
La estrategia genealógica: cercanías y distancias para un estudio social del saber científico

Natalio Pagés

Facultad de Ciencias Sociales – Universidad de Buenos Aires
therivertoday@hotmail.com

Nicolás Rubí

Facultad de Ciencias Sociales – Universidad de Buenos Aires
nrubi85@hotmail.com

Resumen:

Este artículo explora, en primer lugar, la propuesta teórico-metodológica elaborada por Foucault para estudiar el saber científico desde un enfoque socio-histórico, y muestra, en segunda instancia, las relaciones (problemáticas comunes, aportes y críticas) entre este acercamiento y el campo de los estudios sociales sobre la ciencia. Recupera también la especificidad del método genealógico, destacando su crítica a la noción de sujeto cognoscente y la concepción de la autonomía del saber, y su distancia respecto al positivismo lógico, el humanismo y el estructuralismo marxista. Muestra la forma en que la epistemología no dualista de Foucault encuentra en la genealogía un marco que habilita un análisis no positivista de las ciencias y evita los problemas teóricos y políticos del relativismo posmoderno.

Palabras clave: saber, genealogía, sujeto, ciencias del hombre, discontinuidad, práctica social.

Abstract:

The genealogical strategy: proximities and distances for a social study of scientific knowledge

This article explores in the first place the foucauldian teoretical-methodological framework for analyzing scientific knowledge from a socio-historical viewpoint. Secondly, it shows the relations (common problems, contributions and criticisms) between this approach and the field of social studies of science. The paper also recovers the specificity of the genealogical method, highlighting the criticism to the notion of the cognisant subject and the conception of knowledge's autonomy, and Foucault's distance from logic-positivism, humanism and structuralist marxism. It shows the way in which Foucault's non-dualist epistemology finds in genealogy a framework that habilitates a non-positivistic analysis of science and avoids the theoretical and political problems of post-modern relativism.

Keywords: knowledge, genealogy, subject, human sciences, discontinuity, social practice.

Fecha de recepción: octubre 2010.

Versión final: agosto 2011.



Introducción

“Sostener un discurso científico no es algo conectado desde afuera o desde un costado a la historia: es parte de la historia tanto como una batalla, el invento de la máquina de vapor o una epidemia”.

Michel Foucault

A partir de la década de los 50, uno de los focos del pensamiento epistemológico comienza a ser la importancia, no de evaluar las herramientas o metodologías de verificación del método científico, sino de redefinir las bases de la propia tarea científica. En este sentido, el trabajo de Thomas S. Kuhn (1971a), y particularmente el peso histórico del concepto de *paradigma*, no significó –únicamente– un cambio en las formas en que los científicos valoraban, concebían o definían su propio trabajo. Representó, en sí mismo, una primera transformación de la tarea científica en varios campos: un verdadero quiebre paradigmático en sí mismo (Medina, 1983, p. 65). La generalización de la crítica hacia la epistemología científica “logicista”, como le llama Bourdieu (2003), se debió, en gran medida, a partir de la década del 60, a la enorme expansión y popularidad que supuso la obra de Kuhn. Aunque, en verdad, las problemáticas epistemológicas del método científico tradicional habían sido abordadas por la escuela francesa de filosofía/historia de las ciencias desde la década de 1930, a partir de los trabajos de Gaston Bachelard y Alexandre Koyré, el concepto de paradigma pareció abrir un renovado campo de posibilidades críticas, y otorgó una bandera de combate para la militancia intelectual desligada (y en oposición) a la ortodoxia positivista.

Este proceso, crecimiento del número de trabajos socio-históricos sobre las ciencias y generalización de la oposición al positivismo lógico que había predominado el campo epistemológico, supuso el surgimiento de varias preguntas que signaron las polémicas centrales (y aún no resueltas) del nascente campo. La problemática central, según Bourdieu, puede definirse de esta manera: “¿Cómo es posible que una actividad histórica, inscrita en la historia, como la actividad científica, produzca unas verdades transhistóricas, independientes de la historia y, por tanto, válidas eterna y universalmente?” (Bourdieu, 2003, p.12). La respuesta a esta pregunta estaba ligada, hasta entonces, a diversas propuestas sobre el Dios primero, “creador de la verdad”: la propuesta cartesiana (semillas de saber como principios innatos del espíritu humano); la solución de Kant (el sujeto trascendental es el lugar de las verdades a priori que garantizan el resto del conocimiento posible); la salida positivista (el lenguaje lógico como construcción apriorística que regula la relación con la realidad y hace posible la ciencia

empírica). El surgimiento de la importancia del pensamiento social sobre la ciencia abrió entonces el panorama, iluminando la posibilidad de pensar una salida no teológica al problema del conocimiento. Decimos "teológica" pensando en la segunda línea de preguntas que establece Bourdieu: "¿La *verdad* puede sobrevivir a una historización radical? ¿Es posible, por tanto, resolver el problema sin recurrir a algún *deus ex machina*?" (2003, p.13).

Los estudios sociales sobre la ciencia surgen como "alternativa a la anacrónica concepción racionalista de la ciencia y la tecnología, constituyen una diversidad de programas filosóficos, sociológicos e históricos que, enfatizando [su] dimensión social, comparten el rechazo de la imagen intelectualista de la ciencia [...] como una actividad autónoma, valorativamente neutral y benefactora de la humanidad" (García, López Cerezo y Luján López, 1996, p.11-12, 26). El traslado de una concepción de la ciencia basada en el análisis de objetos, estructuras o funciones, hacia una ciencia que se centre en el proceso, el dinamismo y la relación (estandartes analíticos de las ciencias sociales), supone un importante viraje teórico: la preocupación por la totalidad, la multicausalidad y, centralmente, la emergencia de una epistemología *no dualista* (Capra, 1994, p.15-20).

La concepción heredada de la ciencia, al fijar como presupuesto que la descripción científica es *objetiva* en tanto se encuentre ligada al marco racional (lógico-formal) del "método científico" (de observación-verificación), esto es, independiente del contexto histórico, del observador y de los procesos prácticos de conocimiento, reduce las discusiones epistemológicas a cuestiones de validez (relaciones objetivas entre enunciados abstractos), adecuación empírica de las teorías o problemáticas técnico-operativas que permitan eludir los errores irracionales de la subjetividad (García et al., 1996, p.29-33). Para hacer funcionar el proceso científico dentro de este marco analítico, el positivismo lógico necesita sostener, explícita o implícitamente, algún tipo de concepción apriorística o "teológica" del conocimiento, sea por la escisión del sujeto o del objeto como fuentes primarias de significación.

Si, por el contrario, concebimos a la ciencia como un espacio social y, por lo tanto, ineludiblemente subjetivo (la subjetividad no es un error a ser superado) e históricamente cambiante en sus formas (la unicidad y la acumulación no son los objetivos del conocimiento), la "epistemología" (en tanto importancia del sujeto social activo, su constitución histórica, su relación con el objeto de estudio, la forma en que se concibe el acceso al conocimiento y la génesis de los enunciados científicos) debe volver al centro de todo estudio científico y su concepción debe ser explicitada.

En este trabajo, nos acercaremos a la obra de Michel Foucault, intentando hacer resurgir, a partir de sus palabras y de sus análisis, estas problemáticas. Foucault comienza a gestar sus escritos más importantes dentro de este momento clave en la historia de las

ciencias, la década de los 60, sin mantenerse ajeno a los problemas del principal debate científico: la propia noción de *cientificidad*, sus enunciados y sus presupuestos epistemológicos.

Queremos proponer aquí la posibilidad de una relectura sociológica del pensamiento de Foucault, en el marco de una historia del saber, un pensamiento social reflexivo y profundamente epistemológico, ligado específicamente a las problemáticas que hemos esbozado en los párrafos antecedentes. Creemos que, en la línea de trabajos como los de Gary Gutting (1989, 1993), Thomas Lemke (2006, 2008) o Edgardo Castro (1995), es posible hacer un rastreo de las influencias (apropiaciones y diferenciaciones) de Foucault que le otorguen a sus propios trabajos un nuevo dinamismo y posibilidades renovadas de aplicación e instrumentalización para la investigación social y el campo de los estudios sobre la ciencia. Nuestro objetivo general incluiría, entonces, dos intereses interligados: explorar la propuesta teórico-metodológica elaborada por Foucault para estudiar el saber científico desde un enfoque socio-histórico y la forma en que aborda problemáticas comunes (con cercanías, diferencias y aportes posibles) al campo de estudios sociales sobre la ciencia.

El pensamiento de Foucault es, en sí mismo, un pensamiento complejo; que tiende a fusionar una serie de apropiaciones y aplicaciones –poco especificadas– de distintas escuelas y autores, sin detenerse a señalar cómo se desarrolla ese uso, de qué forma se encuentra organizado en sus investigaciones y a partir de qué lógicas opera. Foucault tiende a ser poco manifiesto en sus intenciones, reticente a explicitar su metodología y comúnmente implícito en la identificación de sus oradores (Bicci, Cáceres y Tello, 2000). Por lo tanto, el primero de nuestros objetivos específicos, el análisis de las características centrales de su marco teórico de trabajo sobre la ciencia, es una tarea especialmente compleja.

Como bien plantea Claudia Moller:

“si hay algo que caracteriza a Foucault es la producción encadenada, lo cual implica que cuando elegimos determinados objetos de análisis debemos necesariamente hacer referencia a casi toda su producción y que cuando seleccionamos una categoría debemos necesariamente remitirnos a otras” (2001, p.2).

Por lo tanto, intentaremos aquí apenas un primer acercamiento hacia estas cuestiones centrales. Creemos que este rastreo, que implica siempre una interpretación –no exenta de propuestas de relectura–, logrará introducirnos a la importancia del pensamiento sociológico, el análisis de los procesos de conocimiento y sus problemas filosóficos fundamentales, en la obra de Foucault. Analizaremos con ese propósito, en la primera sección del trabajo, algunas temáticas de la obra de Foucault, intentando exponer en un mismo movimiento: a) la existencia de un marco de trabajo, distinguiendo sus preocupaciones centrales, las características

generales de su producción y las apropiaciones-desplazamientos teóricos que supone; b) las formas en que se inscribe dentro de una concepción renovada (no positivista) de las ciencias y los procesos socio-históricos.

Creemos que sus intentos de superar el uso teórico del *sujeto cognoscente* y la concepción de la *autonomía* del saber buscan franquear el problema filosófico del dualismo sujeto/objeto sin caer en los problemas del relativismo posmoderno. Por lo tanto, el viraje hacia una ciencia de lo dinámico, lo complejo, lo relacional, supone en su obra, en primer lugar, una lucha político-filosófica en oposición a las nociones filosóficas dualistas que sostienen y justifican el entramado central del paradigma lógico-positivista. En segundo lugar, aunque no por orden de importancia, el avizoramiento de propuestas teóricas que posibiliten un marco renovador a partir del cual pensar la propia práctica científica como una acción profundamente política y socialmente comprometida.

Conjuntamente, reconocer las herencias epistemológicas de su trabajo no supone un vicio academicista sino un primer paso para inhabilitar la inclusión de su producción en una perspectiva anti-científica y en modelos posmodernos y nihilistas respecto al saber y la importancia de su producción. El nivel y profundidad de la crítica que realiza Foucault a varias disciplinas es de tal intensidad, que se lo ha intentado situar, muchas veces, en el lugar de un negador de la posibilidad misma del conocimiento; un teórico que opone a la rigidez filosófica del positivismo un marco relativista y desencantado, que incita a la despreocupación por el saber científico y la lucha política. Intentaremos mostrar que estas aseveraciones deben ser tratadas con reserva. Este objetivo intermedio –resituar la obra de Foucault fuera de una lectura posmoderna– surge de nuestro interés por las siguientes preguntas: ¿Es inevitable el relativismo nihilista, negación de todo tipo de *verdad*, como consecuencia de un historicismo radical de las prácticas científicas? ¿Tenemos alguna opción por fuera del objetivismo dogmático (concepción heredada) y el relativismo posmoderno (de los autoproclamados “nuevos” estudios sobre ciencia, representados por las investigaciones de laboratorio de Latour y Woolgar)?

El segundo objetivo específico del trabajo pretende identificar, dentro de la producción foucaultiana, las problemáticas comunes a la sociología de la ciencia, explorar los posibles aportes de su perspectiva a los estudios CTS¹ y puntos de contacto (diferencias y cercanías) de

¹ Nos atenemos a la definición general que los estudiosos contemporáneos realizan del campo de “estudios sociales de la ciencia y la tecnología” como el conjunto de trabajos, autores y prácticas militantes que suponen una “respuesta por parte de la comunidad académica a la creciente insatisfacción con la concepción tradicional de la ciencia y la tecnología, a los problemas políticos y económicos relacionados con el desarrollo científico-tecnológico y a los movimientos sociales de protesta que surgieron en los años 60 y 70” (García et al., 1996, p.66).



su mirada respecto a planteos vinculados, directa o indirectamente, a ese campo. Al análisis de esas relaciones específicas nos abocaremos en la segunda sección de este escrito.

I. El marco de trabajo de Foucault: problemas y perspectivas

“Ha llegado el tiempo de aplicar a la obra de Foucault los métodos de clarificación, es decir, la genealogía y la interpretación que él mismo aplico a sus ámbitos de estudio”.

Georges Canguilhem

a) El problema del intelectual específico: cercanías sociológicas

El trabajo del “intelectual específico” se encuentra formulado como una preocupación que recorre toda la obra de Foucault y está definido, en gran medida, como una extensión sociológica de la *radicalización de la duda* que proponía Husserl. Creemos que esta definición, que repite numerosas veces con ligeras modificaciones, debería ser el centro de una relectura de su obra, en tanto supone el apoyo central de todo su armazón teórico: aquello que define sus objetivos, la delimitación de los problemas a tratar, la definición del objeto a analizar y su marco general de trabajo:

“El trabajo de un intelectual, lo que yo llamo un *intelectual específico*, consiste en intentar desasirse del poder de imposición y desasirse también, en la contingencia de su formación histórica, de los sistemas de pensamiento que nos resultan familiares en la actualidad, que nos parecen evidentes y que forman parte de nuestras percepciones, actitudes y comportamientos” (Foucault, 1996e, p.147).

Conseguir conocimiento fenomenológico válido, según Husserl, solo puede realizarse a partir de una reducción inicial de la *actitud natural* mediante “la puesta entre corchetes de los juicios acerca de la realidad que hacemos en el curso de nuestra actitud cotidiana y no reflexiva con la que aceptamos las cosas tal cual las percibimos, sin interrogarnos acerca de sus fundamentos” (Tiryakian, 1982, p.382). Este precepto, sostén de la norma sociológica de Durkheim (1996, p.35-61), es constitutivo del interés genealógico en tanto afirma la necesidad de una crítica de los saberes establecidos como parte del sentido común: no asumir la

existencia de esos saberes “como algo dado, real y efectivo, situado más allá de toda duda” (Nietzsche, 1975, p.23):

“El trabajo de un intelectual no consiste en modelar la voluntad política de los demás; estriba más bien en cuestionar, a través de los análisis que lleva a cabo en terrenos que le son propios, las *evidencias* y los postulados, en sacudir los *hábitos*, las formas de actuar y de pensar, en disipar las *familiaridades* admitidas” (Foucault, 1985c, p.188).

Podemos observar que el proyecto fundamental de Foucault se enmarca dentro de una tradición sociológica que pone en juego un cuestionamiento radical de las definiciones pre-constituidas, de la naturalización de los conocimientos como efecto cultural y político de un orden social-normativo autolegitimante. Este cuestionamiento, del propio conocimiento y del conocimiento recibido, constituyente de nuestro esquema de significatividades –en términos de Schutz (1974)– es, claramente, el primer paso de una tarea intelectual que deviene de una cierta concepción de lo social. La *extremación* de la duda, como primer método a seguir, parece estar asociada, no solo a una estrategia general implícitamente fenomenológica, sino, además, a una preocupación política impostergable: hacer la historia del presente. Aunque se encuentra bien alejado de un método fenomenológico estricto, esta preocupación esencial por la crisis del presente es un hilo común, defendido por el propio Foucault, en tanto heredero de una tradición filosófica kantiana-husserliana-hegeliana (1995a y 1996a).

Su referencia al texto de Kant *¿Qué es la ilustración?* es especialmente sugerente, pues enmarca el tipo de lecturas que realiza y la razón de su auto-enmarcamiento dentro de una específica tradición filosófica:

“El pensamiento comienza a cuestionarse sobre quiénes somos, qué es nuestro presente y qué supone el día de hoy. Era una interrogante que no tenía sentido todavía para Descartes, pero comienza a tenerla para Kant. Creo que la filosofía –aparte de otras funciones que debe y puede tener–, posee también esta de cuestionarse sobre nuestra actualidad y la situación presente. He hecho más esas preguntas, y en ese sentido soy kantiano, hegeliano o nietzscheano” (2009a, p.138).

