

La anarqueología: conceptualizaciones y usos metodológicos en el campo filosófico-educativo^{1*}

Diana Milena Peñuela Contreras^{2**}
Universidad Pedagógica Nacional

*El arte de gobernar está en la capacidad de hacerse obedecer.
La contra-conducta permite referirse al sentido activo
de la palabra conducta, en el sentido de lucha contra los
procedimientos puestos en práctica para conducir a los otros,
lo cual nos lleva a preferir este término sobre inconducta, que
solo remite al sentido pasivo de la palabra, el comportamiento:
no conducirse como es debido (Foucault, 2006, p. 238)*

El presente artículo busca mostrar el tránsito de la forma de pensamiento foucaultiana de la relación poder-saber al concepto de la verdad, estableciendo algunas conexiones entre la anarqueología y la gubernamentalidad. No pretende realizar una genealogía del concepto de verdad en Foucault, sino que busca dar cuenta de algunas relaciones entre la formación de la conducta, la obediencia y la ética con la anarqueología. Por ello,

^{1*} El texto hace parte de los resultados de investigación del Proyecto “Formas y expresiones metodológicas en el último Foucault: perspectivas para la investigación en educación y pedagogía” del grupo Filosofía, Sociedad y Educación -GIFSE-, financiado por la Dirección de Investigaciones (DIN) de la Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia con código SGI 1949.

^{2**} Doctora en Ciencias Sociales. Profesora en la Universidad Pedagógica Nacional. Correo electrónico: dpenuela@pedagogica.edu.co.

no encontrará el lector una discusión teórica sobre el asunto de la verdad, que podría ser un camino escritural posible, dado que la noción de verdad es central para el desarrollo de la anarqueología; sino que encontrará algunos usos metodológicos de la misma en el campo educativo, con el fin de complejizar el análisis sobre las prácticas de libertad por parte de los individuos (desde una ética de sí) y los efectos de verdad producidos por las prácticas de obediencia (sobre sí y los otros).

Se considera en el escrito que la anarqueología se nutre del problema de la verdad, la libertad y coloca simultáneamente el asunto de la ética en primer plano. Teniendo en cuenta lo planteado, se conceptualiza la noción de anarqueología presentada por Foucault (2014) en su clase *Del Gobierno de los Vivos* del 30 de enero de 1980 y los análisis propuestos por Avelino (2010) en la introducción a la primera traducción que se realiza de dicha clase al portugués. Además de la caracterización y conceptualización metodológica de esta noción se muestran dos posibles apropiaciones de su uso en el campo filosófico-educativo. La primera realizada por Avelino (2010) con sesgo hacia el análisis de prácticas en el anarquismo, donde se muestra además conceptualmente las relaciones entre *El Tratado contra el método* de Paul Feyerabend y la anarqueología foucaultiana. La segunda señala un posible uso metodológico de la anarqueología para el análisis de prácticas de libertad y los efectos de las prácticas de obediencia en el campo educativo.

1. Primer momento. La anarqueología de los saberes: conceptualizaciones y desplazamientos

Una anarqueología es una posición analítica que consiste en un gesto de transgresión al poder, posición analítica que coloca el acto de desobediencia como punto de partida y condición de análisis (Avelino, 2010, p. 24)

Foucault (2014) conceptualiza en su curso del Collège de France 1979-1980, específicamente en su clase del 30 de enero

de este último año, la noción de anarqueología del saber y la asume como el análisis de las relaciones que el sujeto mantiene con la verdad a partir de su relación con el poder. Se trata entonces de estudiar el sujeto desde sus actos de verdad, para ello propone estudiar mediante la anarqueología dos tipos de relaciones: a) la que existe entre manifestación de verdad y ejercicio del poder y b) aquella que se da entre ejercicio de poder, verdad y subjetividad (p. 96). Al respecto se pregunta ¿Cómo se establecieron en nuestra civilización las relaciones entre el gobierno de los hombres, la manifestación de la verdad en la forma de subjetividad y la salvación de todos y cada uno?

Con la anarqueología, Foucault confiere un grado de complejidad a sus investigaciones resultando, años más tarde, en la formulación de la estética de la existencia. Según Avelino (2010; 2008) la anarqueología prolonga y resitúa los análisis de la gubernamentalidad iniciados en 1978, con el objetivo de marcar una distinción entre política y guerra, y también para hacer operatorio el problema de la lucha en el dominio político definido en términos de relaciones agonísticas. Se trata del cuestionamiento a la hipótesis represiva del poder, que según Dreyfus y Rabinow (1995)³ suponía que “la verdad es intrínsecamente opuesta al poder desempeñando todavía un papel liberador”. Esta hipótesis represiva describe un poder portador únicamente de la potencia del no, apto solamente a establecer límites y el existir de lo negativo, y cuya eficacia implica la existencia de un poder que nada puede, a no ser llevar aquello que sujeta a no hacer sino lo que se le permite (Foucault, 1989, p. 83)

En ese sentido, es que el poder descrito en los términos de la hipótesis represiva, aparece como antitético a la verdad: obligado a esconder su verdadera cara y a escamotear su desnudez represiva, sus mecanismos aparecen ligados esencialmente con la ceguera, lo desconocido, lo secreto,

3 Dreyfus y Rabinow (1995). *Michel Foucault. Una trayectoria filosófica*. Rio de Janeiro. Citado por Avelino (2010).

lo no dicho. Esta imagen del tirano enmascarado fue el principal alimento de los análisis fundamentados en la noción de ideología, realizadas a partir de los años 60. Contra esos análisis derivados de la descripción del poder como represión Foucault emprendió su investigación en torno al eje poder-saber (Avelino, 2010, pp. 12-13).

