

MICHEL FOUCAULT: ENTRE EPISTEMOLOGÍA Y POLÍTICA. REFLEXIONES ENTORNO A LA ARQUEO-GENEALOGÍA DEL SABER QUE VERTEBRA LA ANALÍTICA DE LA GUBERNAMENTALIDAD NEOLIBERAL. IVÁN GABRIEL DALMAU. BUENOS AIRES: TESEO, 2024.

En este libro, Iván Dalmau, profesor de la UBA y de la UNSAM, e investigador del CONICET, busca desbrozar un camino plausible en ese territorio por explorar que se ha abierto con el cierre de la publicación de sus cursos en el Collège de France. Concretamente se propone ver cómo Foucault problematiza “lo humano” en los cursos dictados en la década de los setenta, tomando como punto de anclaje el análisis del liberalismo y del neoliberalismo que lleva a cabo el francés en el curso de 1978-79. Siendo este el tema, que cierra el horizonte del libro (en cualquier caso, no circunscrito a los cursos), el trabajo compromete la dilucidación de un envite metodológico, si no inédito, sí poco frecuentado, que Foucault llama en el referido curso “crítica política del saber”. El aporte de este excelente trabajo no está en el foco textual (el cierre de la publicación del ciclo de los cursos del Collège es relevante), tampoco en el tópico de “lo humano” (que no suele reconocerse más allá de los tres primeros libros, *Arquéologie du savoir* aparte), sobre el que se vuelca. Está en las “apuestas de método” comprometidas en el mismo. Primero, porque el trabajo sobre la crítica política de los saberes acerca de lo humano se complica con las “cuestiones de método” en que Foucault no deja de insistir en los cursos de los años 70, también en *Naissance de la biopolitique* (curso en el que, distraídos los comentaristas con la cuestión del posicionamiento político de

Foucault, sus intereses metodológicos han quedado postergados). También, porque el propio autor tiene su propia apuesta metodológica, dejando a un lado cualquier pretensión de análisis doxológico del texto de Foucault (p. 21).

Dalmau entiende que la tarea más pertinente en el trabajo con Foucault está en pensar las “herramientas” que rinde su filosofía (p. 24) antes que atender a los ajustes de sus conceptos en términos de coherencias o trayectorias, o de fidelidades a éste o aquel autor. Esto es especialmente relevante cuando, como aquí, el método se explica como “crítica”. Postular una “crítica política del saber” remite inevitablemente al planteo kantiano, al que Foucault no dejó de referirse precisamente en el momento en que titula de esta manera el método que despliega en el curso de *Naissance de la biopolitique* (como es sabido, la conferencia “*Qu’est-ce que la critique?*”, de 1978, abisagra los cursos de 1977-78 y 1978-79). Siendo esto así, es de todo punto necesario explicitar que el uso que Foucault haga de la crítica (como los que haga de la epistemología, la ontología o la política) no podrá quedar nunca atado a una intención doxológica o meramente historiográfica que busque la “corrección” de la lectura de Foucault de Kant o de Nietzsche (pp. 22-23). El abordaje de este método (en el que reverbera la pretensión anti-doxológica del propio Dalmau) busca dar con el modo en que Foucault, siempre con vistas a sus propios intereses, “se ubica” en relación a los textos de los autores en los que resuena esta singular tarea (Kant, pero también Nietzsche). Se trata de reconocer la comprensión foucaultiana de la filosofía crítica en el modo en que va a funcionar como operador metodológico de su trabajo. Como es sabido, Foucault se aleja de la subalternidad de un historiador de la filosofía (en *Le retour de la morale* dice haber leído a filósofos de los que no

habla), apostando por lecturas que sirven de herramientas o útiles para su propio pensamiento. Sus obras no forman parte de historiografía alguna. Como nos recuerda Dalmau, rinden antes bien un modo de “experiencia” (p. 23).