Al compararlo con la duda cartesiana: “¿quién soy yo?”, Foucault observa que Kant se pregunta una cosa enteramente distinta: “¿qué somos nosotros en un momento específico de la historia?”.

Para Descartes el cogito hace referencia a un “yo pienso” individual. Como plantea Miguel Morey, en el momento en que reflexiona “Descartes es todo el mundo, no importa dónde ni en qué momento” (1990, p.117). En contraposición, Foucault expone la emergencia

del texto de Kant como “la primera vez que un filósofo proponía como tarea de la filosofía la investigación no solo del sistema metafísico o de los fundamentos del conocimiento científico, sino de un hecho histórico [...] un hecho incluso contemporáneo” (1995a, p.174).

En el mismo sentido, recupera la estrategia genealógica de Husserl en *La crisis de las ciencias europeas* (1984) como una preocupación social por la historia del presente: la búsqueda de la génesis es el paso para la comprensión de la *constitución histórica* de la acción y el conocimiento de los sujetos presentes (Foucault, 2008a, p. 42). La crisis de hoy, la destrucción, la muerte, el horror, la dominación, son los disparadores de una estrategia, una “investigación retrospectiva sobre la fundación originaria de los fines que anudan la cadena de las futuras generaciones, en la medida en que esos fines sobreviven en ellas de formas sedimentadas” (Husserl, 1984, p.77). Esta revisión de la forma en que la cultura se constituye mediante una sedimentación subjetiva de las formas de relacionamiento social no es distante de la concepción de *habitudinalidad* recurrente en las definiciones de Foucault.

Si revisamos entonces la tarea central del intelectual específico, en tanto radicalización de la duda sobre lo apropiado (sobre el pensamiento y las acciones propias) como un pensamiento sedimentado de forma tradicional, encontramos en el marco foucaultiano las mismas herencias teóricas del pensamiento sociológico, al menos en la forma en que las identifica Bourdieu (Bourdieu, Chamboredon y Passeron, 2008, p.31-56). Por ello, la crítica que cimienta las bases de la tarea genealógica supone, no solo la aplicación de la duda sobre el conocimiento de sentido común socialmente generalizado, sino sobre la posibilidad misma de construir un conocimiento basado en *objetos naturales* o *categorías universales* (Foucault, 2004).

Esta separación tajante respecto a Descartes puede seguirse en las problemáticas esenciales de los escritos foucaultianos. Básicamente a través de dos diferenciaciones filosófico-epistemológicas que supone su programa de trabajo: el problema de la *estructura* (en que recupera a Marx a través de la idea de naturalización) y el problema del *sujeto* (en que recupera a Nietzsche a través de la negación del “hombre” como constante antropológica y fundamento último del conocimiento).

b) El problema de la estructura: la recuperación del marxismo

La inclusión de Foucault dentro del estructuralismo presenta varios inconvenientes. En primer lugar, surge como consecuencia de una separación de bandos durante la batalla intelectual francesa de los 60. Tempranamente, en medio de esa contienda entre existencialistas y estructuralistas, Foucault se desentendía del conflicto:

“es a Sartre a quien hay que preguntarle qué son los estructuralistas puesto que él considera que constituyen un grupo coherente (Lévi-Strauss, Althusser, Dumézil, Lacan y yo), un grupo que presenta una especie de unidad; sin embargo, esa unidad, nosotros no la percibimos” (1989b, p.39).

Por otra parte, fuera de los vericuetos de la disputa intelectual francesa, Foucault ha intentado despegarse teóricamente –numerosas veces– del rótulo “estructuralista”. La importancia histórica del surgimiento del pensamiento estructuralista es innegable, y, en este sentido, cierto grupo de nociones generales tienen un peso importante en la estrategia foucaultiana. Entre ellas, como bien plantea Bicci, “la desvalorización de la historia en términos de continuidad causal; la renuncia a la idea de función; la negación del concepto de hombre y la idea de que lo que preexiste no es el sentido último de las cosas o los sujetos” (Bicci et al., 2000, p.7). Sin embargo, llevar esas herencias a una pertenencia metodológica puede limitar enormemente el entendimiento profundo de su obra.

En ese sentido, la ampliación del método arqueológico (su inclusión dentro de la genealogía) demuestra que es imposible limitar los problemas foucaultianos a una lógica estructuralista: “la diferencia entre arqueología y genealogía es la que media entre un procedimiento descriptivo y uno explicativo: la arqueología pretende alcanzar un cierto monto de descripción (liberado de toda ‘sujeción antropológica’) y la genealogía, por recurso a la noción de ‘relaciones de poder’ intenta explicar lo que la arqueología debía contentarse con describir” (Morey, 1990, p.122).

En oposición al estructuralismo, el objetivo último de la genealogía no es demostrar la inevitabilidad de un sujeto conformado por estructuras macro-políticas o describir nuestra propia incapacidad de “desatar los nudos que la historia ha trabado en torno a nosotros” sino desnudar su fragilidad al resituarnos dentro del marco de la historia (Foucault, 2009a, p.151). No es un intento de *descripción* de las estructuras de poder, las instituciones disciplinarias, los enunciados científicos, la semántica o el contenido de cualquier tipo de discurso. No es un análisis de características inmutables de la cultura ni se cierra en un fatalismo determinista, no intenta demostrar lo “encarcelados” que estamos ni nuestra inmovilidad en el terreno del poder. En definitiva, la genealogía no es más que una re-construcción histórica del proceso de constitución de las estructuras (discursos legítimos, saberes establecidos, instituciones instauradas) para develar su propia lógica constructiva, pasajera, arbitraria, y su posible redefinición en la puesta en juego de las relaciones de poder entre los sujetos:

“Si se me preguntase qué es lo que hago o lo que otros hacen mejor que yo [Deleuze, Guattari y Lyotard] diría que no hacemos investigaciones de estructura. Haría un juego

con las palabras y diría que hacemos ‘investigaciones de dinastía’. Diría [...] que intentamos hacer aparecer aquello que ha quedado hasta ahora más escondido, oculto y profundamente investido en la historia de nuestra cultura: las relaciones de poder. [...] Me gustaría demostrar de qué manera [se] establecieron [...] toda una serie de fenómenos que no pueden ser comprendidos a menos que los relacionemos no con las estructuras económicas o las relaciones económicas de producción, sino con las relaciones políticas que invisten toda la trama de nuestra existencia”. (Foucault, 2003, p.38-39).

Por lo tanto, y en esto es explícito, el objetivo último se basa en diluir lo *evidente*,

“mostrando a la vez el modo en que las cosas se han constituido en sí mismas y al tiempo cómo lo han hecho a través de una historia precisa [...] Se trata de reintegrar muchas evidencias de nuestras prácticas en su propia historicidad para que recobren su movilidad al arrebatárles ese estatuto de *evidencia*” (Foucault, 2009a, p.141).²

En este sentido, no podemos dejar de señalar su recuperación de la crítica de Marx a la economía-política clásica (Foucault, 1992, p.108-110; 2010; Acanda, 2000; Samper, 2005; Lemke, 2006; Legrand, 2006). En Marx, el objeto de la reflexión crítica es señalar que el capitalismo no es una instancia final de la historia (ni lo son, en este sentido, la mercancía, el dinero, el comercio, el capital) sino producto de un momento específico, resultado de la configuración de determinadas relaciones sociales. Pretende desvelar, además, que su *naturalización* discursiva supone desterrar las relaciones sociales capitalistas del campo político y transformarlas en objetos externos a él que existen por sí mismos –universales, eternos e inmutables–; y funciona, por lo tanto, como una forma de obstruir la acción colectiva transformadora. La crítica posee como objetivo, entonces, una lógica de fragilización: poner en duda las certezas instituidas, resituar los conceptos naturales en un marco socio-político y habilitar nuevamente la acción política revolucionaria.

Podríamos decir que la diferenciación de Foucault respecto a la teoría marxista, o al menos parte de ella, se produce en una segunda instancia o nivel teórico posterior; nos referimos al momento en que surgen los conceptos de *alienación* (en relación al sujeto) e *ideología* (en relación al saber). Por esta razón, Foucault separa siempre a Marx de ciertos “marxismos”, pues la primera de las diferenciaciones que hemos definido surge como oposición

² Por ejemplo, la práctica del *encierro* (del enfermo, del loco, del delincuente, del anormal) como la forma más simple, más lógica, razonable y justa de castigar a alguien por haber cometido una infracción. “Esa adecuación –para nosotros tan clara y obvia– entre pena y privación de libertad es realmente una invención técnica que solo se ha acabado integrando en el sistema penal –y forma parte de la racionalidad punitiva– desde finales del siglo XVIII” (Foucault, 2009a, p.141).

al humanismo de Sartre; la segunda, como oposición al estructuralismo marxista de Althusser (Samper, 2005, p.45).

c) El problema del sujeto (1): la distancia del humanismo

Según Foucault, la unificación de un amplio campo de trabajos franceses, bajo la falsa bandera del “estructuralismo”, contribuyó a una importante confusión. Lejos de suponer una estrategia, metodología o propuesta compartida, esos trabajos solo podían ligarse por un común problema de partida: el intento de superar la noción tradicional (cartesiana, metafísica y naturalista) de “hombre”. Esta definición y uso de la noción era central aun en la filosofía de la época: el existencialismo sartreano, la fenomenología de Merleau-Ponty y el marxismo francés, que contribuyó a ese estado de cosas haciendo del “sujeto alienado” el foco conceptual de los trabajos marxistas en clave filosófica (Foucault, 1991a, p. 46-57).

Foucault insiste respecto a la importancia que tuvo en su trabajo comprender el peso histórico de esta problemática. En sus últimas entrevistas y artículos, llegó a plantear que debería rastrearse en toda su obra una única preocupación central o tema general: la teoría del sujeto (1995a, p.165; 1996a; 1999b, p.364-365). Desarrollaremos, de forma resumida, esta diferenciación teórica central respecto al humanismo.

Su planteamiento parte de una máxima nietzscheana: “Todo lo que nos es propuesto, en nuestro *saber*, como de validez universal respecto de la naturaleza humana o de las categorías que es posible aplicar al sujeto exige ser verificado y analizado” (Foucault, 1994, p.633). Es importante destacar que los hombres son los actores de la historia, que no existe proceso social que se encuentre desligado de la acción política de los sujetos. Sin embargo, “los hombres actúan, no como entidades antropológicas, sino como ocupantes de una cierta posición en el sistema de relaciones sociales” (Pereyra, 1984, p. 83). La dinámica de la historia se realiza a partir de la actividad de los sujetos, este presupuesto sociológico no es olvidado ni se encuentra subsumido a una lógica estructuralista (Foucault, 1990, p.144); sin embargo, ¿a qué tipo de actividad de los sujetos nos referimos? ¿A una actividad derivada únicamente de la voluntad? ¿Encontraremos allí, a través de la recuperación de esa actividad fundacional, primera, la posibilidad de desprendernos de toda atadura y de todo condicionamiento? ¿Encontraremos allí el huidizo pasaje hacia la libertad de las prácticas?

Si se asiente, se da inmediatamente por supuesta la distancia entre *sujeto y realidad*, pues el “hombre” deviene algo separado, distinguible, fuera de la realidad aunque real a fin de cuentas. Allí reside, para Foucault, la dificultad de referirnos a una humanidad intrínseca o esencial, a lo *humano* como originario o fundante; pues sólo puede sostenerse en tanto efecto

de un dualismo filosófico-naturalista (Foucault, 1999a, p.235-254; 2008e, p.128-152) y es, por lo tanto, el problema de cualquier expresión del humanismo:

“Cierta idea o modelo de humanidad ha ido desarrollándose a través de ciertas prácticas – psicológica, médica, penitencial, educacional– y ahora la idea de hombre se ha vuelto normativa, evidente, y supuestamente universal. [...] Lo que me asusta del humanismo es que presenta cierta forma de nuestra ética como modelo universal para cualquier tipo de libertad. Me parece que hay más secretos, más libertades posibles y más invenciones en nuestro futuro de lo que podemos imaginar en el humanismo, tal y como está representado dogmáticamente de cada lado del abanico político: la izquierda, el centro, la derecha” (Foucault, 1990, p.149-150).

Asumir, en abierta oposición al naturalismo, la pertenencia del sujeto a la objetividad debe conllevar –para no caer en los problemas estructuralistas o en un determinismo conductista– una crítica al concepto materialista de “objetividad”. Foucault se niega a disponer del sujeto como un espacio depositario, inútil y vacío, una caja a la que se llena con realidad abstracta.

A través de un esforzado intento de superación filosófica de estos problemas, Marx había construido ya una crítica a esta idea de la objetividad en cualquiera de sus dos modalidades: por la escisión del sujeto y por la escisión del objeto. En las *Tesis sobre Feuerbach* (2005, p. 665-668) reprocha a la tradición materialista no concebir la objetividad de modo subjetivo y reprocha a la tradición idealista concebir la objetividad o la realidad como mera proyección de la actividad subjetiva. A través de la crítica a Feuerbach, hace explícitos los problemas del materialismo: no concebir la práctica de los sujetos (actividad sensorial incluida) como objetiva. “Concibe las cosas como objeto o contemplación” (Marx, 2005, p.667) pero no observa en la acción sensorial del sujeto una acción real, práctica. Aunque este costado activo fue desarrollado por el idealismo, encontramos allí un puro subjetivismo: un sujeto que por sí mismo –mediante la actividad mental, reflexión, expresión de su interioridad– constituye la objetividad.

En el materialismo de Feuerbach, la realidad se nos presenta como algo dado de antemano, previo al sujeto, y este último es solo un espacio donde la realidad, mediante la contemplación, es incorporada. Pero la acción contemplativa no es una instancia práctica sino puramente pasiva. La crítica de Marx anticipa un problema central de la teoría sociológica desde la segunda posguerra: el dualismo sujeto/objeto y la superación posible de las vertientes subjetivistas y objetivistas de la filosofía social. En Feuerbach, la contemplación es la forma en que lo objetivo se transforma en subjetivo a través de la incorporación pasiva o el reflejo, y no la forma en que lo subjetivo (esquemas perceptivos) se ve constituido (a través de la

habitualidad) y, al mismo tiempo, constituye y reconstituye la objetividad a través de la práctica social.

Creemos que el marco general de Foucault recupera esta revisión, fundante de la tradición sociológica: el sujeto no constituye el mundo mediante sus propios métodos ni el mundo como fuerza externa pre-constituida se enfrenta al sujeto y lo define (Marx, 2003, p.17). El ser relacional se define y define al mundo en constante relación con otros y con la objetividad que instauran. El sujeto práctico establece, apropiándose de la objetividad, esa misma objetividad mediante acciones con efectos políticos (de *poder*). La decepción del dualismo sujeto/objeto y su derivado subjetividad/historia, puede sortearse mediante la concepción sencilla de un sujeto definido por su naturaleza intersubjetiva.

Al rastrear sus preocupaciones por una teoría social del sujeto, es posible observar una importante herencia marxista en el trabajo de Foucault. Marx instauro la enorme posibilidad de pensar los procesos de constitución de los sujetos –y las estructuras– en continua transformación: “La producción social es mediadora del consumo [...] pero el consumo es también mediador de la producción, en cuanto crea para los productos el sujeto para el cual ellos son productos” (Marx, 1987, p.11). Esta concepción, simultánea producción social de la realidad y del hombre, nos permite situar la teoría foucaultiana como continuidad y contribución al programa general de la teoría crítica (Foucault, 1992, 1994, p.457, 1999a; Balibar, 1990; Butler, 1997, 2001; Acanda, 2000; Legrand, 2006; Lemke, 2006, 2008).

En relación al problema del sujeto que hemos tratado de esbozar, Foucault sintetizaba su proyecto genealógico en los siguientes términos: a) una *ontología histórica* de nosotros mismos, en relación con el campo del *poder* a través del cual nos constituimos en sujetos que actúan sobre los demás; b) una *ontología histórica* de nosotros mismos, en relación con el *saber* a través de la cual nos constituimos en sujetos de conocimiento; c) una *ontología histórica* de nosotros mismos, en relación con la *ética* a través de la cual nos constituimos en agentes morales (Foucault, 1985c).

Más significativo que la definición de tres grandes dimensiones (verdad, poder, ética), que han dado lugar a la –correcta aunque a veces sobreestimada– división de su obra en tres etapas, encontramos aquí su propuesta teórica, en oposición al humanismo y el psicoanálisis freudiano (en tanto expresiones refinadas de discursos esencialistas que se remontan, en última instancia, al “momento cartesiano”). La “hipótesis represiva” que critica duramente en *Historia de la Sexualidad* (2008e), presupone la existencia de una esencialidad del sujeto, más allá del tiempo y del espacio, una concepción naturalista (por más compleja que pueda describirse su devenir) y no socio-política de los procesos de constitución subjetiva.