En este periodo se posicionó el método de la arqueología del saber y luego desde *Microfísica del poder* se enlazaría con la noción de genealogía retomada de Nietzsche (1996). Sin embargo, el tema del poder parece haber conducido el análisis de Foucault a partir de la segunda mitad de los 70's a un "impase teórico". Esa dicotomía aparente, provocada por el "lenguaje bélico", habría introducido formas extremistas del funcionamiento del poder, ligadas exclusivamente al modelo represivo

"lo cual fue un inconveniente que llevó el análisis de Foucault para un nuevo contexto, el del gobierno, a través del cual procuró rediscutir los problemas del poder fuera de los discursos de la soberanía y de la guerra a partir de los cursos de 1978-1979. El análisis de la gubernamentalidad encontró aquí su procedencia" (Avelino, 2010, p. 15).

Avelino (2010) señala como esta racionalidad política introdujo la exigencia -que se tornó indispensable para el ejercicio del poder- en Foucault: el sujeto. El ejercicio del poder será de ahora en adelante una actividad cuya indexación no es independiente de una subjetividad, de un Yo, de un Sí. De allí la afirmación de Foucault, según la cual "la reflexión sobre la noción de gubernamentalidad no puede dejar de pasar, teórica y prácticamente, por el elemento de un sujeto que se definiría por la relación de si consigo" (p. 19); es así como la triada poder, gobierno y sí mismo, de la que se ocupa la *anarqueología* es introducida en el curso *Del Gobierno de los Vivos*⁴, "este encadenamiento hace aparecer la gubernamentalidad sobre

4 En este curso Foucault presenta a los resultados de sus estudios sobre los padres de la iglesia y del gobierno de los vivos, todo para el segundo volumen de *Historia de la Sexualidad*, el cual no escribió.

una nueva configuración: la del encuentro entre las técnicas de dominación ejercidas sobre los otros y las técnicas de sí” (p. 19).

Las intersecciones entre las técnicas de dominación y las técnicas de sí, son cuestiones que el curso en mención permite responder de una manera más precisa. En todo caso para hacer la genealogía del tipo de racionalidad gubernamental, sostiene Avelino (2010) que se tiene como trazo principal el indexar el ejercicio del poder sobre la subjetividad del gobernado; Foucault realizó este largo recorrido histórico hasta las prácticas cristianas de confesión en el estudio del problema de la obediencia:

la indexación del poder solo será posible si la racionalidad del gobernado estuviera, de algún modo ajustada o dispuesta para la producción de la obediencia. La producción de racionalidades lo suficientemente obedientes a los objetivos del poder, es un problema político históricamente importante: el arte de gobernar está enteramente en la capacidad de hacerse obedecer (Senellart, 2006, p. 37).

La racionalidad⁵ del gobernado no puede ser producto del azar, resultado espontáneo de procesos que escapan al ejercicio del poder; al contrario, es preciso que la racionalidad del gobernado sea suficientemente suscitada, provocada y motivada por y para la obediencia. En este sentido, el curso sobre anarqueología, describe precisamente la historia genealógica de esta racionalidad direccionada para la producción de la obediencia, mostrando de manera contundente y decisiva que no hay producción de obediencia posible sin tecnologías de sí. Foucault dice que solo fue posible al liberalismo y al neoliberalismo indexar el ejercicio de poder en la racionalidad

5 Por racionalidades Foucault entendía los conjuntos de prescripciones calculadas y razonables que organizan instituciones, distribuyen espacios y reglamentan comportamientos; en este sentido las racionalidades inducen una serie de efectos sobre lo real, son fragmentos de realidad que inducen esos efectos de lo real tan específicos que son aquellos de la separación de lo verdadero y de lo falso en la manera por la cual los hombres se “dirigen”, se “gobiernan”, se “conducen a sí mismos y a otros” (Dichos y escritos, p. 1277 citado por Avelino, 2010, p. 22).

de los gobernados, permitiendo generar prácticas de relación de sí consigo productoras de estados de obediencia que facilitaron la gubernamentalización de los individuos.

Precisamente, en orden a resolver estas cuestiones, Foucault (2014) introduce la anarqueología, una noción metodológica entendida como “postura” y “actitud” de transgresión frente al poder de la verdad. Así, aunque la anarqueología estudia las maneras modernas de reflejar la verdad en función del Estado⁶, permite a la vez mostrar la relación entre el ejercicio de poder y la manifestación de la verdad donde, en palabras de Foucault, el ejercicio de poder no será más que un indicador de la verdad.

De esta forma se subrayan algunos temas: primero, la relación entre la manifestación de la verdad y el ejercicio de poder; segundo, la importancia y la necesidad para el ejercicio de poder de una manifestación de verdad que toma forma, por lo menos en algunos de sus puntos, en la subjetividad; tercero, entender que esa manifestación de verdad en la forma de subjetividad, tiene efectos que van mucho más allá de las relaciones, digamos, inmediatamente utilitarias del

6 *La primera forma, la más antigua y mucho más banal que seguramente hace tres siglos tuvo su fuerza de innovación y sus efectos de ruptura, es simplemente la idea de que no puede haber gobierno posible sin que aquel que gobierna no indexe su acción (...) a un conjunto de conocimientos verdaderos, de principios racionalmente fundados en conocimientos exactos, los cuales no son atribuidos a la sabiduría general del Príncipe (...) sino a una estructura racional que es propia a un dominio de objetos posibles y que es el Estado. Dicho de otra forma, la idea de una razón de Estado me parece haber sido la Europa moderna la primera manera de reflejar (...) un estatuto preciso y utilizable de las relaciones entre el ejercicio de poder y la manifestación de la verdad (Foucault, 2010, p. 44); se encuentra también otra función de unir el arte de gobierno y el juego de verdad, es la idea de que, si efectivamente el gobierno gobierna no es por la sabiduría en general sino por la verdad, quiero decir por el conocimiento exacto de los procesos que caracterizan esa realidad que es el Estado (...) cuanto más el gobierno gobierna por la verdad, en el fondo el gobernará tanto menos (p. 45 cursivas añadidas).*

conocimiento: la aleturgia⁷ o manifestación de verdad permite ir mucho más allá del conocer.

