Ya hemos hablado de la indocilidad razonada, de la desobediencia crítica y por ello de una educación que apunte a esto, para ayudar a las personas a interpretar al mundo con cognición de causa. La crítica irreverente no es suficiente, sin embargo, lo que nos falta, para volver al comienzo de la producción foucaultiana es el sueño.¹¹ Un sueño que tiene y necesita ser enunciado, pero que no desdeña los sueños prelingüísticos y que invade el mundo de lo lúdico. Porque para desquiciar un sistema de ideas son igualmente necesarios el razonamiento crítico, la ética de la «lucha local» (Foucault, 1977) y la fantasía del juego, para imaginar un mundo diferente. Es esta la función emergente de los enunciados que, sugestionados por la obra genial del filósofo francés, postulamos dentro del tiempo y el espacio de la educación.

¹¹Consultar M. Foucault, *Il sogno*, Milán, Raffaello Cortina, 2003; tit. orig. “Presentación de L. Binswanger, Le reve et l'existencia”(1954), extraído de *Dits et écrits*, París, Ediciones Gallimard, 1994. Esta es una introducción a la traducción francesa de *Sueño y existencia* (1930), del psiquiatra y ensayista Suizo Ludwig Binswanger. Aquí, el filósofo francés aprovecha la oportunidad para llevar a cabo una crítica rigurosa de los métodos de abstracción y reducción tanto del psicoanálisis como de la fenomenología. De acuerdo con su análisis, ambas disciplinas tenderían a reafirmar el dominio de la conciencia sobre el significado profundo de lo onírico, vaciándolo de su consistencia ontológica. Tanto Binswanger como Foucault, se rebelan contra este reduccionismo, reconociendo también en el sueño la auténtica manifestación de la existencia. El filósofo nos dice que no es su intención de hacer una exégesis del ensayo de Binswanger, pero es preciso tener la oportunidad de “discutir a fondo un sentido objetivo” (Pág. 25) y aprovechar la contribución que puede ofrecer este sentido “a la antropología de la imaginación” (Pág. 53).



Referencias bibliográficas

Catucci, Stefano (2008). *Introduzione a Foucault*. Roma: Laterza.

Foucault, Michel (1970). *La arqueología del saber*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores Argentina, S.A.

_____ (1977). *La Microfísica del potere: interventi politici*, a cura di Alessandro Fontanae e Pasquale Pasquino. Torino: Einaudi.

_____ (1998). *L'étiqúe du souci de soi comme pratique de liberté*; trad. it di S. Loriga, *L'etica della cura di sé come pratica di libertà*, in *Archivio Foucault* 3, 1978-1985, *Estetica dell'esistenza, etica, politica*, a cura di A. Pandolfi, Milano, Feltrinelli.

_____ (1971). *L'ordre du discours*, Paris, Gallimard. (tr. it. *L'ordine del discorso*, Torino, Einaudi, 1972; id. *La volonté de Savoir. Histoire de la sexualité I*, Paris, Gallimard, 1976; tr. it. *La volontà di sapere. Storia della sessualità 1*, Milano, Feltrinelli, 1978).

_____ (1966). *Le parole e le cose*, Milano da Rizzoli, nell'anno successivo; tit. orig. *Les mots et les choses*, Paris: Gallimard.

_____ (1984). *L'Usage del Plaisirs. Histoire de la sexualité II*, Paris, Gallimard. (tr.it. di L. Guarino, *L'uso dei piaceri. Storia della sessualità 2*, Milano, Feltrinelli 1,984).

_____ (1971). *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*, in S. Bachelard (a cura di), *Hommage   Jean Hyppolite*, Paris, PUF. (tr.it., *Nietzsche, la genealogia, la storia*, in Id., *Microfísica del potere: interventi politici*, Torino, Einaudi, 1977).

_____ (2003). *Il sogno*, Milano, Raffaello Cortina. (tit. orig. *Introduction in L. Binswanger, Le reve et l'existence*" (1954), estratto da *Dits et  crits*, Paris,  ditions Gallimard, 1994).

_____ (1984). *Wat is Enlightenment?*, in P. Rabinow (a cura di), *The Foucault Reader*, Pantheon Books, New York. (trad. it. Di S. Loriga, *Che cos'  l'Illuminismo*, in *Archivio Foucault* 3, 1978-1985, *Estetica dell'esistenza, etica, politica*, a cura di A. Pandolfi, Milano, Feltrinelli, 1998).

_____ (2005). *Discorso e verit  nella Grecia antica*, Roma, Donzelli. (tit. orig. *Discourse and Truth. The Problematization of Parrhesia*, Norttwestern University Press, Evanston, III, 1985).

_____ (1988). *Technologies of self. A Seminar with Michel Foucault*, a cura di L. H. Martin, H. Gutman e P. H. Hutton, University of Massachusetts Press, Anherst. (tr.it. di S. Marchignoli, *Tecnologie del s . Un seminario con Michel Foucault*, Torino, Bollati Boringhieri, 1992).

_____ (1997). *Illuminismo e Critica*. Roma: Donzelli.



_____ (2003). *L'ermeneutica del soggetto*, Milano, Feltrinelli. (tit. orig. *L'herméneutique du sujet*, Seuil/Gallimard, 2001).

Freire, Paulo (1970). *Pedagogía del oprimido*. . Uruguay: Tierra Nueva.

Platone, *La Repubblica*, III, 399, c; 398,d.; 400, a.; Aristotele, *La Politica*.

Strozier, Robert; Foucault, Michel (2002). *Subjectivity and Identity: Historical Constructions of Subject and Self*. Detroit: Wayne State University Press.