Foucault reestablece esta crítica cuando describe su relación teórica con los autores de la Escuela de Frankfurt. En primer lugar, reconoce el peso que sus trabajos han tenido en su

propia carrera intelectual. La pregunta frankfurtiana por excelencia: “¿no podría concluirse que la promesa de la Ilustración, de obtener la libertad a través del ejercicio de la razón, ha sido, por el contrario, revertida en el propio dominio de la Razón, que está quitando más y más espacio a la libertad?” (Foucault, 1991a, p.120) devino el centro de sus preocupaciones. Sin embargo, reniega de una concepción “muy tradicional” del sujeto, “impregnada de un humanismo marxista”, en los estudios de Adorno, Horkheimer y Marcuse (Foucault, 1991a, p.121). Esta noción ideal del sujeto explicaría la recurrente asociación de conceptos marxistas con conceptos freudianos: la relación entre alienación y represión; entre liberación, desalienación y el fin de la explotación:³

“Frankfurt no podía admitir que el problema no es recuperar nuestra identidad ‘perdida’, liberar nuestra naturaleza encarcelada, nuestra verdad profunda; sino que, en lugar de ello, el problema consiste en moverse hacia algo radicalmente distinto, hacia lo Otro. El centro, entonces, parece poder seguir encontrándose en la frase de Marx: *el hombre produce al hombre*. Todo depende de cómo se lo mire. Para mí, lo que debe producirse no es un hombre idéntico a sí mismo, exactamente como lo habría diseñado la naturaleza, o bien de acuerdo a su esencia. Por el contrario, debemos producir algo que todavía no existe, y sobre lo que no podemos saber cómo y qué será. Ahora bien, me parece que la idea que tenían de esta ‘producción del hombre por el hombre’ consistía básicamente en la necesidad de liberar todo lo que, en el sistema represivo vinculado a la racionalidad occidental o en la represión de la explotación ligada a la sociedad de clases, había sido experimentado como distante del hombre y de su esencia fundamental” (Foucault, 1991a, p.122).

La “muerte del hombre”, pasaje enormemente incomprendido de *Las palabras y las cosas* (Foucault, 1985b), “no intenta afirmar que el hombre está muerto (o que desaparecerá o que será reemplazado por el superhombre), sino observar de qué manera, según qué reglas se formó y funcionó el concepto de hombre” (Moller, 2001, p.10). Refiere a un corrimiento de la “metafísica” del sujeto (la definición ontológica de una caracterología innata) y a un reconocimiento del papel que ha cumplido este “concepto de hombre” en el saber científico. No supone, por tanto, una negación teórica de la importancia del sujeto como agente histórico, sino una advertencia de la peligrosidad política del discurso naturalista (biológico, morfológico, biotipológico, antropológico, psicológico). En primer lugar, es una advertencia hacia el propio pensamiento socialista:

³ Esa relación es especialmente clara en los trabajos de Marcuse. La concepción de represión excedente, efecto del orden de explotación laboral, que utiliza en *Eros y civilización* (1985a), y la enajenación del hombre, efecto de la irracionalidad de la Razón industrial, en *El hombre unidimensional* (1985b).

“No puedo evitar pensar que estos conceptos de naturaleza humana, de justicia, de realización de la esencia de los seres humanos, son todos conceptos formados dentro de nuestra civilización, de nuestro tipo de conocimiento y de nuestra forma de la filosofía, y que por lo tanto forman parte de nuestro sistema de clases; y no podemos, por lamentable que sea, servirnos de estos conceptos para describir o justificar una lucha que debería –y que por principio debe– echar abajo los fundamentos mismos de nuestra sociedad” (Foucault, 2006a, p.32).

En segundo lugar, el uso de la naturaleza humana (normal o desviada) y el desarrollo de las técnicas correctivas aplicables a esa esencia han supuesto, desde las teorías sobre el instinto, la locura y la delincuencia de la psiquiatría y la criminología de fines del siglo XIX, los más efectivos mecanismos de normalización, estigmatización y persecución jurídico-política de los sujetos. Pero estas herramientas (y su *extremación* en la lógica interna de los campos de concentración y exterminio) no fueron específicas del Estado burgués-capitalista.⁴ A Foucault lo obsesiona el fantasma de la experiencia estalinista, como muchas veces ha afirmado, y por ello plantea que:

“El poder político va mucho más allá de lo que uno sospecha; hay centros y puntos de apoyo invisibles y poco conocidos; su verdadera resistencia, su verdadera solidez quizá se encuentra donde uno menos espera. Probablemente, sea insuficiente afirmar que detrás de los gobiernos, detrás de los aparatos de Estado, está la clase dominante; debemos localizar el punto de actividad, los lugares y las formas en las que se ejerce la dominación. Porque esta dominación no es solo la expresión, en términos políticos, de la explotación económica, sino su instrumento y, en gran medida, su condición de posibilidad, para suprimir a una es necesario discernir la otra de forma exhaustiva. Si no logramos reconocer estos puntos de apoyo del poder de clase, corremos el riesgo de permitir la continuidad de su existencia y de ver este poder de clase reconstituirse a sí mismo, incluso luego de un aparente proceso revolucionario” (Foucault, 2006a, p.23-24).

Estos procesos no pueden ser pensados sin un marco de análisis que permita retomar las preguntas de Frankfurt, ligadas a los efectos políticos de subjetivación que supuso el *iluminismo* (representado sin duda por la racionalidad científica occidental); pero puede hacerse

⁴ Foucault se queja especialmente de los estudios científicos sobre la ciencia del marxismo militante (ligado al PCF). Estos trabajos se ocupaban de la crítica a la tradición liberal y a la ingerencia empresarial-económica en el ámbito científico, negando la relevancia política del estudio de las disciplinas médicas. Según Foucault, la situación de la URSS era la que inhabilitaba una apertura hacia ese eje: el funcionamiento del Gulag se regía por estrictas normas político-médicas y la psiquiatría pavloviana incursionaba en violentos tratamientos para curar la homosexualidad (1995b, 128-129; 1995c, p.92-93).

sin el uso de un sub-fondo natural (o espiritual) del “hombre”, reprimido por las condiciones específicas de dominación capitalista, que necesitamos hacer resurgir.

Bajo las mismas premisas, Foucault redirige su anti-humanismo a la fenomenología trascendental y el existencialismo, como formas re-elaboradas del cogito cartesiano: la definición ontológica del *sujeto cognoscente*, en tanto sujeto apriorístico, que permitiría evaluar cómo ese sujeto (*conscience*) y la forma en que conoce (*connaissance*) constituyen la fundación y la objetividad del *saber* (Foucault, 1991a, p.59). Esto lo llevará a un trabajo de diferenciación respecto a Descartes y a fomentar el pasaje desde una concepción del sujeto autónomo hacia una genealogía histórica de los procesos de subjetivación.

d) El problema del sujeto (2): La distancia del cartesianismo

Creemos sugerente, para retratar la preocupación de Foucault por el “sujeto de conocimiento”, la diferenciación que realiza entre *epimelea heautou* (ocuparse de sí) y *gnothí heautou* (conocerse a sí mismo); situando como instancia histórica de quiebre y oposición entre ambos al momento cartesiano (Foucault, 2008a). Si la noción de *epimelea* era el centro mismo de las prácticas de transformación subjetiva (desde el siglo V a.c. hasta la ascesis cristiana de los siglos IV y V d.c.), la pregunta central es: ¿por qué esta noción fue dejada de lado cuando la filosofía y el pensamiento occidental rehizo su propia historia? ¿Por qué la noción de *inquiétude de sí* se eliminó poco a poco del pensamiento y la preocupación filosófica? ¿Por qué la cuestión del *sujeto de conocimiento*, la relación entre el sujeto y la verdad, fue subsumida al imperio del “conócete a ti mismo”?

Según Foucault, existe un quiebre sustancial durante el período cartesiano, a partir del cual la pregunta del hombre por el hombre se olvida de las *prácticas de sí* y conforma un nuevo abanico de preguntas ligado a la importancia del conocimiento interior como camino al conocimiento de las características universales del hombre. Es en este pasaje donde el *gnothí heautou* trastoca su lugar inicial: de ser una de las posibles implicancias internas de la práctica de la *epimelea* pasa a subsumir todas las posibles acciones del sujeto sobre el sujeto (Foucault, 2008a, p.35).

La *epimelea* no depende de un sujeto indivisible que accede al conocimiento mediante un corrimiento de los velos que lo distancian de la realidad. Por el contrario, se basa precisamente en el conjunto de

“búsquedas, prácticas, experiencias [...] modificaciones de la existencia, que constituyen, no para el conocimiento sino para el sujeto, para el ser mismo del sujeto, el precio a pagar para acceder a la verdad. [...] Postula que la verdad no se da al sujeto por un mero acto de conocimiento, que esté fundado y sea legítimo porque él es el sujeto y tiene esta o aquella estructura de tal. Postula que es preciso que el sujeto se modifique, se transforme, se desplace, se convierta, en cierta medida y hasta cierto punto, en distinto de sí mismo para tener derecho al acceso a la verdad” (Foucault, 2008a, p.32).

El “conocerse a sí mismo”, como precepto y como medio de acceso al conocimiento verdadero, surge con una intensidad tal que logra subsumir a la *inquiétude de sí* y transformarse, posteriormente, en el centro teórico y conceptual de la noción moderna del “hombre” en el pensamiento occidental. La eliminación de la *epimélea* y su eventual redesignación como *gnothi heautou* en el pensamiento moderno, no es un corte brusco o un quiebre preciso. No es una reacción anti-esotérica contra la espiritualidad por parte de la recién nacida ciencia moderna:

“No se produce el día en que Descartes postuló la regla de la evidencia o descubrió el *cogito*. Ya hacía mucho tiempo que se había iniciado el trabajo para desconectar el principio de un acceso a la verdad planteado en los términos de un mero sujeto cognoscente, y por otro lado, la necesidad de un trabajo espiritual del sujeto sobre sí mismo, para transformarse y esperar de la verdad su iluminación y su transfiguración” (Foucault, 2008a, p.40).

Se colocó durante siglos una cuña entre ambos elementos, que se da en el propio pensamiento teológico, pasando por Aristóteles y Santo Tomás, hasta llegar a Descartes. Una reflexión formal que, a partir del Cristianismo, mientras fundaba una fe con vocación universal, “fundaba al mismo tiempo el principio de un sujeto cognoscente en general, sujeto que encontraba en Dios, a la vez, su modelo” (Foucault, 2008a, p.40).

Foucault observa en este quiebre, que se hace símbolo en la figura filosófica de Descartes, dos consecuencias centrales. Es el germen de toda ciencia *natural* del hombre, que nace a partir del dualismo cuerpo/espíritu y la delimitación de una interioridad esencial capaz de ser estudiada, de forma análoga al cuerpo por la biología y la fisiología, en sus características universales: sus deformaciones, sus perversiones, su anormalidad y sus patologías. La producción de saber legítimo –discurso ligado a la figura del “hombre” y su “morfología”– se convierte en una práctica clínica de transformación del sujeto. Esas prácticas institucionalizadas se basan en (e intentan recuperar) un estado ideal, esencial y natural del espíritu humano. La concepción del sujeto que accede a la verdad a través de un camino de transformación práctica

(ligado a la *inquietud de sí*) se ve soslayada y enterrada, definitivamente a partir del cartesianismo, bajo los discursos naturalistas de las disciplinas modernas. De forma simultánea, el *sujeto de conocimiento*, estructurado a partir de su propia naturaleza cognoscitiva, se entrona en el centro de la filosofía del conocimiento y comanda las riendas del pensamiento epistemológico.⁵

Foucault festeja, por ende, una recuperación de la inquietud por la espiritualidad en la filosofía del siglo XIX (Hegel, Schelling, Schopenhauer, Nietzsche, Husserl, Heidegger); de la cual, casualmente, se postula como heredero. Es una línea de pensamiento que intenta evaluar los problemas de las acciones de transformación del sujeto en un momento en que la continuación de la filosofía “clásica”, ligada a Descartes, intentaba despegarse de esas estructuras.

“De allí la hostilidad de todos los filósofos ‘clásicos’ –todos los que se proclaman seguidores de esa tradición– con respecto a la filosofía del siglo XIX que es, sin duda, en sustancia, una filosofía que plantea, implícitamente al menos, la muy vieja cuestión de la espiritualidad y recupera sin decirlo la inquietud de la *inquietud de sí*” (Foucault, 2008a, p.42).

Al analizar la relación entre sujeto y verdad, Foucault se desliga de las presunciones cartesianas sobre el *cogito* y retoma, en contraposición, una “historia de los conceptos” en forma similar a la propuesta por Canguilhem: recobra la importancia del discurso como objeto, lo que supone un descentramiento de la figura del sujeto de conocimiento, y se niega a limitar la historia de las ciencias a una búsqueda de los descubrimientos, hallazgos, creadores, genios, autores o precursores; define su objeto de análisis como un saber histórico en movimiento, colectivo y político; recupera, además, la importancia de observar las funciones diferenciadas que cumplen los conceptos en el discurso científico (Gutting, 1989, p.43-45).

Su trabajo posee, al mismo tiempo, una fuerte influencia de Bachelard en lo que refiere a la crítica de las características del paradigma científico cartesiano. En oposición a una definición natural del conocimiento (basado en la intuición constitutiva del sujeto y tendiente a una creciente simplicidad y claridad como evidencia del avance del acceso a la verdad), hay una apuesta general hacia la problematización, es decir, la definición de un saber inexacto, movable, complejo y relacional. El principal aporte de Foucault es la importancia de la productividad

⁵ No haber recuperado las preguntas que nacían de la historia de la espiritualidad (transformación del sujeto como práctica de conocimiento), la constructividad, formación y sujeción del sujeto que supone su acceso a la verdad, provocó “un positivismo, un psicologismo en el psicoanálisis”. La fuerza de los escritos de Lacan radica, para Foucault, en que re-abren el problema de la relación sujeto-verdad. (2008a, p.43-44).

intrínseca –o *positividad*– en oposición a la noción de “descubrimiento” como centro del devenir del conocimiento científico (Gutting, 1989, p.14-30). Como bien señala García del Pozo: “la arqueología del saber –como una herramienta interna a la genealogía– sustituye el estudio de la conciencia y del conocimiento del sujeto por el estudio de las prácticas discursivas y extra-discursivas, consideradas acontecimientos históricos que configuran y regulan el saber” (1988, p.10).

Lo que implica, en términos metodológicos, dos corrimientos centrales que hemos esbozado ya respecto a los análisis tradicionales del campo de la historia de las ciencias: a) del sujeto de enunciación del discurso (a partir de los postulados de trastocamiento y exterioridad)⁶ y b) de la estructura lingüística o significación de los enunciados (a partir de los postulados de discontinuidad y especificidad)⁷.

Foucault lo desarrolla más pedagógicamente durante el debate que sostiene con Chomsky en la Universidad de Amsterdam en 1971:

“Durante mucho tiempo, la historia del conocimiento ha intentado responder a dos exigencias. Por un lado, me refiero a la exigencia de *atribución*: no solo se debe situar y fechar cada descubrimiento, sino que también hay que atribuírselo a alguien; debe tener un inventor y un responsable. Por otro lado, los fenómenos generales o colectivos que por definición no pueden ‘atribuirse’ son, por lo general, devaluados: aún se los describe típicamente mediante palabras como ‘tradición’, ‘mentalidad’, ‘modos’; y se les deja interpretar el rol negativo del freno con respecto a la ‘originalidad’ del inventor. En pocas palabras, esto se relaciona con el principio de la soberanía del sujeto aplicado a la historia del conocimiento.

La otra exigencia es la que ya no nos permite salvar al sujeto sino a la verdad: para no comprometer la historia, no es necesario que la verdad se constituya a sí misma en la historia, sino solo que se revele a sí misma en la historia; oculta a los ojos de los hombres, inaccesible de manera provisoria, eclipsada, a la espera de la *revelación*. La historia de la verdad sería esencialmente su demora, su caída, o la desaparición de los obstáculos que hasta ahora han impedido que salga a la luz. La dimensión histórica del conocimiento siempre es negativa en relación a la verdad. No es difícil observar cómo

⁶ “No ir del discurso hacia su núcleo interior y oculto, hacia el corazón de un pensamiento –autor, disciplina, voluntad de verdad– o una significación que se manifestarían en él; sino, a partir del discurso mismo, de su aparición y su regularidad, ir hacia sus condiciones externas de posibilidad, hacia lo que da motivo a la serie aleatoria de esos acontecimientos y fija los límites” (Foucault, 2005, p.53).

⁷ “No resolver el discurso en un juego de significaciones previas, no imaginarse que el mundo vuelve hacia nosotros una cara legible que no tendríamos más que descifrar; él no es cómplice de nuestro discurso; no hay providencia pre-discursiva que lo disponga a nuestro favor. Es necesario concebir el discurso como una violencia que se ejerce sobre las cosas” (Foucault, 2005, p.53).

estas dos exigencias se ajustaron una a la otra: los fenómenos de orden colectivo, el 'pensamiento común'; los 'prejuicios' de los 'mitos' de un período constituyeron los obstáculos que el sujeto de conocimiento debía superar o atravesar para finalmente acceder a la verdad; tenía que ubicarse en una posición 'excéntrica' para realizar un 'descubrimiento'.