Es necesario entender estos desdoblamientos en la analítica del poder de Foucault para hacer comprensible la importancia que la anarqueología ocupa en su elaboración de la estética de la existencia, pues será la anarqueología y el análisis de las prácticas de obediencia, las que permiten percibir el recorrido analítico y metodológico que lo llevaría del tema del poder-saber a la gubernamentalidad.

- **Precisiones metodológicas con relación a la anarqueología**

A continuación se resumen en cinco desplazamientos, las precisiones alrededor de los usos de la anarqueología en tanto noción metodológica.

Primer desplazamiento: Sobre el lugar del trabajo teórico o del trazo del movimiento en el pensamiento

Foucault (2014), precisa que el trabajo teórico no consiste en establecer y fijar un conjunto de posiciones que funcionen como un sistema. Esa necesidad por lo tanto no aparece jamás como plano de un edificio permanente, se trata de trazar desplazamientos, no trazar edificios teóricos, por los cuales las posiciones teóricas no cesen de transformarse; por ello, se considera a sí mismo como un teórico negativo.

Así pues, la anarqueología en tanto noción metodológica requiere de quien investiga una actitud y postura de trasgresión desde el trabajo teórico, que implica cuestionamiento y crítica de la relación entre el ejercicio de poder y la manifestación de la verdad.

7 El círculo de la aleturgia no estará enteramente completo a no ser cuando ese círculo sea recorrido por individuos que puedan decir “yo”: por los ojos, las manos, la memoria, el testimonio; una afirmación de hombres que digan yo estaba allá, yo vi, yo hice. Sin ese punto, por lo tanto, digo que podría llamarse subjetivación, sin ese punto de subjetivación en el procedimiento general y en el círculo global de aleturgia, la manifestación de la verdad permanece inacabada (Foucault, 2010, p. 56).

Segundo desplazamiento: Rechazo al análisis de la relación sujeto-verdad-conocimiento en términos de ideología

El alejamiento de un análisis en términos de ideología, implica una mirada a los regímenes de verdad⁸ que actúan sobre el sujeto, los cuales asume y naturaliza sometiéndose voluntariamente a una ligación de verdad, en términos de libertad o de obediencia, con su saber, su pensamiento y sobre todo, con su comportamiento y conducta.

No se trata de la crítica de las representaciones en términos de verdad o error, en términos de verdad o falsedad, en términos de ideología o ciencia, de racionalidad o irracionalidad; de acuerdo con Foucault (2014) no es este tipo de crítica la que debe servir de indicador para definir la legitimidad del poder o denunciar su ilegitimidad “es el movimiento para desprenderse del poder, el que debe servir de revelador a las transformaciones del sujeto y la relación que éste mantiene con la verdad” (Foucault, 2014).

Hacer la anarqueología de los saberes implica realizar el estudio de las relaciones entre el poder político, saberes y conocimientos científicos, de manera particular: 1) estudiar los regímenes de verdad, es decir, el tipo de relación que vincula los sujetos y las manifestaciones de verdad de sus procedimientos y 2) evitar una división binaria entre aquello que sería ciencia como eje de lo verdadero y, todas las ideologías excluyendo la división entre lo científico y lo ideológico, lo cual implica, que se tome en consideración una multiplicidad de regímenes de verdad (políticos, jurídicos, sociales) que incluyen la manifestación de lo verdadero y el sujeto que lo opera (Foucault, 2014) considerando la ciencia desde su historicidad y los regímenes de verdad que la componen.

8 Sobre los regímenes de verdad, según Foucault (2010) es preciso comprender la ciencia como solamente uno de los regímenes posibles de verdad y que existen otros modos de ligar (unir) el individuo a la manifestación de lo verdadero por otras artes, con otras formas de ligación, con otras obligaciones y con otros efectos además de los definidos en la ciencia, por ejemplo, por la auto-indexación de lo verdadero (p. 74). Esos regímenes de verdad están ligados a regímenes políticos, jurídicos, etc.

Tercer desplazamiento: El estudio del funcionamiento de la práctica desde su historicidad.

El estudio de tipo anarqueológico consistiría en tomar la práctica en su singularidad histórica, en su contingencia. Se trata del estudio de la práctica, no desde las relaciones de poder que la producen, sino desde el análisis de los regímenes de verdad que producen y auto (producen) las conductas de los sujetos orientadas hacia la obediencia desde el manejo de su libertad. La historia anarqueológica señala Foucault (2014), consiste en no admitir que lo verdadero tiene de pleno derecho un poder de obligación y de constreñimiento sobre los hombres. Una historia de este tipo no sería consagrada a lo verdadero en su función de desenraizar lo falso y romper todos los lazos que lo encierran, sino sería una historia del poder de la verdad, una historia de la voluntad de saber: fuerza de lo verdadero y poder de la verdad en la historia de Occidente.

Cuarto desplazamiento: Colocar en suspenso las categorías universales y las posiciones humanistas.

Con la anarqueología se busca no partir de ningún universal y de ninguna posición humanista diciendo, he ahí lo que es la naturaleza y esencia humana o su libertad. En otras palabras, a la serie categoría universal, posición humanista, análisis ideológico y programación de reformas se opone una serie que sería rechazo de los universales, posición anti-humanista, análisis tecnológico de los mecanismos de poder (Foucault, 2014).

Quinto desplazamiento: Análisis de los tipos de relación poder-verdad y sus efectos en las experiencias del sujeto o las formas de producción de la subjetividad.

¿Por qué y bajo cual forma en una sociedad existe un lazo tan profundo entre el ejercicio de poder y la obligación de los individuos de hacerse ellos mismos, en procedimientos de manifestación de verdad, en los procedimientos de aleturgia, de hacerse ellos mismos actores esenciales? ¿Qué es ese doble sentido del sujeto: sujeto en una relación de poder, sujeto en

una manifestación de verdad⁹? (Foucault, 2014). Al respecto en clave anarqueológica se proponen tres asuntos para el análisis.