La tesis que defiende Dalmau es que el proceder arqueogenealógico que Foucault desarrolla en las décadas de los 60 y 70 va a verse afinado en el curso de 1977-78, donde rendirá la figura de la crítica política del saber. Se trata de una propuesta que oscila entre la crítica de la lectura etapista de la filosofía de Foucault (cuya hegemonía ya ha decaído), que no reconoce el vínculo entre la arqueología y la genealogía, y la posibilidad de un “etapismo invertido”, que rechazaría la posibilidad de “cambios de énfasis o modificaciones”, que ciertamente arroja la obra de Foucault a lo largo del tiempo. El rechazo al etapismo, el reconocimiento de la arqueología como una suerte de “propedéutica de la genealogía” (expresión de Defert), prepara el camino de la crítica política del saber. Toda vez que esta última se precipita, entre otros lances metódicos, en el diagnóstico, el vínculo entre el análisis arqueológico y el genealógico (para el que Dalmau ofrece la figura de “ecos arqueológicos de la genealogía”) afianza una agenda epistemológica abierta que habilitará ese singular ejercicio es la crítica (ontológico y político a un tiempo) en tanto que actividad de diagnóstico de la actualidad. La presencia de la idea del diagnóstico como rasgo específico del discurso filosófico que Foucault contempla en el recién aparecido *Le discours philosophique*, de 1967, confirmaría la insuficiencia de la tesis etapista. Ello no obsta para que en el tiempo Foucault no deje de hacer ensayos que transforman sin perder un hilo conductor el método de su trabajo. Frente a la idea de la férrea continuidad del sistema, que avalaría una suerte

“etapismo inverso”, se impone entender el trabajo de Foucault como una continua “re-elaboración” o “re-formulación” de los mismos lances (p, 98).

El diagnóstico compromete una serie de tareas negativas, que se compadecen con la idea de “exterioridad” al discurso postulada por la arqueología, y que pueden resumirse en cuatro propuestas metodológicas: salir de la perspectiva teleológica y normativa, “suponer que los universales no existen” y llevar adelante una crítica no ideológica del saber. Todas ellas están comprendidas en cierto modo en la de “pasar afuera del objeto, la institución y la función”, una expresión que está en el curso de 1977-78 y sobre la que el autor vuelve reiteradamente, que sería la cuarta. Determinar estas permitirá entender cómo se ha problematizado “lo humano” en los cursos dedicados los liberalismos (que constituyen el foco último del trabajo de Dalmau).

La formación de los saberes acerca de “lo humano” debe dejar a un lado la perspectiva teleológica. Ni las ciencias humanas progresan hacia la verdad (*Les mots et les choses*, por poner un ejemplo de la arqueología, no busca trazar un devenir del conocimiento hacia una racionalidad creciente), pues están atravesadas por prácticas no discursivas (que alumbrarán esas disciplinas llamadas “ciencias humanas”). No se trata de denunciar lo que pudo haber de falso en el los saberes sobre ciertos objetos del pasado (la división verdadero/falso orienta internamente la construcción del discurso y, en su caso, sustenta su función cabe una institución determinada). Antes bien, se trata de poner en evidencia el carácter fáctico (que hay que pensar como opuesto a normativo, igual que efectivo se opone a teleológico) y los efectos de ciertos tipos de discurso en los que la verdad es rendida por un régimen. Así, la fobia al Estado

no es más que un discurso inflacionario articulado por una teleología conspirativa y maniquea (uno de cuyos epítomes sería el fascismo, leído como la consumación de la expansión del Estado malo sobre la sociedad civil buena), donde lo peor es que esta teleología (que en este caso compromete a las instituciones) impide considerar las prácticas y la economía que preside los modos de gubernamentalidad que se van escanciando en el tiempo (tal es el propósito del análisis en *Naissance de la biopolitique*, mostrar la acumulación incoherente de “liberalismos” diversos), elidiendo así la virtualidad crítica de la actualidad (p. 175).

El abandono de la perspectiva teleológica se compadece con la negación de los universales. La supresión de universales históricos, sociales o jurídicos como “el Estado, la sociedad civil, la economía, el mercado, el pueblo, el soberano”, también el “*homo oeconomicus*” o el “interés” (pp. 142, 159) (como lo fue en su momento la supresión de los universales epistemológicos como “la verdad” y “el ser” [p. 112]), desplaza la mirada hacia los modos efectivos de ejercicio del gobierno. Foucault problematiza las formas de objetivación de la economía política, poniendo en su lugar la grilla de la gubernamentalidad. Lleva a cabo así un análisis anti-historicista anclado en la eventualidad y en la actualidad en lugar de formas de racionalidad autorreferenciales (forjadas de modo inmanente) que son las formas de objetivación (con mantras como los de la “mano invisible”, en el liberalismo, o de la “autolimitación” del Estado, en el neoliberalismo, entre otros [p. 163]). Poniendo en evidencia, por tanto, que esos universales son correlatos, o, como los llama Dalmau, describiendo con todo rigor su singular rendimiento epistemológico-político, “realidades transaccionales” (p. 212), que no son grillas de objetivación

válidas. El acierto de Foucault será, como veremos seguidamente, haber reparado en la necesidad de evidenciarlas.