¿Pero qué ocurriría si la comprensión fuera una formación compleja, múltiple, no-individual, no 'sujeta al sujeto'? [...] Entonces, debería presentarse de forma positiva toda esta dimensión que la historia de la ciencia ha neutralizado; analizar la capacidad productiva del saber como práctica colectiva y, por consiguiente, colocar en su lugar a los individuos y su 'saber' en el desarrollo de un saber que en un momento dado funciona según ciertas reglas que es posible registrar y describir. [...] Mi inquietud es reemplazar la historia de los descubrimientos del saber por las transformaciones de la comprensión" (Foucault, 2006a, p.13).

e) El problema de la verdad: del consenso al poder

Agamben (2002, p.2) afirma que, aunque realiza escasas menciones directas, Foucault fue un ávido lector de Kuhn a comienzo de los 60 y que, a diferencia de lo que muchos afirman, definió su trabajo como admirable y definitivo. Sugiere además que esto lo instó a aplicar razonamientos ligados a las características centrales de la noción de paradigma. Para el filósofo italiano, Foucault ingresaría dentro del nuevo marco de los estudios sobre la ciencia (Agamben, 2002, p.3). Según Dreyfus y Rabinow (2001), sus planteamientos se escapan del análisis positivista tradicional: "es claro que su trabajo hace uso de las nociones [de Kuhn]. Su método consiste en describir los discursos como articulaciones históricas de un paradigma".

Foucault se propone investigar el proceso de construcción de un marco de sentido que delimita y permite el juego de lo verdadero y lo falso, así como la corporalización de esos saberes constituidos, es decir, los efectos políticos (de subjetivación) de esos juegos de verdad. Por ejemplo,

"durante demasiado tiempo la historia de la medicina ha sido una cronología de los *descubrimientos*: se contaba cómo la razón o la observación habían triunfado sobre los prejuicios, sorteando los obstáculos e iluminando las verdades ocultas. En realidad, si en verdad se quiere que la historia de las ciencias o de las ideas adquiera mayor rigor y pueda articularse con otras disciplinas tales como la sociología o la historia económica, es preciso sin duda alguna desplazar su territorio tradicional y sus métodos" (Foucault, 1996d, p.21-22).

El uso de los conceptos de *verdad* y *saber* (posteriormente redefinidos a través de la noción de *régimen de verdad*) supone una revisión de la importancia de escapar del marco de análisis de la veracidad-falsedad de los enunciados científicos. Esta diferenciación puede observarse en su clase de apertura de la cátedra de “historia de los sistemas de pensamiento” cuando analiza las disciplinas como un principio de control de la producción de discurso (2005, p.25-38).

En primer lugar, prefiere hablar de “disciplinas” en lugar de “ciencia” como noción genérica, pues cada espacio específico de saber define, en un momento histórico específico, un orden y una normatividad que limita –al mismo tiempo que habilita– la enunciación. Además, le otorga a ese discurso, en tanto siga la normativa disciplinaria, un status de legitimidad diferenciado. Una *disciplina* puede definirse, entonces, como

“un ámbito de objetos, un conjunto de métodos; un *corpus* de proposiciones consideradas verdaderas, un juego de reglas y de definiciones, de técnicas y de instrumentos: una especie de sistema anónimo a disposición de quien quiera o de quien pueda servirse de él, sin que su sentido o validez estén ligados a aquel que ha dado en ser el inventor” (Foucault, 2005, p.33).

Es necesario restituir, al interior de cada formación social, el proceso mediante el cual se constituye un *saber*, “entendiendo este como el espacio de las cosas a conocer, la suma de los conocimientos efectivos, los instrumentos materiales o teóricos que los perpetúan” (Foucault, 1996d, p.22). Aquí, en una de las pocas definiciones explícitas que realiza de un concepto propio, puede observarse la enorme cercanía teórica –básica, es cierto, pero no menor– con los planteos fundamentales de Kuhn y la noción de paradigma. Nos referimos al análisis del proceso de definición de objetos a escrutar; las preguntas específicas que realizar respecto a él y las formas de responderlas; las maneras de estructurar esas respuestas y las relaciones que tienen unas con otras; métodos concretos y válidos para hallar esas respuestas; proposiciones que funcionan como marcos de referencia; instrumentos y técnicas materiales que son plausibles de ser empleados, la forma correcta en que deben operarse para acceder a un resultado acogido con aceptación. Sólo a partir de esta problematización de las características paradigmáticas, “la historia de las ciencias ya no será la memoria de sus errores pasados, o de sus medias verdades, sino que será el análisis de sus condiciones de existencia, de sus leyes de funcionamiento y de sus reglas de transformación” (Foucault, 1996d, p.22).

Aún nos resta preguntarnos: ¿Cómo define este proceso de limitación del discurso, esta segmentación, selección, jerarquización y expulsión de la palabra?

El desarrollo teórico de Foucault sobre las disciplinas intenta desandar los caminos del objetivismo positivista, así como los de un ramplón relativismo. Apunta a la posibilidad de

comprender la *discontinuidad* como espacios de constructividad, una tremendamente eficiente (y fuertemente cristalizada) producción de estructuras de sentido que reúne a los juegos de verdad con las redes de poder: “En términos del lenguaje o del conocimiento, solo es posible producir algo nuevo en el marco de ciertas reglas que definirán la aceptabilidad o la gramaticalidad de los enunciados, o que definirán, en el caso del conocimiento, su carácter científico” (Foucault, 2006a, p.15).

En este aspecto, reconocer el doble uso que le otorga a la noción de *verdad* permite comprender la lógica general con la que piensa al saber científico. Foucault argumenta que una disciplina no es: a) la suma de todo lo que puede ser dicho respecto a algo; b) todo lo que puede ser aceptado bajo un principio de coherencia o sistematicidad. ¿Cómo se construye el campo de discursos disciplinarios? ¿Qué define entonces esta pertenencia? Sin dudas, el juego de la verdad y la falsedad; pero este es de una naturaleza mucho más compleja de lo que se ha pretendido mostrar. En primer lugar, toda disciplina se encuentra formada tanto por proposiciones verdaderas como por errores; pero estos errores no son una anomalía sino factores positivos y, muchas veces, históricamente determinantes –inseparables al papel de las verdades– en el devenir de una ciencia.⁸ En segundo lugar, los enunciados científicos, antes de ingresar en el juego del error, deben ser aceptados como parte del esquema discursivo general de la disciplina. Por lo tanto, deben cumplimentar ciertas reglas, condiciones externas que habilitan el propio juego interno de la verdad y la falsedad. La *verdad*, entonces, adquiere dos formas y dos niveles.

Primariamente, los enunciados deben referir a un plan de objetos limitado; se deben utilizar instrumentos conceptuales o técnicos de un tipo bien definido; deben incluirse en un horizonte teórico delimitado. Si no se cumple cualquiera de estas delimitaciones, el discurso no se transforma en un *error* o siquiera en una *anomalía*; el enunciado es parte de una ensoñación, una monstruosidad lingüística o una deformidad. Configura un afuera, temible aunque indefinido, una frontera limitante y siempre movable que adjudica la diferencia entre estar dentro o fuera del “juego” de la disciplina. En este sentido, únicamente “dentro de sus propios límites, cada disciplina reconoce proposiciones verdaderas y falsas”. Fuera de esa frontera, en las experiencias cotidianas, la imaginación, la creencia o el ensueño, “no hay error en el sentido estricto, pues el error no puede surgir y ser decidido más que en el interior de una práctica definida” (Foucault, 2005, p.36).

Todo un abanico de saberes monstruosos, no disciplinarios, queda expulsado a través de los marcos regulatorios del discurso científico. Foucault da el siguiente ejemplo: Mendel

⁸ Recuperación de la idea de “error positivo” de Canguilhem, ejemplificada a través de casos específicos de la botánica y la medicina (Foucault, 2005, p.34-35). Puede observarse el tratamiento que hace Canguilhem de esta temática, analizando el valor positivo del “vitalismo” en la historia de la biología (Gutting, 1989, p.23-24).

decía la *verdad*, pero en una forma que estaba fuera de los requisitos del discurso biológico de su época. “Fue necesario el despliegue de todo un nuevo plan de objetos en la biología para que Mendel entrase *en la verdad* y para que sus proposiciones apareciesen entonces (en una buena parte) exactas” (2005, p.37). Era entonces el “monstruo que decía la verdad”, pues esta logra enunciarse más allá de las fronteras; pero la ciencia solo habla de ella en un espacio delimitado por las reglas de una “policía discursiva” que re-actualiza su poder en cada uno de los discursos disciplinarios. Por ello, todas las exigencias que debe cumplimentar una proposición para ser aceptada dentro de una disciplina, “antes de poder ser llamada verdadera o falsa, debe estar, como diría Canguilhem, *en la verdad*” (2005, p.36). Aquí es explícito el doble status del concepto de verdad y el uso intencionalmente ambiguo aunque, en definitiva, bastante específico que Foucault le otorga.

El doble status refiere a esta diferenciación: a) la *verdad* en términos de régimen o saber (en la forma en que lo hemos definido); b) el status de un enunciado, verdadero o falso, un tipo de *verdad* que solo puede ser decidido en tanto se haya delimitado una práctica, una serie de reglas (campo de objetos, instrumentos, normativas) que permitan los juegos de verdad al interior de una disciplina científica. Por lo tanto, la aceptación de enunciados y conocimientos, de *verdades*, implica la necesaria aceptación previa de una estructura propia de funcionamiento de esa disciplina.

En tanto “consenso normativo que habilita el funcionamiento de la ciencia normal”, la analogía con la noción de *paradigma* en Kuhn es notoria. Esto es fundamental para comprender los trabajos de Foucault, que operan muchas veces mediante la siguiente estrategia: demostrar la forma en que una proposición, idea, concepto o discurso aceptado como *verdad* solo puede ser sostenido en tanto se acepten premisas generales no demostradas, que permiten la efectución de ese discurso verdadero y lo legitiman. Estas premisas se apoyan, en general, en necesidades institucionales estratégicas y políticas, difícilmente “científicas” (si por ello entendemos “búsqueda desinteresada de la verdad”, “neutralidad” u “objetividad” del discurso).⁹

De todas formas, la diferenciación central entre el pensamiento de Kuhn y el de Foucault es la total ausencia de una concepción del “consenso científico” en el pensamiento foucaultiano. Esto deriva, a nuestro entender, de dos cuestiones separadas aunque difíciles de distinguir. En primer lugar, una diferenciación epistemológica respecto a características de tipo internalista en el análisis que propone Kuhn: las decisiones de la ciencia se mantienen dentro del ámbito científico y solo atienen a la comunidad científica. En segundo lugar, un interés

⁹ Observar el análisis que realiza sobre la noción de “instinto” y su uso en la psiquiatría penal (Foucault, 2008b, p. 107-151).

marcadamente político respecto a la dominación y las formas en que el saber y su delimitación contribuyen a la reproducción de las estructuras de poder del Estado Moderno.

En palabras de Foucault:

“Quisiera saber si no es posible encontrar el sistema de regularidad, de restricción que hace que la ciencia sea posible, en algún otro lugar, incluso fuera de la mente humana, en *formaciones sociales*, en las *relaciones de producción*, en las *luchas de clase*, etc. Por ejemplo, el hecho de que en cierta época la locura se convirtiera en objeto de estudio científico y de conocimiento en Occidente me parece que está vinculado con una situación *económica y social* particular” (Foucault, 2006a, p.18).

Esto tiene que ver, en primer lugar, con la diferenciación epistemológica a la cual ya nos hemos referido respecto a la historia de la ciencia como la historia de los “descubrimientos”; que, aunque revisada y más compleja, se mantiene dentro de la perspectiva kuhniana. Pero sobre todo remarca un interés que recorre toda su obra por: a) la relación central saber-poder; y b) la forma en que las relaciones de poder y los juegos de verdad se conjugan en la instauración y reproducción de un orden de dominación material y simbólico. Ambas preocupaciones, fuertemente sociológicas, se encuentran enteramente ausentes de la obra de Kuhn.¹⁰ En el caso de Foucault, el análisis del poder supone un fuerte y muy personal desarrollo teórico sobre las estructuras de dominación, su construcción y su sostenimiento. El papel central del saber en ese proceso es especialmente claro en los planteos generales que sostienen trabajos como *Vigilar y castigar* (2009b) y *Defender la sociedad* (2008d).

Si las relaciones de poder, en el mundo capitalista, se han concentrado al punto en que convergen en una tecnología específica, en una estructuración recursiva de sus mecanismos, en una dominación cada vez más difuminada, en una penetración cada vez mayor de los cuerpos, es porque esas mismas tecnologías han logrado construir al cuerpo, dividirlo, hacerlo algo distinto y separable, constituir un dualismo *alma* y *cuerpo*. Ese dualismo, esa definición recíproca de una interioridad y una exterioridad ha sido el mayor triunfo del Estado moderno. En la medida en que el poder se disloca, se descentra, se oculta haciéndose cada vez más difuso, cada vez menos espectacular, cada vez más economizado a través de unas tecnologías (productoras de subjetividad) que le permiten penetrar hasta los cuerpos, simultáneamente, las resistencias pierden la capacidad de converger y de enfrentar al poder (Moreno, 2002). Las

¹⁰ Por más analogías políticas que se hayan intentado realizar a partir del concepto de “revolución científica”, Kuhn mantiene su interés en un plano enteramente epistemológico durante sus trabajos.

relaciones de poder omnipresentes entre los sujetos –ontología del mundo social– poseen la capacidad constante de institucionalizarse.¹¹

Este proceso de economización del poder permite ahorrar un derroche de fuerzas, desplazando las relaciones entre los sujetos a una esfera natural, morfológica y por definición “no política”. La fuerza del poder se multiplica cuando su presencia explícita está ausente. Por lo tanto, el proceso de institucionalización es la forma en que el poder, especialmente cuando deviene dominación,¹² se desdibuja y pierde su rastro aunque amplía su intensidad. Esto sólo es viable mediante la transmutación simbólica del poder, mediante instancias discursivas que hacen del poder otra cosa, la configuración de una esfera de lo “real” en la que el poder no se parece a sí mismo. El desarrollo de lo que Foucault llama una microfísica del poder, su expansión y difuminación, es posible únicamente mediante la instauración de un *saber*, mediante la delimitación de lo real, de lo factible, de lo conocible, de lo vivible.

Aquí se encuentra la importancia de la noción de *régimen de verdad*:

“En una sociedad como la nuestra, pero en el fondo en cualquier sociedad, múltiples relaciones de poder atraviesan, caracterizan, constituyen el cuerpo social; no pueden disociarse, ni establecerse, ni funcionar sin una producción, una acumulación, una circulación, un funcionamiento del discurso verdadero. No hay ejercicio de poder sin cierta economía de los discursos de verdad que funcionan en, a partir y a través de ese poder” (Foucault, 2008d, p.34).

Por lo tanto, la garantía de la dominación se incrementa a través de una trasmutación simbólica, la legitimación discursiva de una verdad sobre el sujeto: un juego de las esencias, una inmovilidad de lo morfológico, una corporalización –interiorización corporal– del poder. Creemos que esta básica concepción teórica del poder y la dominación es sensiblemente recuperada por Bourdieu: “Las relaciones de dominación se inscriben tanto en la objetividad (de

¹¹ Foucault hace importante hincapié en desasirse de una concepción negativa u opresiva del concepto de poder, típicamente ligada a Sartre, para pasar a una concepción más clásica y sociológica, relacional, del concepto de poder. Para ejemplificar, da una sugerente imagen: la relación amorosa recíproca entre una pareja de amantes es una indiscutible relación de poder. Los movimientos de uno dependen de los movimientos del otro, de las sugerencias, de las seducciones, de la capacidad de ambos para convocarse mutuamente a ciertas acciones y ciertas respuestas. Por lo tanto, el poder no presupone imposición, represión, opresión o dominación sino la capacidad de influir en la acción de otro. Foucault arriesga entonces una sentencia ontológica: “no puede existir ninguna sociedad sin relaciones de poder” (Foucault, 1996a, p.119). Las nociones de dominación u opresión no son análogas ni una necesaria derivación del concepto de poder.

¹² “Cuando un individuo o un grupo social consigue bloquear un campo de relaciones de poder haciendo de estas relaciones algo inmóvil y fijo e impidiendo la mínima reversibilidad de movimientos –mediante instrumentos que pueden ser tanto económicos, como políticos o militares– nos encontramos ante lo que podemos denominar como estado de dominación” (Foucault, 1996a, p.96).

las representaciones sociales), bajo la forma de divisiones objetivas, como en la subjetividad, bajo la forma de esquemas cognitivos que organizados de acuerdo con sus divisiones, organizan la percepción de las divisiones objetivas” (2000, p.24).