Primero, llamar acto de verdad la parte que retorna al sujeto en el procedimiento de aleturgia para que se lo pueda definir, por el papel que desempeña como operador, como espectador y como objeto mismo de aleturgia. En otras palabras, un acto de verdad indica que en un procedimiento de manifestación de verdad, el sujeto puede ser activo gracias a lo cual la verdad emerge; segundo, el papel de un individuo en el procedimiento de aleturgia como testimonio para cumplir el acto de verdad (yo vi, yo estaba allá, etc.); tercero, es posible estar inserto en el procedimiento de aleturgia, así, el individuo puede realizar un acto de verdad en su interior en el momento en que es un propósito de sí mismo que se descubre la verdad, y tenga un acto de verdad.

La anarqueología permitiría, en resumen, analizar las prácticas de libertad y de obediencia constitutivas de actos de verdad por y en los sujetos, prácticas con historicidad y generadoras de efectos específicos en la experiencia subjetiva de los mismos; busca a la vez, una mirada a los regímenes de verdad (políticos, económicos, jurídicos, sociales) que actúan sobre el sujeto, los cuales son asumidos y naturalizados voluntariamente generando, como ya se mencionó, relaciones con sus modos de ser y pensar, al igual que con sus conductas y comportamientos.

9 Para diseñar esta inserción del sujeto en los procedimientos de manifestación de verdad yo emplearé una palabra, una expresión que los teólogos de la Edad Media empleaban frecuentemente a propósito del sacramento de la penitencia, en que distinguían tres elementos: la parte relativa a la contrición, *actum contritionis*; la parte relativa a la satisfacción, quiero decir, los actos por los cuales se hace penitencia, era el *actum satisfactionis*; en seguida, en el medio, existió eso que concernía a la formulación por el propio sujeto de las faltas que atestiguaba haber cometido y que los teólogos llamaban *actum veritatis* o acto de verdad (p. 64).

2. Segundo momento. Sobre los usos metodológicos de la anarqueología en el campo filosófico-educativo

1.1 La anarqueología: ¿entre la arqueología del saber y el anarquismo epistemológico?

Avelino (2010) señala como Foucault retoma el anarquismo a partir de los años 80's como su postura política, baste con recordar su respuesta en una entrevista con Rabinow, publicada bajo el título: *Polémica, política y problematizaciones*, en la cual frente a la pregunta alrededor de dónde se situaría, si como idealista, nihilista, un nuevo filósofo, un antimarxista, un nuevo conservador, respondió:

“en efecto creo haber sido localizado en la mayoría de las casillas del tablero político: anarquista, izquierdista, marxista ruidoso u oculto, nihilista, antimarxista explícito o escondido, tecnócrata al servicio del “gaullismo liberal”¹⁰ pero, ninguna de esas caracterizaciones es por sí misma importante; su conjunto, por el contrario, tienen sentido” (Foucault, 2001, p. 355).

Y luego señala,

sin duda es algo que concierne fundamentalmente a mi manera de abordar las cuestiones de la política. Es cierto que mi actitud deriva de esta forma de crítica que, so pretexto de un examen metódico, recusaría todas las soluciones posibles, salvo una que sería la buena. Es más bien del orden de la “problematización”: es decir de la elaboración de un dominio de hechos, de prácticas y de

10 En otro aparte precisa “es verdad que no me gusta identificarme y que me divierte la diversidad de los juicios y clasificaciones de las que he sido objeto. Algo me dice que, finalmente, se me habría debido encontrar un lugar más o menos aproximativo tras tanto esfuerzos en direcciones tan variadas, y como evidentemente no puedo sospechar de la competencia de cuantos se enredan en juicios divergentes, como no es posible cuestionar su distracción o su toma de posición, hay que ver en su incapacidad para situarme algo que tiene que ver conmigo” (Foucault, 2001, p. 355).

pensamientos que me parece que plantean problemas a la política (...) no he buscado analizar nada desde el punto de vista de la política sobre lo que tenía que decir acerca de los problemas a los que estaba confrontada. La interrogo sobre sus tomas de partido y las razones que da de ello, no le pido que fije la teoría de lo que hago. No soy ni un partidario ni un adversario del marxismo; lo cuestiono sobre lo que tiene que decir de experiencias que le plantean interrogantes (p. 357).

Avelino (2010) critica a Murray Bookchin cuando asocia la analítica del poder foucaultiana solo con su estilo de vida anarquista, a manera de una insurrección personal contraria a la revolución social bookchiniana¹¹ o como una crítica ambigua y cósmica del poder, incompatible con el empoderamiento individual generado por las asambleas populares defendido por él. En concepto de Avelino (2010), la anarqueología propone un trabajo crítico de re-lectura de las relaciones entre poder-obediencia, que ni el neo-anarquismo, ni el anarquismo social supieron realizar (Avelino, 2010, p. 11); por ello, el pensamiento de Foucault actuaría como un revelador químico que revitaliza el pensamiento anarquista.

Es en esta dirección, que la anarqueología posibilitaría recolocar la actualidad de la reflexión anarquista en el campo filosófico. Además, el hecho de que Foucault intitule su método investigativo como an-arqueológico, significa ciertamente, “que ya era posible encontrar en el anarquismo, y especialmente en el anarquismo de Proudhon, la disposición que considera los discursos que articulan lo que pensamos, decimos y hacemos con la misma seriedad concedida a los eventos históricos”

11 Bookchin es un pensador libertario contemporáneo. Su visión de la ecología social, que vincula estrechamente el mundo social y político con la naturaleza, cuestiona las relaciones jerárquicas al considerarlas como una grave amenaza para la dinámica integración de la diversidad. La integridad de un ecosistema, al igual que la de la comunidad libertaria, no depende, en su concepto, de la uniformidad, sino de la diversidad.