Resulta de especial importancia el colofón del libro, en el que Dalmau, expone la contraposición entre la crítica marxiana a la ideología (objeto de una de esas tareas negativas de corte metodológico) y la crítica política del saber. El autor recuerda que este es el propósito de Foucault al comienzo del curso de 1978-79 (p. 170). La crítica a la ideología supone un enfoque normativo, pues libera un conocimiento adecuado de los objetos que la ideología obtura. La crítica política del saber se ocupa en cambio de las técnicas de gobierno. Marx se quedó atrapado en la primera (como “un pez en la pecera”) y no problematizó las verdaderas formas de sujeción, que se apoyan precisamente en los saberes de “lo humano” (no cuestionó la exclusión entre poder y verdad). Tampoco contempló el carácter microfísico del poder, apartando la infraestructura en favor de una superestructura vacía y que no explica nada (pp. 119-120). Siendo esto así, frente a la crítica de la ideología, la crítica política del saber desplaza la mirada desde la cuestión de la verdad, cuando Marx denuncia la unilateralidad de la economía política liberal, hacia las condiciones de aceptabilidad de las prácticas de gobierno. La diferencia verdadero/falso resulta inútil, y de ahí la afirmación de que el marxismo no tiene una racionalidad específica, pues es inoperante en relación al reconocimiento de las formas de racionalidad efectivamente existentes, ya que no atiende, como hace la crítica política del saber, a cómo las formas de objetivación (en este caso las liberales y neoliberales) habilitan ciertas prácticas e imposibilitan otras. En efecto, no es poca cosa tener que optar entre un Foucault que nada a favor o en contra de la corriente, o atender a la potencia metodológica y crítica

de sus textos sobre la gubernamentalidad neoliberal (pp. 208-9).

El corolario de estos análisis en relación a cómo se suele afrontar el posicionamiento político de Foucault, constituye un lúcido aporte de Dalmau a los estudios foucaultianos, sobre todo habida cuenta de las controversias en relación a este posicionamiento a cuenta de *Naissance de la biopolitique*. El autor elude tener que presentar a Foucault a favor o en contra del neoliberalismo. Pretender que una obra suya constituya un posicionamiento, además de demostrar una debilidad analítica clara (Dalmau denuncia que son “endebles en términos filológicos” [p. 208]), deja a un lado su potencia crítica y desatiende a las herramientas con que Foucault arma sus estudios sobre cualesquiera dimensiones de “lo humano”. Porque está en juego las posibilidades de la crítica, sus posibilidades políticas, que Dalmau no duda en calificar de “resistencia”, consistentes en “torsionar de otro modo los saberes que se configuran dentro de una determinada disposición epistémica” (p. 212). Para ello, primero debe explicitarse esta disposición, que obtura la posibilidad de agencia del sujeto político (el economicismo depona la soberanía), porque será sobre este diagnóstico que la crítica podrá “hacer pie”, como dice muy bien el autor (p. 210), abriendo nuevas posibilidades de pensar, pero también de actuar, de otra manera. Por eso resulta coherente que, justo cuando Foucault ha desbrozado una de las formas de subjetivación más deflacionarias y socavadoras de la historia de Occidente, la del “capital humano” (que Dalmau dilucida oportunamente al final del libro), siga en sus cursos, sin solución de continuidad, con el análisis de las prácticas de gobierno de sí del mundo greco-romano.

Estamos ante un libro poco habitual, que

no se entretiene en controversias, y que conecta muy acertadamente la pulsión epistemológica de la obra de Foucault con la política a través de la metodología, esclareciendo el verdadero sentido arqueogenealógico que tiene la crítica y el diagnóstico de la actualidad.

JESÚS GONZÁLEZ FISAC