Por consiguiente, “todo poder simbólico, poder que logra imponer significados e imponerlos como legítimos disimulando las relaciones de fuerza en que se funda su propia fuerza, añade una fuerza propia, específica, a esas relaciones de fuerza” (Bourdieu, 1977, p.44). Des-define las relaciones entre los sujetos como relaciones políticas, continuamente en pugna, continuamente en lucha; las relaciones de poder se ocultan y se legitiman. Se autorizan ciertos significados des-legitimando otros más peligrosos para el orden social hegemónico. Estos significados, estas simbolizaciones, conforman a través del discurso ciertos esquemas de representación, construyen marcos de significación que validan subjetivamente una diferenciación objetiva, y esconden, al mismo tiempo, la procedencia relacional y política de esa diferenciación. La instituyen y la validan, la legitiman y esconden su origen; definen así lo milenario, lo indiscutible, lo natural.

Si se ha establecido esta suerte de extremación de la dominación de clase, ha sido suavizando los mecanismos del poder (estatales, institucionales, laborales, cotidianos), construyendo una autoridad simbólica, dominación mediante la construcción de verdad. Por lo tanto, el papel fundamental del *régimen de verdad* es el de establecer ciertas prácticas necesarias e ineludibles. Lo factible, que se define también a partir de la exclusión, configura un afuera social continuo, una abyección que no encuentra representación sino como anormalidad, como oposición categórica a un universal abstracto, un deber-ser, aquello que el sujeto es: esa verdad que el sujeto repite sobre sí-mismo.

Toda relación de dominación define –mediante su propia puesta en juego como relaciones de poder cristalizadas, habituales, redes más o menos fijas de relaciones sociales– un tipo de *sujeto* ligado a una forma de *verdad*. Esa verdad es también constituyente, fabricante de significaciones, objetivante y subjetivante. No encontramos, en el fondo de los procesos de conocimiento, la posibilidad de una instancia puramente represiva del poder o del saber. No podemos referirnos, dentro del marco foucaultiano, a un *saber* que oculta o engaña, a un *poder* que pervierte, aliena o reprime. El discurso fabrica, realiza y organiza *saber*; la verdad permea, delimita y habilita la práctica de los sujetos instituyendo *subjetividad*.

Este desarrollo, apenas esbozado aquí, nos aleja de un terreno típicamente internalista, preocupado por los procesos a partir de los cuales los científicos “deciden”, “debaten” o forman “consensos normativos”.¹³ En conclusión:

¹³ Se seguirá trabajando este problema en la sección 2.c de este trabajo.

“Al partir del reconocimiento de la unidad originaria indivisa entre sujeto/objeto y afirmar, en consecuencia, que la historia es un proceso sin sujeto, se rechaza toda postulación de un sujeto como fuente *autónoma* y *original* de significaciones, pero no porque se desconzca el dato elemental y obvio de que los agentes históricos son, como lo indica el propio término, entes activos y actuantes” (Pereyra, 1984, p.98).

Podríamos arriesgar una definición del marco general de la estrategia foucaultiana de la siguiente forma: una *genealogía* del proceso histórico de constitución de un *saber* (desentrañar las bases *sociales* y *relacionales* de su producción) para observar el tipo de *efecto de poder* que ese marco de sentido y su aplicación práctica e institucional supone sobre los *sujetos*, su *habitudinalidad*, y las formas de *organización* que se derivan de ese proceso de *subjetivación*.

En palabras del propio Foucault:

“Lo que he estudiado han sido tres problemas tradicionales: 1) ¿cuáles son las relaciones que tenemos con la verdad a través del conocimiento científico, con esos ‘juegos de verdad’ que son tan importantes en la civilización y en los cuales somos, a la vez, sujeto y objeto?; 2) ¿cuáles son las relaciones que entablamos con los demás a través de esas extrañas estrategias y relaciones de poder?; 3) ¿cuáles son las relaciones entre verdad, poder e individuo?”

Me gustaría concluir con una pregunta: ¿Qué podría ser más clásico que estas preguntas y más sistemático que la evolución a través de las preguntas uno, dos y tres, y vuelta a la primera?” (Foucault, 1990, p.150)

II. Aportes al estudio social de la ciencia: cercanías y distancias

“Todos nosotros somos sujetos vivientes y pensantes. Lo que hago es reaccionar contra el hecho de que exista una brecha entre la historia social y la historia de las ideas. Se supone que los historiadores sociales deben describir cómo actúa la gente sin pensar, y los historiadores de las ideas cómo piensa la gente sin actuar. Todo el mundo actúa y piensa a la vez”.

Michel Foucault



a) Delimitación, recorte y selección del objeto de estudio

En las investigaciones de Foucault, la presencia del saber científico está signada por el lugar que ocupa en la conformación de las estructuras de poder de la sociedad moderna. La indagación sobre este problema recupera, inicialmente, la preocupación expuesta por la Escuela de Frankfurt. Los filósofos de la teoría social crítica se ocuparon de advertir sobre la extensión de las consecuencias deshumanizantes de la tecnificación moderna en todos los ámbitos de la vida social. Proceso que, según ellos, tiene su fundamento en la instrumentalización de la razón de Estado bajo el predominio de la ideología científicista como racionalidad de gobierno (García et al., 1996, p. 32). Horkheimer, Adorno, Marcuse y Habermas, interesados en descifrar las dimensiones subjetivas de la enajenación, se abocaron a explorar las formas en que la racionalidad impersonal de la ciencia se extendía dentro del propio proceso político (Rose y Rose, 1979, p. 63). Precisamente, la penetración de la racionalidad científica en las redes de poder y los efectos que supone para la renovación de los mecanismos sociales de subjetivación es el problema general que articula la pregunta social de Foucault por el saber científico.

Foucault encontró, concretamente, en el estudio de disciplinas como la medicina y la psiquiatría, un camino inexplorado por los intelectuales europeos de su época dedicados a pensar el funcionamiento de los mecanismos de dominación en el orden capitalista. En el famoso debate con Chomsky, Foucault expone en qué sentido consideraba que el espacio de las ciencias médicas, en tanto cuestión pendiente del pensamiento teórico-crítico, también debía ser asumido como pieza importante de una teoría del poder:

“Es una costumbre considerar [...] que el poder está en manos del gobierno y que se ejerce a través de ciertas instituciones determinadas, como la administración, la policía, el ejército y los aparatos de Estado. [...] creo que el poder político también se ejerce a través de la mediación de ciertas instituciones que parecerían no tener nada en común con el poder político, que se presentan como independientes a este, cuando en realidad no lo son. [...] Las instituciones del saber, de la previsión y el cuidado, como la medicina, también ayudan a apuntalar el poder político. Esto también es evidente, incluso a un nivel escandaloso, en ciertos casos vinculados con la psiquiatría. Me parece que la verdadera tarea política en una sociedad como la nuestra es realizar una crítica del funcionamiento de las instituciones que parecen neutrales e independientes; hacer una crítica y atacarlas de modo tal de desenmascarar la violencia política que se ha ejercido a través de estas de manera oculta, para que podamos combatir las” (Foucault, 2006a, p.23).

A partir de este objetivo (crítica de los espacios de saber de la sociedad que se postulan como “neutrales e independientes”) las ciencias del “hombre” adquieren un lugar clave como

objeto de estudio. Se encuentran en el centro de la relación poder-saber que se observa en la constitución moderna de la estructura político-normativa de regulación y control de individuos y poblaciones: un complejo entramado de relaciones institucionales que permiten al Estado asumir la vida (individual y colectiva) de las personas como uno de los principales problemas de gobierno (Foucault, 2006b, p.130-138). El estudio de este problema tiene por delante, como objetivo general, determinar los efectos que ello supone para la constitución social de los sujetos, sus marcos de sentido y su modo de vida.

Foucault estudia la ciencia, delimitada como proceso social involucrado en la edificación del orden social, teniendo en cuenta la dualidad de su condición. La ciencia es considerada instrumento y efecto de poder a partir de una profunda interrogación sobre el proceso moderno de imbricación (estratégica en términos políticos) entre el ámbito del saber científico y los sistemas normativos –de orden punitivo, regulativo, disciplinario, sanitario y moral– de la sociedad. En primer lugar, el saber científico participa, con la autoridad de su conocimiento, en la racionalización de los mecanismos de poder que operan en los distintos sistemas normativos. Por otro lado, es atendiendo a problemas sociales y necesidades de gobierno que ese mismo saber (sus prácticas y reglas de comprensión, sus objetos de estudio, la especialización de sus expertos, etc.) se constituye y se transforma a lo largo de la historia.

A diferencia de otros saberes, las ciencias del “hombre” se ven involucradas de forma directa con los imperativos económicos, políticos y sociales de una sociedad ante los problemas de administración y control de los sujetos y las relaciones sociales. Esa relación vuelve más aprehensible el arraigo social del saber. Por esta razón, Foucault delimita su área específica de interés por fuera de las investigaciones históricas tradicionales:

“Si se toma un saber como la psiquiatría, ¿no sería mucho más fácil resolver la cuestión, en la medida en que el perfil epistemológico de la psiquiatría es bajo y que la práctica psiquiátrica está ligada a toda una serie de instituciones, exigencias económicas inmediatas y urgencias políticas de regulación social? [...] Es la misma cuestión que me quise plantear en *El nacimiento de la clínica*, a propósito de la medicina: esta tiene una estructura científica mucho más fuerte que la psiquiatría, pero está también profundamente comprometida con las estructuras sociales” (1995b, p.129).

En la producción científica de estos saberes (investigaciones, postulados, tesis, evaluaciones, diagnósticos y terapias) se encuentra en juego la *forma de vida* de los sujetos. Históricamente, conocer al hombre desde el marco de las ciencias de la naturaleza (clasificando enciclopédicamente cada una de sus partes, sus diversas realidades e intercambios con el ambiente y prescribiendo en cada caso funciones correspondientes a un estado de equilibrio ideal) ha implicado una fuerte intervención terapéutica sobre los sujetos y su medio, correctiva

de las manifestaciones desviadas o patológicas. En estas disciplinas, la cuestión científica se manifiesta inmediatamente como asunto *político* y sus efectos se hacen co-extensivos a diversas instituciones (incluso a través de entrelazamientos funcionales) que exceden el estricto ámbito académico. Este el caso, por ejemplo, de la presencia del dictamen médico-psiquiátrico en el proceso judicial a partir del siglo XVIII. Este ingreso significó un corrimiento del objeto punible (del *hecho delictivo* a la *conducta delictiva*) y, por consiguiente, un desbloqueo en la función penal, encauzada a partir de entonces a castigar la *peligrosidad* del acusado y neutralizar las anormalidades:

“Lo esencial de [la pericia psiquiátrico-legal] es legitimar, en la forma de conocimiento científico, la extensión del poder de castigar a otra cosa que la infracción. Lo esencial es que permite reubicar la acción punitiva del poder judicial en un *corpus* general de técnicas meditadas de transformación de los individuos” (Foucault, 2008b, p.30-31).

Se busca, como objetivo central del análisis genealógico, desentrañar la forma en que la producción teórica y la intervención técnica de las ciencias de “lo humano”, en sí mismas, han constituido una práctica de poder que diversas instituciones (preocupadas por la identificación entre sujeto y norma) retoman, despliegan e intensifican para viabilizar la reproducción del orden social vigente.

b) El papel productivo de las ciencias del “hombre”: crítica del concepto de ideología

Como hemos resaltado, el pensamiento social de Foucault contiene, en su marco epistemológico, las premisas filosóficas de Marx (tanto *sujeto* como *objeto* son el producto de relaciones sociales dinámicas) y, en su programa de investigación, la preocupación de los neo-marxistas de Frankfurt sobre la colonización del mundo social por la racionalidad científica. Sin embargo, el interés teórico y político de Foucault al estudiar las formas científicas del saber supone la adopción de un marco de análisis diferente al del enfoque marxista respecto a la demarcación del objeto, la definición de su función en la estructura de poder de la sociedad y la forma de aprehenderlo conceptualmente.

Si tomamos como referencia el trabajo de Rose y Rose (1979), el marxismo define la ciencia como un proceso social inscripto en las relaciones de producción del modo de acumulación capitalista. Los autores destacan la forma industrial que asume (de manera hegemónica desde mitad del siglo XX) la producción científico-tecnológica, por ejemplo, en ciencias como la química y la física, donde la dinámica de reproducción del capital –con el soporte necesario del Estado– determina la organización social del trabajo científico (cómo,

qué, para quién y para qué se produce). En este sentido, se estudia la ciencia en el nivel de las relaciones macro-estructurales, a partir del marco analítico de la Economía Política.

Este esquema arroja un análisis fundamental de las cuestiones de poder vinculadas a la ciencia. El funcionamiento de la ciencia bajo la lógica del sistema productivo capitalista implica, por un lado, explotación económica y enajenación del trabajo de los trabajadores del campo científico y, por otro lado, sobre-explotación de los trabajadores de otras ramas, provocada por los aumentos en la productividad originados en el cambio tecnológico. Además, el análisis marxista de Rose y Rose destaca que “la ciencia se ha enredado más directa y estrechamente en la maquinaria del estado y del gobierno” asumiendo funciones sociales en otro “sector crucial” junto al de “la producción”: el del “control social” (1979, p.50).

Al tratar el problema de la *dominación*, en relación a la postura de la Escuela de Frankfurt, Rose y Rose especifican la forma que asume el control social:

“[La opresión científico-tecnológica] no se reflejaba únicamente en sus productos, las armas de la tecnología de control-social, desde el napalm y las armas de fragmentación hasta la ritalina y la psicocirugía, sino también en el papel ideológico desempeñado por las teorías científicas en la preservación del orden social existente, desde el social-darwinismo del siglo diecinueve hasta las pruebas de inteligencia o las teorías etológicas de las formas ‘innatas’ de la sociedad humana en la actualidad” (1979, p. 64).

Llegados a este punto, podemos observar que la concepción del saber, en el análisis marxista, afirma la diferenciación entre conocimiento científico con un rol productivo y conocimiento científico con un rol ideológico. El marxismo explica la producción de ambos tipos de conocimiento como parte del orden económico de dominación capitalista, observando el desarrollo del conocimiento científico al nivel de la estructura productiva (funcionando sus productos, también, en el sector del control social) y el desarrollo de las ideologías al nivel de la súper-estructura (cuya función se reduciría al ámbito del control social). En efecto, el enfoque marxista tiende a reservar sólo a la ciencia “productiva” la posibilidad de construir, con cierto margen de autonomía, conocimiento verdadero. El saber ideológico, por el contrario, funciona como un mecanismo de la clase dominante que detiene el proceso de conciencia del proletariado y reproduce la estructura político-cultural burguesa. Podríamos decir, a grandes rasgos, que el conocimiento orientado a la producción cumple un rol explotador, pero posee al mismo tiempo una naturaleza transformadora y expansiva. El conocimiento ideológico (aspectos o teorías de las ciencias humanas y sociales) tiende a ser conceptualizado cumpliendo un preciso papel conservador y restrictivo.

Creemos que Foucault recupera la importancia del rol que cumple la ciencia en la construcción y mantenimiento del orden social burgués, pero centra su atención en el papel

productivo, estructurante, performativo y transformador, que cumple el saber sobre el “hombre” dentro de la dominación de clase, esté ligado o no a las esferas “productivas” de la economía. Desde su perspectiva teórica, no existe un rol específicamente ideológico de ciertas esferas de la ciencia, porque no es posible diferenciar elementos puramente objetivos o esencialmente verdaderos en la configuración del saber. No hay verdad que ocultar, pues toda verdad es el resultado de un proceso productivo. La producción social del saber, en tanto proceso institucionalizado cuyos productos de conocimiento circulan entre (y son muchas veces impuestos a) los sujetos, establece un marco de sentido que delimita, define y constituye un acceso a lo “real”. Allí reside la importancia de la definición de verdad por parte de cualquier tipo de conocimiento: en la transformación que genera sobre los sujetos al lograr ingresar en el devenir de sus prácticas. Esta penetración y permanencia de un saber en el mundo de las prácticas, su constitución y persistencia como verdad, está sujeta a las relaciones de fuerza entre los sujetos y los grupos sociales. Por ende, para Foucault, toda definición de verdad, toda constitución de saber es histórica: depende de la continuidad del estado de correlación de fuerzas que le permite perdurar en el mundo de las prácticas y continuar generando sentido.

“Su polémica con el estructuralismo francés se evidencia en su clara distancia del concepto de ideología, postulado por Althusser, por tres razones principales: la primera, se quiera o no, está la ideología siempre en oposición virtual a algo que sería la verdadera realidad; la segunda, su inevitable referencia a algo como un sujeto natural; la tercera, la tentación de ubicar la ideología en una posición secundaria respecto a algo que debe funcionar como primario, ya sea la infraestructura o la economía” (Samper, 2005, p. 45).