(Avelino, 2010, p. 25). Luego cita a Daniel Colson¹², cuando cuestiona ¿Por qué un autor tan próximo del pensamiento libertario como Foucault, gracias al cual la cuestión del poder se tornó finalmente una cuestión central, es objeto de un rechazo visceral, al menos de una completa indiferencia entre la mayor parte de los anarquistas? Pero al contrario, de intentar una respuesta en el supuesto pesimismo de Foucault, como lo hizo Colson, Avelino piensa que el rechazo del pensamiento foucaultiano se asocia

con el hecho de que la mayor parte de los anarquistas estuvo acomodada confortablemente en un sólido terreno a través del cual el anarquismo fue explicado con categorías pertenecientes casi siempre al pensamiento hegeliano-marxista. La noción ontológica de la lucha de clase, por ejemplo, ausente en la reflexión del anarquismo clásico, se tornó palabra mágica para la mayoría de los anarquistas desde la llegada del anarcosindicalismo hasta nuestros días. (p. 10)

Así para Avelino (2010), fue el profesor americano Todd May quien primero emprendió esfuerzos para delinear en el plano conceptual de relaciones entre el anarquismo y el pensamiento de autores como Foucault y otros posestructuralistas, atribuyendo a estos últimos un tipo de “neo” o “posanarquismo”. Al hacer eso, May consolidó un término inventado por Hakim Bey algunos años antes; pero dotando el posanarquismo de una característica muy precisa, que consiste en rechazar lo que llamó el *a priori del anarquismo clásico o la concepción anarquista del poder*, que, según él, es irremediabilmente humanista. El problema radicó en que una vez descartada la concepción anarquista clásica del poder, el posanarquismo encontró el contexto necesario para una ruidosa irrupción.

12 El anarquismo, Foucault y los posmodernos. *Reflections* N° 20, mayo, p. 91. 2008. En francés *L'anarchisme, Foucault et les postmodernes'*.

- ¿Se puede considerar la anarqueología una forma de anarquismo epistemológico?

De acuerdo con Avelino (2010), si existe una novedad en la anarqueología, se debe al hecho de que diferente al relativismo epistemológico colocado en funcionamiento por los lingüistas anglosajones en los años 60`s, cuando Paul Feyerabend se declara anarquista epistemológico, con la anarqueología el “relativismo” deja de operar simplemente en el plano del lenguaje, o en la relación entre las sintaxis, para operar sobre todo en el campo de la política, en el ejercicio del poder político, en el gobierno de los hombres, colocando en suspenso los efectos del poder de la verdad.

En ese momento el anarquismo epistemológico es introducido para problematizar el gobierno de la conducta de los individuos y se da como tarea la de tornar evidentes las conexiones existentes entre poder y verdad, buscando reintroducir en los juegos de verdad las asimetrías y sus efectos sobre las subjetividades (Avelino, 2010, p. 25).

A seguir se expondrán algunos argumentos de Foucault (2014) que relacionan la anarqueología con el anarquismo epistemológico.

Comienza diciendo que frente a una gran *démarche* filosófica, que consistiría en poner en funcionamiento una duda metódica para poner en suspenso todas las certezas, propone una pequeña *démarche* lateral y contra-corriente que consistiría “en intentar hacer jugar sistemáticamente, no solo la suspensión de todas esas certezas, sino la necesidad de todo poder, cualquiera que él sea. Entonces ensayar la anarquía, el anarquismo” (Foucault, 2014, p. 99). Sin embargo, para establecer las diferencias con su propuesta anarqueológica Foucault comienza definiendo el anarquismo por dos cosas: primero la tesis de que el poder, en su ausencia, es de cualquier modo ruín, y segundo, definirlo como un proyecto de sociedad, donde serían abolidas, anuladas todas las relaciones de poder. Entonces plantea como una de

las diferencias radica en que no se trata de pensar en términos de proyecto de una sociedad sin relaciones de poder, se trata de colocar el no poder o la no aceptabilidad del poder, no en términos de emprendimiento, sino lo contrario, en el inicio del trabajo bajo una forma de cuestionamiento de todos los modos según los cuales se acepta el poder. Como segunda diferencia sitúa que “no se trata de decir que todo poder es ruín sino de decir a partir de este punto: cualquier poder, cualquier que él sea, no es de pleno derecho aceptable o no es absoluta y definitivamente inevitable” (Foucault, 2014, p. 99)

Sitúa que en lugar de usar la palabra anarquía o anarquismo, le gustaría jugar con las palabras y proponer un tipo de anarqueología (Foucault, 2014 p. 100). No obstante, Foucault invita a leer la obra de Feyerabend *Tratado contra el método* (1986)¹³.

A continuación se exploran cercanías y diferencias entre el anarquismo epistemológico de Feyerabend y el pensamiento de Foucault; cercanías más en el plano de lo político con el pensamiento del último Feyerabend, que termina finalmente criticando muchos de los presupuestos anarquistas y prefiere que lo denominen dadaísta; y diferencias más evidentes en el plano de lo epistemológico propiamente dicho: pues aunque Feyerabend presenta esbozos de una metodología anarquista y correspondientemente de una ciencia anarquista, aclara:

Al elegir el término anarquismo para designar mi planteamiento, tuve en cuenta sin más, su uso general. Sin embargo, el anarquismo, tal y como se ha practicado en el pasado y como se practica hoy en día por un número

13 La primera versión del texto *Contra el Método*, aparece publicada entre 1979 y 1980 y es citada por el mismo Foucault en el curso en mención. El texto que se asume para dar esta discusión es una versión complementada por Feyerabend quien buscó colocar en diálogo sus presupuestos con la propuesta de Imre Lakatos, quien fallece antes de que se logre el objetivo, por ello en la introducción de *Tratado contra el método*, Feyerabend dice que se trata de una obra incompleta pues falta la respuesta de Lakatos a la misma.

cada vez mayor de personas, posee rasgos que no estoy dispuesto a defender. Se preocupa poco de las vidas humanas y de la felicidad humana; además implica el tipo de dedicación y seriedad puritana que yo detesto (...) por

esos motivos prefiero ahora emplear el término Dadaísmo¹⁴ (Feyerabend, 1986, p. 6).

Entre otros motivos, la separación de Feyerabend con el anarquismo tiene que ver con que, en su concepto, rara vez un “anarquista profesional” ha analizado el efecto embrutecedor de las leyes de la razón o de la práctica científica, mostrando cómo las leyes del método científico han sido insertadas en el mismo anarquismo; pues éste último, en tanto

concepción del mundo que se basa en una explicación mecánica de todos los fenómenos, como escribió Kropotkin en su libro *La ciencia moderna y el anarquismo*. Su método de investigación es el de las ciencias naturales exactas que se basa en la inducción y la deducción (Feyerabend, 1986, p. 5).

a) Crítica a la ciencia y la historia de la ciencia

La crítica inicial de Feyerabend se ubica en aspectos como la objetividad y la separación entre historia y ciencia, más cercanos al momento arqueológico foucaultiano; sin embargo, Feyerabend se queda dentro de la lógica de la ciencia desde la identificación de dos problemas principales: 1) el análisis de su

14 Plantea Feyerabend (1986) “un dadaísta está convencido de que una vida merezca la pena solo será factible cuando empecemos a tomar las cosas a la ligera y cuando eliminemos del lenguaje aquellos significados profundos pero ya putrefactos que se han ido acumulando a lo largo de los siglos (búsqueda de la verdad, defensa de la justicia, amor apasionado, etc). Un dadaísta está dispuesto a iniciar divertidos experimentos incluso en aquellos dominios donde el cambio y la experimentación parecen imposibles. Espero que tras la lectura del presente panfleto, el lector me recuerde como un frívolo Dadaísta y no como un anarquista’ (p. 6). Sin embargo, es importante notar que este viraje se da varios años después de la escritura de la versión inicial de su libro *Contra el Método*, pues una de las tesis iniciales de Feyerabend es que aunque “el anarquismo no constituye tal vez la filosofía política más atractiva es una medicina excelente para la epistemología y para la filosofía de la ciencia”.

estructura, construcción y evolución y 2) su comparación con otras tradiciones y su puesta en juego frente a otras aplicaciones sociales (incluida la ciencia política) (1986, p. XV). Además defiende la necesidad de formular una metodología anarquista dentro de una ciencia anarquista, dado que la primera de sus tesis es que la ciencia es una empresa esencialmente anarquista, siendo así el anarquismo teórico más humanista y adecuado para estimular el progreso, que sus alternativas basadas en la ley y en el orden.

De igual forma, filósofos interrogaron la ciencia desde la práctica, pero de modos distintos. Feyerabend critica la racionalidad de la ciencia por fuera de la práctica (1986, p. xvi, p. 48.), Foucault la criticó desde la racionalidad misma de la práctica científica. Para Feyerabend (1986) si la razón científica no puede separarse de la práctica de la ciencia, si es inmanente a la investigación entonces tampoco puede ser formulada ni entendida fuera de situaciones específicas de la investigación. Para comprender la razón científica uno tiene que convertirse en parte de la propia ciencia y esto solo puede conducir al elitismo¹⁵ (p. XVI). Diría Foucault tendría que apropiarse y subjetivar los regímenes de verdad que la constituyen y la dotan de un estatuto de cientificidad.

Para Feyerabend el problema entre ciencia e historia, es que el dominio de la ciencia se separa del resto de la historia y recibe una lógica propia, por ejemplo la física, se separa de la metafísica y de la teología, después un entrenamiento completo en esa lógica condiciona a quienes trabajan en dicho dominio, con ello se busca que sus acciones sean más uniformes y, al mismo tiempo, se congelan grandes partes del proceso histórico; por ello Feyerabend (1986) expone que

la historia de la ciencia, no consta solo de hechos y de conclusiones derivadas de los hechos. Contiene también

15 Feyerabend mira las implicaciones políticas del asunto del elitismo de la ciencia.

ideas, interpretaciones de hechos, errores, etc. [...] la historia de la ciencia será tan compleja, caótica y llena de errores como las ideas que contiene (p. XVI).

b) El asunto de la libertad

Aunque ambos sitúan el asunto de la libertad como central, para el caso de Feyerabend se asume la libertad como una “idea que crea acciones” muy ligada al humanismo; en el caso de Foucault, se trata de la libertad en tanto práctica. Plantea Feyerabend que se debe esperar, por ejemplo, que la idea de libertad, sólo pueda aclararse por medio de las mismas acciones que se supone crean la libertad

la creación de una cosa, y la creación más la comprensión completa de una idea correcta de la cosa, constituyen muy a menudo partes de uno y el mismo proceso indivisible y no pueden separarse sin provocar la detención del proceso (Feyerabend, 1986, p. 10).

Feyerabend (1986) sitúa el asunto de la libertad de creación ligado al pluralismo teórico y las concepciones metafísicas, señalando como no son tan sólo importantes en metodología, sino que además forman parte esencial de una perspectiva humanista¹⁶ “esta coincidencia de la parte (individuo) con el todo (mundo en el que vivimos), de lo puramente subjetivo y arbitrario con lo objetivo y lo regulado, constituye uno de los argumentos más importantes a favor de una metodología pluralista” (p. 36); además, el intento de aumentar la libertad, de procurar vida plena y gratificadora; y el correspondiente intento de descubrir los secretos de la naturaleza y del hombre implican, por tanto, el rechazo de criterios universales y de todas las tradiciones rígidas

16 Los educadores progresivos siempre se han preocupado por desarrollar la individualidad de sus alumnos y por llevar hasta la fruición los talentos y creencias particulares y, a veces únicos que el muchacho puede poseer (...) es posible conservar lo que podríamos llamar libertad de creación artística y aprovecharse al máximo de ella, no sólo como una válvula de escape sino como un medio necesario para descubrir, y tal vez para cambiar los rasgos del mundo en que vivimos (1986, p. 36).