La perspectiva teórica de Foucault no admite conceptualizar un saber ideológico en el sentido marxista clásico: saber que inhibe, reprime o inhabilita el acceso del sujeto a la verdad.¹⁴ Por el contrario, toda conceptualización que alcanza la forma social de saber produce realidad, otorga sentido al mundo de las prácticas, define y delimita la subjetividad. En definitiva, organiza una verdad. El interés genealógico se centra en las acciones prácticas mediante las cuales se configuran los saberes, se definen y constituyen esas verdades que pesan sobre los sujetos, los recorren, modelan y transforman. No es viable encarar este problema desde la concepción marxista de ideología; las instituciones del saber no se presentan como instancias súper-estructurales, como mecanismos ideológicos de una clase dominante o espacios pre-constituidos de significación. Esa elección teórica supondría regresar a una concepción jurídica del poder que señala únicamente las prohibiciones de la acción y la

¹⁴ Una intensa crítica al concepto de ideología en Marx puede leerse en el trabajo de Alvin Gouldner: *La dialéctica de la ideología y la tecnología: los orígenes, la gramática y el futuro de la ideología* (1978).

represión del sujeto, en lugar de concebir una dinámica constructiva de la relación entre el sujeto, sus esquemas perceptivos, derivados de su existencia intersubjetiva, y los procesos sociopolíticos. Para Foucault, "en la ciencia encontramos modelos de verdad cuya formación es el *producto de las estructuras políticas* que no se imponen desde el exterior al sujeto de conocimiento, sino que son, ellas mismas, *constitutivas de este*" (2003, p.33).

c) La revisión de la postura externalista

El centro del debate entre la postura internalista y la externalista está constituido por la posición epistemológica asumida acerca de la "naturaleza" del conocimiento científico y, en forma correlativa, por la estrategia metodológica adoptada al momento de estudiar la ciencia. A grandes rasgos, la postura internalista estudia exclusivamente los componentes "propriadamente científicos" (estructura lógica de las teorías, herramientas metodológicas, adecuación empírica, observación y experimentación, etc.) y la externalista dirige su mirada hacia los elementos extra-científicos que rodean la ciencia (factores económicos, políticos, sociales, institucionales).

El mayor supuesto del internalismo es que la ciencia posee una racionalidad interna y autosuficiente que permite aislarla de cualquier condicionamiento externo. El filósofo de la ciencia, como epistemólogo, debe atenerse a observar los procesos de desarrollo y despliegue de tal razón inmanente mediante el establecimiento de normas estrictas y una crítica lógica a los enunciados inconsistentes. Desde el internalismo, se estudia el desarrollo de la ciencia prestando atención, a partir del propio método científico, a los procesos de producción y validación del conocimiento. Estos estudios competen únicamente a la historia de las ideas y a la filosofía de la ciencia. Para que la ciencia progrese es necesario, en lo interno, que los científicos tomen las decisiones correctas siguiendo la lógica del método racional y, en lo externo, que logre emanciparse de las fuerzas económicas, políticas y sociales, de la injerencia del poder, del debate sobre la utilización pragmática de los avances científicos, las polémicas sobre ética científica, etc. La confianza en la ciencia y su papel en el progreso humano ha orientado a estos estudios hacia un objetivo central: todo análisis sobre el conocimiento científico debe, al mismo tiempo, defender y fortalecer el método racional frente a amenazas externas. Las bases filosóficas de la mirada internalista son el inductivismo neo-positivista y el deductivismo popperiano.

Por el contrario, para el externalismo, el proceso de elaboración y validación del conocimiento es dejado de lado. Su interés se dirige hacia el estudio de la estructura organizativa de la producción de la ciencia, la relación de la ciencia con otras formas de conocimiento, con las estructuras políticas, económicas y sociales. Se estudian temas tales

como ciencia y gobierno, responsabilidad social de la ciencia, política científica, la comunicación entre los científicos, etc. Si bien los externalistas encuentran argumentos de tipo filosófico en la fenomenología o la "dialéctica materialista" del marxismo ortodoxo, "la base fundamental de las opciones externalistas en el estudio de la ciencia es la sociología" (Medina, 1983, p. 62).

La historia demuestra que ninguno de los enfoques ha conformado un bloque homogéneo. Existen disputas y diferentes miradas inclusive entre los defensores de una misma postura; sin embargo, los terrenos a transitar por el internalismo y por el externalismo no se confunden. En el grupo de los internalistas, por ejemplo, Popper y Lakatos pueden diferir en cuestiones de método con los inductivistas y en cuestiones disciplinarias con un historiador de las ideas como Koyré. Pero para todos vale por igual la afirmación de que "los factores externos son repudiados porque afectan el contenido de verdad de una ciencia" (Medina, 1983, p. 59).

Algo similar sucede en la vereda externalista. Los análisis de Hessen (*The Social and Economic Roots of Newton's Principia*, de 1931) y Bernal (*The Social Function of Science*, de 1939) sobre la "función social de la ciencia en el orden capitalista", se diferencian claramente de los estudios funcionalistas de Merton (*Science, Technology and Society in Seventeenth Century*, de 1938) sobre la "estructura social de la ciencia" o el "ethos de la comunidad científica". Sin embargo, es común a todos ellos tener dificultades para explicar, de forma adecuada, los entretelones del proceso de producción del conocimiento científico. Los primeros trabajos marxistas caen en un simplismo que resuelve la explicación de los procesos de expansión de la ciencia mediante la remisión mecánica al desarrollo de las fuerzas productivas y los medios de producción (Medina, 1983, p. 63). En el caso de la sociología funcionalista rige "la aceptación de la 'Zona de Exclusión Sociológica' impuesta por la filosofía neopositivista y popperiana a las ciencias sociales en general" (Medina, 1983, p.64). Es decir, asumen el postulado positivista de la autonomía de la racionalidad científica.

La situación de agotamiento y desconcierto del externalismo cambia, sin embargo, a partir de la década de los sesenta. Los trabajos de Horkheimer, Adorno, Marcuse, y la extensión de algunos de sus postulados clave permitieron una revisión profunda de muchas de las premisas con las que venía trabajando cómodamente la escuela internalista. A este impulso debe sumarse la revolución cognitiva producida en la historia y sociología de la ciencia por *La estructura de las revoluciones científicas* de Kuhn. En este trabajo se demuestra, en forma contundente, que el desarrollo del conocimiento científico es un proceso social donde intervienen una serie de elementos "irracionales" y no el resultado del proceso autónomo de avance de la racionalidad científica. Kuhn (1971b) desarma definitivamente el argumento del logicismo positivista en su crítica a las "reconstrucciones lakatosianas" (p.141). Expone la idealidad del supuesto internalista de que no existe más racionalidad que la immanente en el proceso científico (Kuhn, 1971b). Toda la obra de Lakatos es un intento por justificar esta tesis

a partir de reconstrucciones históricas de la racionalidad científica. Sin embargo, Kuhn deja en claro que lo único que se demuestra, cuando se realiza una historia de la ciencia que apela al método racional, es que "la racionalidad no surge así del estudio de la historia de la ciencia sino que dicha historia es manipulada de forma que cumpla las normas que el filósofo establece como constitutivas de la racionalidad objetiva" (Medina, 1983, p. 61). De esta forma, se desarticula el argumento internalista de que el estudio de la ciencia (sus productos y sus prácticas) deba centrarse únicamente en la metodología racional obviando cualquier tipo de referencia a factores externos.

Como historiador de las ciencias, Kuhn perteneció originalmente al internalismo, una posición que atempera con la inclusión de factores externos, asumiendo un cierto relativismo sobre la forma de acordar el contenido de un paradigma en la comunidad científica, la manera de convertirse a otro paradigma, la imposibilidad de comparar los paradigmas entre sí y la necesidad de realizar estudios desde las ciencias sociales de los contenidos cognitivos de la actividad científica. Como bien afirma Brown (1980), Kuhn "logra que para la mayoría de los internalistas, *La estructura de las revoluciones científicas* [sea] una intrusión irritante y mistificante en su bien establecida disciplina" (p.23). Sin embargo, "su posterior alineación con los mertonianos y neo-mertonianos, demuestra que se quedó más corto de lo que cabría esperar respecto de las posibilidades que *La estructura de las revoluciones científicas* contiene" (Medina, 1983, p. 67).

Durante la década de los 70, retomando los potentes planteos de Kuhn y algunas tesis neo-marxistas, aparece una interesante serie de trabajos neo-externalistas (Rose y Rose, Bourdieu, Blume, entre muchos otros). Desde esta perspectiva, se afirma la necesidad central de estudiar la institucionalización, relaciones y funciones sociales de la ciencia en diferentes sociedades, por un lado, y la relevancia de los diferentes factores sociales, políticos y económicos en el funcionamiento del sistema científico, por otro (Blume, 1977). Asimismo, se asientan una serie de supuestos: la actividad de la ciencia está permeada por los mismos valores, prejuicios, lealtades, afiliaciones y características de la sociedad circundante; los investigadores desempeñan roles científico-políticos; la estructura institucional ha evolucionado como respuesta al entorno socio-económico.

Como hemos descrito en el primer capítulo, el trabajo foucaultiano surge dentro del contexto de expansión y revisión de la postura externalista. Su producción se encuentra situada en el centro de la reelaboración crítica de la teoría marxista y la historia de las ciencias de Kuhn y la escuela francesa. Por ello, dentro de los debates académicos que surgen como resistencia a la concepción heredada, podríamos situarlo en consonancia con las preocupaciones y la herencia epistemológica del neo-externalismo. En su caso particular, esta rearticulación recurre, fundamentalmente, al análisis histórico a través del procedimiento genealógico. Parte de



considerar que la forma naturalizada que asume el conocimiento científico en un momento presente supone siempre una historia de pugnas discursivas y no discursivas que anteceden a su cristalización como saber universal (la instauración de un esquema general de aceptabilidad –verdad– y, posteriormente, la elaboración, aceptación o rechazo de enunciados). Hacer la genealogía de ese objeto implica regresar sobre el contexto histórico de su constitución para reconstruir el entramado de condiciones sociales y factores múltiples (requerimientos institucionales, estrategias sectoriales, intereses comunes, problemas de gestión gubernamental) que hicieron posible su surgimiento. Pero el análisis genealógico no es una reconstrucción de las transformaciones que ha sufrido una disciplina científica en su recorrido histórico sino una recuperación de los enfrentamientos previos a la adopción de la forma aceptada y legítima de sus objetos de conocimiento, enunciados, técnicas y reglas de comprensión. Recuperar la historicidad significa entonces, desde el punto de vista genealógico, hacer re-emergir las urgencias políticas, económicas y culturales que produjeron la transformación de las reglas de funcionamiento de una ciencia y la forma en que han operado sobre ella. En palabras de Foucault (1972),

“la arqueología hace aparecer relaciones entre las formaciones discursivas y los dominios no discursivos (instituciones, acontecimientos políticos, prácticas y procesos económicos). Estos acercamientos no tienen como fin revelar grandes continuidades culturales o aislar mecanismos de causalidad. Ante un conjunto de hechos enunciativos, [la genealogía] no se pregunta qué pudo motivarlos (esta es la búsqueda de contextos de formulación); tampoco busca encontrar qué se expresa en ellos (tarea de una hermenéutica); sino que intenta determinar cómo las reglas de formación de las que depende –y que caracterizan la positividad a la que pertenecen– pueden estar vinculadas a sistemas no discursivos: busca definir esas formas específicas de articulación” (p. 212).

Esta apuesta supone, como hemos visto, no solo escaparse de la definición naturalista del sujeto cognoscente como justificación filosófica de la racionalidad científica, sino desligarse de las ideas universalistas que definen al saber como “razón”, “clima de época”, “tradicción” o “mentalidad”. Esas figuras habían sido, en el uso tradicional de la historia de las ideas, equivalentes a la imagen del “velo” que debe ser superado, para acceder a la verdad, por el avance universal de la razón humana. En contraste, la genealogía implica un análisis profundamente particularista y localista de los movimientos internos de cada campo científico o

espacio de correlación de discursos y sus reglas internas de formación, delimitación, exclusión, legitimación, rechazo, conservación y transformación de los discursos.¹⁵

Desde esta perspectiva, el desarrollo del conocimiento se entiende a partir de un marco basado en la *discontinuidad*. Foucault se interesa por estudiar diversos períodos temporales para destacar las diferencias que caracterizan, por ejemplo, al saber médico en uno y otro momento. Observar los cambios profundos que se producen en el conocimiento de una ciencia, de una etapa a la otra, permite abandonar las presuposiciones lineales de continuidad inherentes al “desarrollo de la razón” y detenerse a reconstruir, en el propio contexto histórico, las características de la grilla de inteligibilidad a la cual se encuentra asociada esa racionalidad científica específica.

“Las fuerzas en juego en la historia no obedecen ni a una destinación ni a una mecánica, sino efectivamente al azar de la lucha. Ellas no se manifiestan como las formas sucesivas de una intención primordial. [...] La historia ‘efectiva’ se distingue de la de los historiadores [de las ideas] en el hecho que ella no se apoya en ninguna constancia. [...] Todo aquello en lo que uno se apoya para volverse hacia la historia y captarla en su totalidad, todo lo que permite describirla como un paciente movimiento continuo, es todo aquello que se trata de quebrar sistemáticamente” (Foucault, 2004, p. 46-49).

Sus estudios sobre la medicalización, en consonancia con este programa, proceden a partir de una ceñida delimitación local y temporal y el análisis de sucesos específicos (consolidación del Estado, urbanización, formación del mercado de trabajo, reorganización del castigo, normalización de las relaciones sociales) a raíz de los cuales se constituye el conocimiento y las prácticas institucionales de la medicina (Foucault, 1996b). Se ocupa de mostrar la forma en que los límites teóricos y prácticos de la medicina se establecen en relación a las urgencias políticas, económicas y sociales de un momento histórico y sus tensiones (1996d, p.21). Asimismo, la indagación del recorrido de la medicina por experiencias locales diferentes (Alemania, Francia e Inglaterra) no supone identificar las etapas de un proceso histórico lineal y progresivo. Al dirigir la mirada hacia los problemas que convocan a la ciencia en un momento determinado (el crecimiento demográfico, la industrialización del medio urbano, la precarización de las clases trabajadoras), es posible reconstruir la especificidad histórica de una multiplicidad de factores (determinada organización de las relaciones de poder; sectores

¹⁵ “Sería conveniente no tomar como un todo la racionalización de la sociedad o de la cultura, sino analizar tales procesos en diversos campos, cada uno en referencia a una experiencia fundamental: locura, enfermedad, muerte, crimen, sexualidad y así sucesivamente. Me parece que la palabra racionalización es peligrosa. Más que invocar siempre el progreso de la racionalización en general, lo que debemos hacer es analizar las racionalidades específicas” (Foucault, 1995a, p.168).

sociales involucrados y su jerarquía político-económica; temores y necesidades inmediatas a ser resueltas por el gobierno; preguntas que se formulan como posibles y factibles de ser hechas; herramientas posibles a ser acogidas y puestas a funcionar para encontrar respuestas; las resoluciones adoptadas) que constituyen el entramado social y el marco de sentido donde se desenvuelven los saberes científicos (1991b, 1996b y 1996c).

La discontinuidad permite a la historia de las ciencias hacer un estudio social que se centre en las reglas colectivas que posibilitan la producción de un tipo de saber en un determinado período. Foucault destaca las características positivas que supone adoptar esta metodología:

“Es posible leer veinte tratados de medicina, no importa cuáles, de los años 1770 a 1780; luego, otros veinte de los años 1820 a 1830 y yo diría, al azar, que durante cuarenta o cincuenta años todo había cambiado: los temas, la forma en que se los trataba, no solo los remedios, por supuesto, ni las enfermedades y sus clasificaciones, sino la perspectiva en sí. ¿Quién fue el responsable de esto? ¿Quién fue el autor? En mi opinión, es artificial mencionar a Bichat, o incluso ampliar un poco y referir a los primeros clínicos anatomistas. Se trata de una transformación compleja y colectiva de la práctica y las reglas de la comprensión médica. Y esta transformación está lejos de ser un fenómeno negativo: la supresión de una negatividad, el borramiento de un obstáculo, la desaparición de prejuicios, el abandono de antiguos mitos, el repliegue de creencias irracionales y el acceso finalmente libre a la experiencia y la razón. Representa, por el contrario, la aplicación de una *grille* completamente nueva, con sus elecciones y exclusiones; un nuevo juego con sus propias reglas, decisiones y límites, con su propia lógica interna, sus parámetros y sus callejones sin salida, los cuales conducen a la modificación del punto de origen. Y es en este funcionamiento que existe la *comprensión* misma” (2006a, p.13).

Además de la indagación del surgimiento y transformación de los saberes y discursos, asociados a espacios y procesos sociales no-discursivos, que analiza la genealogía, Foucault propone pensar, al mismo tiempo, la productividad de ese surgimiento y de esa movilidad. Insiste en pensar la *cientificidad* en consonancia con su *positividad*. Esto significa considerar el conjunto de las transformaciones (biológica, cultural, económica) producidas por la ciencia sobre las sociedades como resultado de su *práctica* a lo largo de la historia. Por lo tanto, el desenvolvimiento científico de la medicina (o de cualquier otra disciplina) jamás puede concebirse como la acumulación de conocimientos que nos acercan progresiva y comunitariamente a una *verdad* o un *bienestar*, donde cualquier tipo de efecto peligroso o dañino es atribuido a errores o medias verdades que deben ser expulsadas, cada vez con mayor rigor, a la esfera de la no-ciencia. En este punto, hallamos la contribución foucaultiana al debate respecto al peligro que representan la ciencia y la tecnología para la sociedad.