(1986, p. 5). He aquí una diferencia fundamental entre los dos pensamientos filosóficos; de un lado la perspectiva humanista de la libertad, de otra, la libertad en tanto práctica.

c) Crítica a la noción de método científico

Foucault, tanto en la arqueología como en la anarqueología, no busca la generación de una nueva metodología, sino de aportes a una forma de análisis y de pensamiento. Feyerabend (1986), en la misma vía plantea como su intención no fue generar una metodología contra-inductiva en oposición a la inductiva científica, no se trata dice de sustituir un conjunto de reglas generales por otro conjunto; por el contrario, un anarquista se parece a un espía que entra en el juego de la Razón para socavar la autoridad de la misma (Verdad, Honestidad, Justicia, etc.) (p. 17).

d) Crítica a la razón científica

Tanto Feyerabend como Foucault, critican lo que se podría denominar “metodología positivista”. Para Feyerabend (1986) el racionalismo crítico, que constituye la metodología positivista más liberal que existe hoy en día, es una colección de slogans (tales como verdad, integridad profesional, honestidad intelectual) hechos para intimidar a los oponentes molestos (que tiene la fortaleza, o incluso la clarividencia, de declarar que la “verdad” puede que no sea importante, e incluso puede que no sea deseable). Foucault critica el positivismo y su funcionamiento a través de la historia de las ideas y de las mentalidades. Finalmente, Feyerabend plantea dos cuestiones: ¿es deseable vivir de acuerdo con las reglas de un racionalismo crítico? ¿Es posible tener las dos cosas: una ciencia tal y como la conocemos y estas reglas?, cuestionamientos que nos recuerdan el momento arqueológico de Foucault.

Ahora bien, aunque existen relaciones y co-existencias entre la forma anarqueológica del pensamiento foucaultiano y el anarquismo epistemológico, son identificables también diferencias. La primera de ellas, se sitúa desde la cuestión de

la ideología, en Feyerabend es perceptible que su crítica no logra ir más allá de un análisis ideológico de la ciencia, por lo cual sitúa el sujeto, la verdad y el conocimiento como efecto de esas relaciones ideológicas que se producen en la ciencia. Otra diferencia perceptible con la anarqueología tiene que ver con su análisis en tanto una especie de súper-estructura, asumida como un universal con posiciones humanistas lo cual hace que se pueda percibir en esta propuesta una lectura dialéctica; y finalmente, es evidente en su anarquismo epistemológico, una carencia de historicidad en la crítica que termina siendo como ya se señaló ideológica, llegando finalmente a un relativismo del todo vale en la ciencia.

Así Feyerabend asume la crítica a la ciencia como un universal, y aunque problematiza los supuestos epistemológicos que la fundan sigue naturalizando sus efectos de verdad en la constitución de experiencias de los sujetos que la apropian, por ello, no cuestiona los efectos de la relación experiencia-formas de producción de la subjetividad desde la ciencia considerada en su funcionamiento molar y no molecular, siguiendo a Deleuze. Foucault al contrario, escoge este último camino de la crítica, es decir, desde el cuestionamiento a la episteme de la ciencia, la problematización de las nociones de conocimiento y disciplinas mediante el concepto de saber (primero en la arqueología del saber y ahora con la anarqueología de los saberes) y de manera particular con las nociones de formación histórica y de práctica.

1.2 La anarqueología como analítica de las prácticas de libertad

Este aparte propone una breve conceptualización de las prácticas de libertad y un cruce analítico entre la anarqueología (desplazamientos metodológicos arriba señalados con las prácticas de libertad).

- La anarqueología como posibilidad de lectura de las prácticas de libertad

Porque el poder es eso desde milenios en nuestra sociedad, exige que los individuos digan no solamente "yo obedezco", sino les exige aún que digan: "he ahí aquello que yo soy, lo que obedezco; he ahí lo que yo soy, he ahí lo que yo quiero, he ahí lo que yo hago" (Foucault, 2010, p. 66)

Foucault (1996) expone que la problematización alrededor de las prácticas de libertad implica una reflexión fundamentalmente ética, así dado que "la libertad es la condición ontológica de la ética, la ética es a su vez la forma reflexiva que adopta la libertad" (p. 98). La anarqueología, en tanto método, permitiría investigar el asunto de la producción ética de los sujetos en el campo filosófico-educativo, en dos sentidos: el primero, a través del análisis del funcionamiento de las prácticas de libertad (experiencias estéticas, producción creativa de conceptos, prácticas de sí, prácticas parresiásticas, entre otras) que tienen como centralidad la producción del sujeto mediante tecnologías y técnicas sobre sí y con los otros; y, el segundo, mediante el estudio de los efectos de verdad que producen sobre los comportamientos y las conductas de los sujetos las prácticas de obediencia generadoras de disciplinamiento social, moldeamiento corporal de los cuerpos, modulación de los comportamientos individuales, entre otros asuntos. Así, una anarqueología aportaría tanto al análisis de las prácticas de libertad, como a las de obediencia en el campo de la formación pedagógica, y, de manera más amplia, en el campo filosófico-educativo. A continuación se realizará una breve conceptualización a algunas formas de las prácticas de libertad intentado generar correspondencias con los desplazamientos metodológicos propuestos al comienzo del artículo en este enfoque anarqueológico.

a) Prácticas de la parrhesia: del decir la verdad o de las formas de la estética

Según Garavito (1999), en los cursos del Collège de Francia durante 1983 y 1984, Foucault posiciona a profundidad la noción de parrhesia; sin embargo, ya en 1982, en la octava lección del 10 de marzo de su curso sobre *La Hermenéutica del sujeto*, señalaba como la parrhesia no es tanto el contenido (la verdad) cuanto las reglas de prudencia y de habilidad del sujeto

“la retórica tiene por función actuar sobre los otros para producir el mayor provecho de aquel que habla, pero en la parrhesia el locutor está en otra posición. Al abrirse al otro, ejerce sobre él sin duda una influencia ya que quien habla pretende persuadir” (Foucault, 1996, p. 89).