En relación a la medicina, Foucault afirma que “siempre ha funcionado sobre la base de sus propios fracasos e inconveniencias y no existe un gran progreso médico que no haya pagado el precio de las diversas consecuencias negativas directamente vinculadas con el progreso que se trate” (1996c, p. 74). En tanto práctica social, la producción de ciencia y tecnología médica provoca –como parte de su funcionamiento efectivo– una porción de peligros y perjuicios, pues su propia racionalidad y eficacia práctica están estructuradas en base a las lógicas de dominación que resultan de un contexto signado por las luchas de intereses económicos, políticos y sociales. Los daños son parte constitutiva del desarrollo científico de la medicina y de todas las disciplinas en lo que tienen de rigurosas y sistemáticas, consecuencia de la aplicación de la cultura específica de su campo y las prácticas que instituye; no es posible pensar en ello como síntoma de una instancia pre-científica que aún requiere ajustes metodológicos. Presuponer un rumbo ya dictado para las ciencias, un camino de descubrimientos que nos acercan indisociablemente a la verdad de un mundo pre-significado, indica que todo efecto socialmente negativo de la práctica científica debe ser necesariamente conceptualizado bajo la tendenciosa terminología del *error*. Sucumbiendo ante la teleonomía de la ciencia, no resta más que la fabricación de una endeble historia de las desviaciones.¹⁶

En líneas generales, el planteo de Foucault se sitúa cerca de la crítica que Rose y Rose formulan, desde una perspectiva marxista, al concepto de *neutralidad* como una forma específica de fetichismo que pretende presentar a la ciencia pura en un marco de desinterés y universalidad (intrínsecamente “objetivo”) que la diferenciaría de la ciencia aplicada, subordinada a cuestiones ético-políticas (de orden “subjetivo”). Los problemas ligados a la aplicación de la ciencia serían entonces problemas de mala administración, uso irresponsable o corrupto de sus desarrollos; y deberían pedirse explicaciones, por lo tanto, a quienes la ponen en funcionamiento y no a sus “descubrimientos”. Esta dicotomía (y la separación que supone para la organización del trabajo científico) posee una historicidad específica que diluye su apariencia natural inmediata (1979, p.88-89). Rose y Rose aportan al debate una respuesta no dicotómica: los alcances socialmente perjudiciales y no-emancipadores de la ciencia y la tecnología se explican por la propia función que estas ocupan al interior de las relaciones de producción de la sociedad capitalista. La organización de la ciencia depende de un cúmulo de orientaciones y prescripciones que se encuentran ligadas “al modo capitalista de producción de la información; [...] sus productos están caracterizados cada vez más por el carácter social que

¹⁶ “Tengo esta precaución metodológica, este escepticismo radical [...] que tiene por principio no tomar el punto en el que nos encontramos como el resultado de un progreso que precisamente se tendría que reconstruir en la historia. [...] Lo cual no excluye que se intente reconstruir procesos generativos, sino que se haga sin cargarlos [...] de una valoración” (Foucault, 1992, p. 106).

parece ser intrínseco y objetivo, pero que en realidad refleja las relaciones de producción” (1979, p. 101-102).

Pese a sus importantes similitudes, la postura foucaultiana se diferencia del neo-externalismo de Rose y Rose en varios aspectos. En primer lugar, se enfoca en otro objeto: el papel del saber (esquemas discursivos) en la producción del hombre por el hombre (sujetivación) mediado por las relaciones del hombre con el hombre (poder), en lugar del papel del conocimiento (ciencia y tecnología) en la relación del hombre con la naturaleza (producción) mediado por las relaciones del hombre con el hombre (lucha de clases). En segundo lugar, el abandono absoluto del concepto de ideología, la noción de mistificación y la jerarquización de dos espacios sociales diferenciados (estructura y súper-estructura). En tercer lugar, Foucault arraiga su propuesta metodológica en una crítica a los estudios marxistas que Rose y Rose no contemplan: cierto olvido de los acontecimientos históricos específicos (y sus ordenamientos) que suele eludir los análisis efectivos mediante una simplificación reductiva, producto de suscribir a la supra-historia de la lucha de clases. Para Foucault, ligar los intereses de clase a la organización contemporánea de la ciencia es algo innegable; pero, al reconstruir el proceso generativo, no puede suponerse que hayan sido esos intereses de clase (o las motivaciones de la burguesía) los que estructuraron los problemas fundamentales o la lógica general del surgimiento de las ciencias modernas. Las dos grandes observaciones que hace Foucault al respecto se hayan ligadas a la historia del surgimiento de la prisión y a la historia del surgimiento de la medicina. Cuando describe la constitución de una sociedad panóptica, de una disciplina capilar constituida por microcosmos de control, no lo hace en términos de una construcción que nace en *intereses* económicos o políticos globales. “Tales tácticas fueron inventadas, organizadas a partir de condiciones locales y de urgencias particulares. Han sido precisadas parte por parte, antes de que una estrategia de clase las solidifique en amplios conjuntos coherentes” (1989a, p.26).¹⁷ De forma similar, los procesos que definieron la constitución de la medicina como disciplina científica (primero en Alemania, luego en Francia y finalmente en Inglaterra) culminaron, solo en una última etapa, estructurando un modelo organizativo europeo de la institución médica que, aunque tomaba características de las tres experiencias locales, se regía en la gestión, administración y protección de la fuerza de trabajo (a partir del modelo inglés). “A diferencia de la medicina del Estado alemán del siglo XVIII, aparece en el siglo XIX una medicina que consiste esencialmente en un control de la salud y del cuerpo de las clases más necesitadas, para que fueran más aptas para el trabajo y menos peligrosas para las clases adineradas” (1996b, p.104). Sin embargo, sin referencia a este proceso constitutivo no pueden comprenderse las

¹⁷ Para una definición precisa de cómo entiende la lógica de etapas de estructuración del poder, a partir del análisis de la institución carcelaria, véase Foucault, 1996e: 148-149 y su reivindicación del trabajo de Rusche y Kirchheimer en Foucault, 2009b, p.33-39.

complejas y abarcativas características de la institución médica contemporánea y su relación con el Estado y las instituciones normativas.

En definitiva, Foucault realiza una crítica al saber científico que no es anti-científica, en tanto no lo supone una fuerza autónoma, internamente negativa, que se vuelve contra el hombre; ni propone desprendernos de todo conocimiento (un nostálgico, inviable y, por lo tanto, paralizante camino de retorno al paraíso pre-simbólico). Al mismo tiempo, rechaza la supuesta "neutralidad" de la ciencia, que relega sus daños y peligros a un problema de "aplicación" defectuosa. La desactivación de la dicotomía Ciencia-Sociedad en la estrategia foucaultiana (que permitiría resituar los efectos socialmente peligrosos del desarrollo social de la ciencia en correspondencia con las tensiones propias de la sociedad donde se constituye y asume funciones) supone, en primer lugar, considerar la relación no mecánica entre regímenes discursivos y regímenes de las prácticas. La enunciación no supone una producción inmediata de la realidad ni una definición directa de la acción, es decir, lo enunciado no tiene por qué pre-figurar los acontecimientos del mundo de la práctica; por el contrario, la relación entre lo dicho y lo actuado (incluso en las dinámicas institucionales) es la relación a investigar, no la relación a dar por supuesta. Muchas veces, el discurso puede establecer un programa y unos fines que, en la práctica, suponen consecuencias institucionales no buscadas pero efectivas y funcionales en un sentido político-estratégico.¹⁸ Esa funcionalidad estratégica puede volverse entonces el efecto buscado, y la reproducción de esas prácticas puede remitir al "error" en la aplicación y a la necesidad (interminable y repetitiva) de reajustarse a los parámetros del discurso fundador.¹⁹ Se superan así dos problemas teóricos: no hay maquiavelismo social o finalismo de las prácticas en el surgimiento de la ciencia; el discurso no engaña ni mistifica, por el contrario, permite toda esta compleja articulación de mecanismos institucionales y efectos estratégicos. En segundo lugar, implica considerar, como parte de la articulación entre la instancia discursiva y no-discursiva del mundo social, la constitución del sujeto de conocimiento (científico) sobre la base de los procesos subjetivantes de la sociedad moderna y las instituciones del saber. Esto permite superar la concepción jurídica del poder, implícita en el concepto de ideología, y habilita un espacio de análisis (el mundo de las prácticas) que articula el espacio material y el simbólico, sin la necesidad de jerarquizar el mundo social en dos niveles (estructura y súper-estructura).

¹⁸ En el caso de los objetivos de la prisión, "el mecanismo del poder ha realizado una utilización estratégica de lo que era un inconveniente. La prisión fabrica delincuentes, pero los delincuentes a fin de cuentas son útiles en el dominio económico y en el dominio político" (Foucault, 1992, p.98).

¹⁹ Es el caso de los discursos sobre la reforma de la prisión. Según Foucault, desde su surgimiento, la prisión no ha cumplido los objetivos ni los fines que se había planteado. Sin embargo, la propia funcionalidad de sus prácticas instauró una reproducción del sistema carcelario que se justificaba a través de la repetitiva búsqueda de la reforma que logre adecuarse (realizar una práctica que vuelva real) al discurso sobre la reforma (1992, p. 104).

Por lo tanto, la estructura del mundo científico no surge como “reflejo” de la instancia material de la producción o la organización de las relaciones productivas, sino a raíz de la recursividad de las tareas prácticas de los científicos, organizadas a partir de los marcos de sentido de sujetos inmersos y constituidos en las redes de poder del mundo social.

d) *Diferenciación del constructivismo posmoderno*

A pesar de la insistencia con que se sitúa el pensamiento foucaultiano dentro de las “metafísicas post” (Kohan, 2004), deseamos destacar en este apartado que, a nuestro entender, el esquema teórico que implementa Foucault en sus estudios sobre la medicalización de la sociedad difiere cualitativamente de la perspectiva conocida, dentro del campo CTS, como constructivismo posmoderno.²⁰ En las investigaciones de Latour y Woolgar (1979), el contexto social de producción científica se reduce a las *interacciones literarias* desarrolladas en el laboratorio. Allí, todos los actores y objetos que participan de los experimentos (investigadores, instrumentos, objetos de estudios, teorías, etc.) son considerados parte de una única red de relaciones híbrida y simétrica –entre humanos y no-humanos– que constituye el sustrato literario de la producción científica. Los descubrimientos son considerados hechos *ficticios* fabricados por las *tramas textuales* del laboratorio. Como bien plantea Bourdieu (2003, p. 52): “el éxito de estas afirmaciones proviene del *efecto de radicalidad* que nace de un cambio furtivo de sentido”. A partir de la afirmación: “los objetos que se manipulan en los laboratorios son *construidos*”, obvia desde los primeros trabajos de Bachelard, intentan sugerir la desmedida conclusión de que eso implica que todo descubrimiento científico es una “fabricación textual” o una “ficción narrativa”. El giro semiológico es completo: el mundo social ha sido “textualmente” reducido.

En los estudios posmodernos, el problema del condicionamiento social de la ciencia queda absurdamente simplificado a las decisiones y manipulaciones del científico (en su encerrada y separada vida de laboratorio) sobre el micro-mundo de objetos que constituyen la *ficción*. “Lo semiológico se combina con una visión ingenuamente maquiavélica de las estrategias de los científicos: las acciones simbólicas que estos realizan para hacer reconocer sus ‘ficciones’ son, al mismo tiempo, estrategias de influencia y de poder mediante las cuales promueven su propia grandeza” (Bourdieu, 2003, p.56). Por lo tanto, la mirada posmoderna

²⁰ Gutting plantea, acertadamente, que es necesario revisar en profundidad la inclusión de Foucault en la lista de teóricos posmodernos que se identificarían con un análisis desencantado, negador de la ciencia y sus pretensiones de conocimiento, “teóricos puros” que niegan la importancia de los estudios empíricos y los análisis históricos precisos. Foucault “no es escéptico respecto a la ciencia” (2007, p.52).

propone la *textualización* del mundo y la concepción ingenua de una *acción finalista* (estratagemas conscientes en búsqueda de la maximización del beneficio) de los agentes del mundo científico. Como bien plantea Bourdieu, se retrocede aquí de un finalismo de los colectivos, como el que proponía Merton, a un –aun más pobre y mecánico– finalismo de los agentes individuales.

A gran distancia, la investigación genealógica supone una metodología de estudio enfocada en las relaciones sociales que configuran, en una época determinada, el contexto de origen-producción de un saber para de-construir el entramado político que subyace a la instauración de marcos de conocimiento verdadero. No existe tal cosa como un esquema pre-meditado o proyecto maquiavélico en el edificio teórico que construye Foucault. Su estrategia metodológica –como hemos visto– consiste en reconstruir el arraigo político-social de la producción científica a partir de su vinculación concreta con ciertos procesos históricos y prácticas sociales. El carácter “constructivo” de la historia al que remite su análisis social de la medicalización, a diferencia del marco a-histórico que envuelve los estudios posmodernos sobre la ciencia, no permanece encerrado en una visión interaccionista, internalista, finalista o individual. Por el contrario, reconoce e interroga, como primer parámetro, las condiciones sociales que limitan y (al mismo tiempo) habilitan el funcionamiento de los saberes.

Como bien plantea Roger Chartier (1996, p.7-8): “Contra las abruptas formulaciones del *linguistic turn*, que considera que no existen más que los juegos del lenguaje y que no hay realidad fuera de los discursos, la distinción propuesta y trabajada por Foucault [...] indica otro camino. Se trata de articular la construcción discursiva del mundo social con la construcción social de los discursos. O, dicho de otro modo, de inscribir la comprensión de los distintos enunciados que modelan las realidades dentro de coacciones objetivas que, a la vez, limitan y hacen posible su enunciación. El ‘orden del discurso’, según la expresión de Foucault, está dotado de eficacia: instaure divisiones y dominaciones, es el instrumento de la violencia simbólica y, por su fuerza, hace ser a lo que designa. Pero ese orden no carece de límites ni de restricciones. Los recursos que los discursos pueden poner en acción, los lugares de su ejercicio, las reglas que los contienen, están histórica y socialmente diferenciados”.

Pensar las relaciones que mantienen las producciones discursivas y las prácticas sociales es un proyecto complejo y repleto de amenazas. El peligro fundamental, sobre el que quiere advertirnos Chartier a través de su frecuentación de Foucault, ha signado los trabajos del constructivismo posmoderno: “la tentación de olvidar toda diferencia entre lógicas heterónomas pero, sin embargo, articuladas: la que organiza la producción e interpretación de los enunciados, la que rige los gestos y las conductas” (1996, p.7).



Conclusión

“Querer hacer del análisis histórico el discurso de lo continuo y hacer de la conciencia humana el sujeto originario de todo saber y de toda práctica son las dos caras de un mismo sistema de pensamiento. El tiempo es concebido en él en términos de totalización y la revolución nunca es más que una toma de conciencia”.

Michel Foucault

Las dificultades que supone la lectura, interpretación y posterior construcción de un comentario sobre los textos de Foucault, han sido resaltadas por numerosos intelectuales (Gutting, 1993; Castro, 1995; Chartier, 1996; Droit, 1999; Bicci et al., 2000; Moller, 2001). Sus trabajos son poco explícitos y multifacéticos, proclives a ser manipulados o malinterpretados; por esa razón, “los contrasentidos abundan sobre su obra. Antiguos o recientes, de buena o mala fe, principalmente se refieren al problema del encierro [...], al lazo entre la muerte del hombre y la acción militante, al retorno al sujeto y la moral cuando su búsqueda deja la edad clásica por la aurora griega” (Droit, 1999, p. 232). Creemos, como muchos de los autores mencionados, que esos contrasentidos son producto de lecturas apresuradas, y que los problemas teóricos que las suscitan pueden rearticularse si se parte de una apreciación compleja y una lectura precisa de los escritos foucaultianos, que les devuelva su coherencia sin quitarles su vivacidad, multiplicidad y movimiento. Añadimos, además, que esa rearticulación podría llevarse a cabo a partir de una preocupación programática que recorre sus trabajos: una sostenida e interminable batalla contra los postulados del positivismo-lógico y las tradiciones epistemológicas de la historia de las ideas.

El marco teórico del logicismo necesita, para mantener la caracterización clásica de “descubrimiento de la verdad”, tres presupuestos: a) la pre-significación del mundo objetual; b) la configuración innata del sujeto cognoscente; c) la universalidad de la racionalidad y el lenguaje lógico. La objetividad se sostiene aludiendo a un dualismo de carácter inmutable: escisión de sujeto y objeto; morfología inalterable de ambos. La estrategia genealógica parte, por el contrario, de una radicalización de la duda que suspende toda legitimidad o veracidad de los postulados naturales o universales; sugiere, correlativamente, un marco metodológico que recupera la práctica efectiva de los historiadores de la ciencia y una filosofía anti-esencialista basada en los postulados de Nietzsche. La pre-significación del mundo y la figura trascendental del hombre son las “dos caras de un mismo sistema de pensamiento” que asegura el devenir

del conocimiento como un proceso que avanza de forma teleonómica. En contraste, la tarea genealógica se aboca a restituir los procesos históricos (con todos sus azares y sus luchas) constitutivos del sujeto y del mundo en su mutua relación interdependiente. Reemplaza la continuidad evolutiva de las ideas por las discontinuidades del saber y sustituye la esencialidad originaria del sujeto por el atravesamiento corporal de las redes de poder (que permean toda nuestra existencia intersubjetiva) y sus mecanismos de subjetivación.

El análisis genealógico de la ciencia no estudia el devenir acumulativo de las revelaciones, los mecanismos consensuales de la comunidad científica o la organización capitalista del proceso de producción científico-tecnológica, sino la historicidad de la forma social de *comprensión* que regula las características y el funcionamiento de los saberes sobre el hombre. Al rearticular los procesos históricos de estructuración (condiciones de existencia, leyes de funcionamiento y reglas de transformación) de un *marco de sentido*, propio de cada campo disciplinar, es posible identificar las necesidades sociales y urgencias políticas que subyacen a la normatividad disciplinaria que organiza y legitima los enunciados científicos. Existe, dentro del marco foucaultiano, una clara revisión de los planteos externalistas y su dificultad de ingresar en los procesos de producción y validación del conocimiento. La solución genealógica se centra en el problema de la *corporalización*: el producto de las estructuras políticas sobre el campo científico no se impone de forma externa, mediante una imposición global y homogénea, sino a través de los intrincados procesos culturales de subjetivación de los agentes que llevan adelante la tarea científica.

La propuesta no teológica de Foucault se centra en desembarazar la teoría de cualquier tipo de presuposición sobre las formas inherentes del mundo y de los hombres. Muchos habrían de preguntar, y sin duda lo han hecho quejosamente, ¿qué es entonces lo que nos queda? ¿Cuál es la propuesta teórica que, además de arrebatarnos al hombre y al mundo, que teníamos tan bien conocidos, pone en duda la legitimidad misma de la evolución de nuestro conocimiento, de nuestro saber y de nuestras certezas?

En oposición al giro lingüístico, la genealogía habilita un camino teórico que coloca la práctica social (sin jerarquía conceptual entre ámbitos simbólicos o materiales, pero no sin diferenciarlos y analizar su articulación) en el centro de la conformación del mundo y del sujeto. No nos embarca en una carrera anti-científica o en una sistemática destrucción de la posibilidad de conocer: estimula la reincorporación de la ciencia en el ámbito de la actividad práctica y estratégica de los sujetos, de las relaciones de poder que nos recorren, de la dominación y la violencia política ejercida de forma simbólica. No es una negación de la comprensión del mundo sino un reconocimiento de su movilidad histórica y su estatuto político; insta a la apropiación práctica del conocimiento para ingresar en el terreno de su lucha, al buceo retrospectivo de los procesos históricos que han anudado nuestro ser-en-el-mundo para reconocer los espacios



estratégicos, y quizás aun insospechados, para la resistencia. El espacio del saber es, en nuestros tiempos, el lugar en el que se juega con mayor fervor nuestro propio ser sujeto y el ser mismo de las instituciones que gobiernan la vida. La tarea política en relación al espacio científico, según Foucault, comienza donde termina la tarea del reconocimiento o la toma de conciencia; la productividad de las prácticas permite abrir una brecha para la resistencia en inmediata relación con la lucha por el significado del mundo.

No es tarea de un “humanismo”, no se trata del reconocimiento o la liberación de una profunda y reprimida interioridad. No es tarea de un “reformismo”, no es el intento de mejorar las condiciones de producción de los científicos o la situación general de las instituciones del saber científico en la sociedad capitalista. “La acción revolucionaria se define por el contrario como una conmoción simultánea de la conciencia y de la institución; lo que supone que se ataca a las relaciones de poder allí donde son el instrumento, la armazón, la armadura” (Foucault, 1977, p. 40).



Bibliografía

- Acanda, J. (2000). De Marx a Foucault: poder y revolución. En *Inicios de partida: coloquio sobre la obra de M. Foucault*. La Habana: Universidad de La Habana.
- Agamben, G. (2002). *What is a Paradigm? Lecture at European Graduate School*. Obtenido el 20 de diciembre de 2010 de The European Graduate School: <http://www.egs.edu/faculty/giorgio-agamben/articles/what-is-a-paradigm>
- Agamben, G. (2006). *¿Qué es un dispositivo?* Conferencia pronunciada en la Universidad Nacional de La Plata, Buenos Aires, Argentina.
- Al-Amoudi, I. (2007). Redrawing Foucault's Social Ontology. En *Organization*, N°14 (4), 543-563.
- Balibar, E. (1990). Foucault y Marx. La postura del nominalismo. En Deleuze, G. (comp.). *Michel Foucault, filósofo* (pp. 48-66). Barcelona: Gedisa.
- Biccí, C., Cáceres, V. y Tello, G. D. (2000). *La máquina arqueológica: Una aproximación al instrumento arqueológico en el Michel Foucault de La arqueología del saber (1969)*. Obtenido el 20 de diciembre de 2010: <http://www.monografias.com/trabajos6/mifo/mifo.shtml>.
- Blume, S. (1977). *Perspectives in the Sociology of Science*. Chichester: John Wiley & Son.
- Bourdieu, P. (1977). *La reproducción, elementos para una teoría del sistema de enseñanza*. Barcelona: Laia.
- Bourdieu, P. (2000). *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama.
- Bourdieu, P. (2003). *El oficio del científico*. Barcelona: Anagrama.
- Bourdieu, P., Chamboredon, J. C. y Passeron, J. C. (2008). *El oficio de sociólogo: presupuestos epistemológicos*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Brown, T. (1980). *Putting Paradigms into History*. New York: Marxist Perspectives.
- Butler, J. (1997). *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*. Madrid: Cátedra.
- Butler, J. (2001). "¿Qué es la crítica? Un ensayo sobre la virtud de Foucault". En David Ingram (eEd.). *La Política: Las lecturas de la filosofía continental* (pp. 212-226). Londres: Basilio Blackwell.

- Capra, F. (1994). *Pertenecer al universo*. España: Edaf.
- Castro, E. (1995). *Pensar a Foucault. Interrogantes filosóficos de La arqueología del saber*. Buenos Aires: Biblos.
- Chartier, R. (1996). *Escribir las prácticas*. Buenos Aires: Manantial.
- Dreyfus, H. y Rabinow, P. (2001). *Michel Foucault. Más allá del estructuralismo y de la hermenéutica*. Buenos Aires, Nueva Visión.
- Droit, R. P. (1999). *En compañía de los filósofos*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Durkheim, E. (1996). *Las reglas del método sociológico*. Buenos Aires: Fausto.
- Foucault, M. (1972). *La arqueología del saber*. Mexico: Siglo XXI.
- Foucault, M. (1977). Más allá del bien y del mal. En *Microfísica del poder* (pp. 31-44). Barcelona: La Piqueta.
- Foucault, M. (1978). "Respuesta al Círculo de Epistemología". En Canguilhem, G. (comp.). *Análisis de Michel Foucault* (pp. 221-301). Buenos Aires: Anagrama.
- Foucault, M. (1985a). *El nacimiento de la clínica: una arqueología de la mirada médica*. México: Siglo XXI.
- Foucault, M. (1985b). *Las palabras y las cosas*. España: Planeta-De Agostini.
- Foucault, M. (1985c). "El sexo como moral: entrevista con Michel Foucault". En *Saber y Verdad* (pp. 185-196). Madrid: La Piqueta.
- Foucault, M. (1989a). Introducción: El ojo del poder. En Bentham, J., *El panóptico* (pp. 11-33). México: Premià.
- Foucault, M. (1989b). *Foucault Live (Interviews 1966-1984)*. New York: Semiotext(e).
- Foucault, M. (1990). "Verdad, Individuo y Poder". En *Tecnologías del yo* (pp. 141-150). Barcelona: Paidós.
- Foucault, M. (1991a). *Remarks on Marx: Conversations with Duccio Trombadori*. Nueva York: Semiotext(e).
- Foucault, M. (1991b). "La política de la salud en el siglo XVIII". En *Saber y verdad* (pp. 89-106). España: La piqueta.
- Foucault, M. (1992). "Entrevista sobre la prisión: el libro y su método". En *Microfísica del poder* (pp. 95-110). Barcelona: La Piqueta.

- Foucault, M. (1994). *Dits et Ecrits* (Vol. IV). Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (1995a). "El sujeto y el poder". En Terán, O. (comp.). *Discurso, poder y subjetividad* (pp. 165-189). Buenos Aires: El cielo por asalto.
- Foucault, M. (1995b). "Verdad y poder". En *Un diálogo sobre el poder* (pp. 128-145). Buenos Aires: Alianza.
- Foucault, M. (1995c). "Encierro, psiquiatría, prisión". En *Un diálogo sobre el poder* (pp. 87-127). Buenos Aires: Alianza.
- Foucault, M. (1996a). "La ética del cuidado de uno mismo como práctica de la libertad". En *Hermenéutica del sujeto* (pp. 93-125). La Plata: Altamira.
- Foucault, M. (1996b). "Historia de la medicalización". En *La vida de los hombres infames* (pp. 85-106). La Plata: Altamira.
- Foucault, M. (1996c). "La crisis de la medicina o la crisis de la anti-medicina". En *La vida de los hombres infames* (pp. 67-80). La Plata: Altamira.
- Foucault, M. (1996d). "Médicos, jueces y brujos en el siglo XVII". En *La vida de los hombres infames* (pp. 21-36). La Plata: Altamira.
- Foucault, M. (1996e). "¿A qué llamamos castigar?". En *La vida de los hombres infames* (pp. 145-156). La Plata: Altamira.
- Foucault, M. (1999a). "Las mallas del poder". En *Ética, estética y hermenéutica* (pp. 235-254). Barcelona: Paidós.
- Foucault, M. (1999b). "Foucault". En *Ética, estética y hermenéutica* (pp. 363-368). Barcelona: Paidós.
- Foucault, M. (2003). *La verdad y las formas jurídicas*. Barcelona: Gedisa.
- Foucault, M. (2004). *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Valencia: Pre-textos.
- Foucault, M. (2005). *El orden del discurso*. Buenos Aires: Tusquets.
- Foucault, M. (2006a). *La naturaleza humana: justicia versus poder (Debate con Noam Chomsky)*. Buenos Aires: Katz.
- Foucault, M. (2006b). *Seguridad, territorio, población*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2008a). *La hermenéutica del sujeto*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

- Foucault, M. (2008b). *Los anormales*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2008c). *El poder psiquiátrico*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2008d). *Defender la sociedad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2008e). *Historia de la sexualidad: 1. La voluntad de saber*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2009a). "Entrevista con Michel Foucault". En *Salud Mental y Cultura, Vol. XXIX* (103), pp. 137-144. Madrid: Asociación Española de Neuropsiquiatría.
- Foucault, M. (2009b). *Vigilar y castigar*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2010). *Nietzsche, Freud, Marx*. Buenos Aires: La Página S.A.
- García del Pozo, R. (1988). *Michel Foucault: un arqueólogo del humanismo*. España: Secretaría de publicaciones de la Universidad de Sevilla.
- García, M. G., López Cerezo, J. A. y Luján López, J. L. (1996). *Ciencia, tecnología y sociedad. Una introducción al estudio social de la ciencia y la tecnología*. Madrid: Tecnos.
- Giddens, A. (1987). *Las nuevas reglas del método sociológico*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Glavich, E. (2009). *Los estudios CTS: críticos, constructivistas y marxismo*. Manuscrito no publicado. Buenos Aires: Facultad de Ciencias Sociales, UBA.
- Gouldner, A. (1978). *La dialéctica de la ideología y la tecnología: los orígenes, la gramática y el futuro de la ideología*. Madrid: Alianza.
- Gutting, G. (1989). *Michel Foucault's Archeology of Scientific Reason*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gutting, G. (2007). Zammito and the Kuhnian Revolution. En *History and Theory, N°46*, 252-263.
- Gutting, G. (compEd.) (1993). *The Cambridge Companion to Foucault*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Husserl, E. (1984). *La crisis de las ciencias europeas*. México: Folios.
- Illich, I. (1978). *Némesis médica: la expropiación de la salud*. México: Editorial Joaquín Mortiz.
- Kohan, N. (2004, Septiembre). *La herencia del fetichismo y el desafío de la hegemonía en una época de rebeldía generalizada*. Ponencia presentada en el Encuentro

- Internacional Civilización o Barbarie: Desafíos y problemas del mundo contemporáneo, Serpa, Portugal.
- Kuhn, T. (1971a). *La estructura de las revoluciones científicas*. México: Fondo de Cultura Económica.
 - Kuhn, T. (1971b). Notes on Lakatos. En Buck, R. C. y R. S. Cohen (Eds.). *In Memory of Rudolf Carnap: Proceeding of the 1970 Biennial Meeting* (pp. 137-146). Holanda: Philosophy of Science Association.
 - Latour, B. y S. Woolgar (1979). *Laboratory Life. The Social Construction of Scientific Facts*. Londres: Sage.
 - Lebrun, G. (1990). Nota sobre la fenomenología contenida en "Las palabras y las cosas". En Deleuze, G. (comp.). *Michel Foucault, filósofo* (pp. 31-47). Barcelona: Gedisa.
 - Legrand, S. (2006). "El marxismo olvidado de Foucault". En Lemke et al. *Marx y Foucault*. Buenos Aires: Nueva Visión.
 - Lemke, T. (2006). "Marx sin comillas: Foucault, la gubernamentalidad y la crítica del neoliberalismo". En Lemke et al. *Marx y Foucault*. Buenos Aires: Nueva Visión.
 - Lemke, T. (2008). *On the theoretical relevance of Foucauldian concepts of "governmentality" and "biopolitics"*. Obtenido el 20 de diciembre de 2010 de Emulations: <http://www.revue-emulations.net/interviews/interviews2/thomaslemke-foucaulttoday>.
 - Marcuse, H. (1985a). *Eros y civilización*. Barcelona: Planeta-Agostini.
 - Marcuse, H. (1985b). *El hombre unidimensional*. Barcelona: Planeta-Agostini.
 - Marx, K. (1987). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*. Madrid: Siglo XXI.
 - Marx, K. (2003). *El 18 brumario de Luis Bonaparte*. Buenos Aires: Apebe.
 - Marx, K. (2005). "Tesis sobre Feuerbach". En Marx, K. y F. Engels. *La ideología alemana* (pp. 665-668). Buenos Aires: Santiago Rueda Editores.
 - Medina, E. (1983). *La polémica internalismo/externalismo en la historia y sociología de la ciencia*. Obtenido el 20 de diciembre de 2010 de Revista Española de Investigaciones Sociológicas (REIS): http://www.reis.cis.es/REIS/PDF/REIS_023_05.pdf.
 - Moller, C. (2001). *Entre Foucault y Chartier: hacia la construcción del concepto de apropiación*. Obtenido el 20 de diciembre de 2010 de Tiempos Modernos, *Revista*

electrónica de Historia Moderna, N°2 (3): <http://www.tiemposmodernos.org/tm3/index.php/tm/article/view/8/14>.

- Moreno, H. C. (2002). *Bourdieu, Foucault y el poder*. Obtenido el 26 de Junio de 2010 de Universidad Iberoamericana, Ciudad de México: www.uia.mx/actividades/publicaciones/iberoforum/2/pdf/hugo_moreno.pdf.
- Morey, M. (1990). Sobre el estilo filosófico de Michel Foucault. En Deleuze, G. (comp.). *Michel Foucault, filósofo* (pp. 116-126). Barcelona: Gedisa.
- Nietzsche, F. (1975). *La genealogía de la moral*. Madrid: Alianza.
- Pereyra, C. (1984). *El sujeto de la historia*. Madrid: Alianza.
- Rose, H. y S. Rose (1979). *Economía Política de la Ciencia*. México: Nueva Visión.
- Samper, S. (2005). *Foucault y Marx: un diálogo aplazado sobre el poder*. Obtenido el 20 de Diciembre de 2010: http://www.taciturno.be/spip.php?page=imprime&id_article=107.
- Schutz, A. (1974). *Estudios sobre teoría social*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Tiryakian, E. A. (1982). La fenomenología existencial y la tradición sociológica. En Remmling, G. W. (comp.). *Hacia la sociología del conocimiento* (pp. 369-397). México: Fondo de Cultura Económica.

Notas

Se declara la inexistencia de potenciales conflictos de interés relacionados con los compromisos individuales de los autores. Este trabajo no ha recibido ningún tipo de financiación.