Foucault (1996), señala también que existe una cierta transferencia de la parrhesia del maestro a la de los discípulos pues, para que la parrhesia sea verdaderamente tal, es necesario que la verdad de lo que dice pueda deducirse a partir de su conducta y de la forma en que realmente vive “decir lo que se piensa, pensar lo que se dice, hacer que el lenguaje se corresponda con la conducta” (p. 89).

No se trata solo del análisis de las prácticas relacionadas con modos de vida de sujetos en parrhesia, sino también de los tipos de relación de conocimiento y sus efectos en las experiencias de los sujetos, en sus funciones y los efectos en la producción de subjetividades para la obediencia; este análisis se corresponde con el quinto desplazamiento como función metodológica que aportaría la anarqueología, sobre los tipos de relación poder-verdad y sus efectos en las experiencias del sujeto -la subjetividad-.

Además es importante señalar que una práctica de *parrhesía* encierra implicaciones sociales e individuales, y que es una práctica con una función constante en quien habla y lo que se trata de escoger es precisamente una vida orientada por esa función constante (Foucault, 1996, p.46). Es una palabra que constituye un cierto pacto entre el sujeto de enunciación y el sujeto de conducta (Foucault, 1996, p. 90).

Para Garavito (1999) la noción de parrhesia se consolida como la práctica del “decir-verdad”. Este decir-verdad, tiene características especiales: en primer lugar, no se trata de un “todo-decir” sin discriminación sino, por el contrario, de cierta manera de decir la verdad que tiene como finalidad provocar efectos capaces de afectar la existencia tanto de quien dice verdad como de quien escucha, en segundo término no debe confundirse la parrhesia con una pedagogía, en este sentido, no es un decir la verdad, ni su dirección busca informar a un alumno ignorante de la verdad. Por el contrario, en una práctica de parrhesia la verdad es conocida tanto por el que la enuncia como por el que la escucha, pero lo que se teme son las consecuencias incontrollables que tal práctica conlleva. En tercer lugar, la parrhesia no se reviste de ninguna estrategia de persuasión común al ejercicio de la retórica. Más bien se trata de un decir literal que excluye las figuras de estilo. En cuarto lugar, la parrhesia no es una discusión ni un diálogo con los que se busque llegar a una verdad oculta para los dialogantes o vencer a un adversario por medio del juego de la argumentación y de la síntesis (pp. 42-43).

De acuerdo con Garavito (1999) tampoco debe pensarse que la parrhesia exija una toma de partido por la democracia o por cualquier otra forma política... “el parrhesiasta ejerce la práctica del decir-verdad bajo cualquier forma de gobierno y considerando sus condiciones específicas” (p. 47). De allí que el funcionamiento de estas prácticas de parrhesia pueda ser analizado también anarqueológicamente asociado al segundo desplazamiento: rechazo al análisis de la relación sujeto-verdad-conocimiento en términos de ideología.

Por el contrario, la escogencia de la parrhesia implica, en segundo término, un acto individual, un pacto del sujeto consigo mismo por el cual se dispone a enfrentar todos los efectos que puedan derivar dicha escogencia (Garavito, 1999, p. 47). La vida que emerge de la práctica de la parrhesia, se traduce en una estética dirigida hacia una formación ética (p. 48). El cinismo es un bello ejemplo de armonización de las palabras y los actos. La forma de vida de los cínicos, definida desde un decir-verdad constante y valiente.

En el campo educativo, el análisis de este tipo de prácticas de libertad parresiásticas, comprendidas como aquellas mediante las cuales los sujetos enfocan la elección de su formación ética ligado a lo estético, permiten evidenciar críticas apoyadas en el cinismo, como el arte de decir la verdad, entre otros aspectos. La anarqueología permitiría mostrar esos procesos de constitución formativa de los sujetos desde regímenes de verdad del conocimiento, la ciencia, las políticas entre otros.

b) Las prácticas de la problematización de la obediencia: las contra-conductas

En el aula del 19 de marzo de 1980, Foucault (2010) sitúa que la obediencia no es solo un pasaje de la vida, pues no existe una parte de la vida durante la cual se obedece y después otra parte de la vida durante la cual no se obedece:

Obedecer y decir, obedecer exhaustivamente y exhaustivamente decir eso que es; estar bajo la voluntad de otro y hacer recorrer por el discurso todos los secretos de su alma (...) se tiene así un dispositivo que es absolutamente fundamental, una relación muy especial entre el sujeto, el otro, la voluntad y la enunciación. Una técnica para establecer y hacer jugar esa relación entre el sí, el otro, la voluntad y la enunciación, es una obediencia al otro y decir todo sobre sí mismo. (Foucault, 2010, p. 94)

Las prácticas de libertad por las que permite indagar la anarqueología son prácticas que desarrollan la voluntad para cuestionar y desnaturalizar los “estados de obediencia”. De acuerdo con Foucault (1996) “ser” en estado de obediencia significa que la obediencia no es una manera de reargüir a una orden, la obediencia no es una respuesta al otro:

“es y debe ser una manera de ser, una manera de ser interior a cualquier orden que es más fundamental que toda situación de comando y que, consecuentemente el estado de obediencia anticipa de cualquier manera las relaciones con otro: antes mismo que otro esté presente y de una orden, ya se estará en estado de obediencia” (p. 99).

Se trata de la subjetivación interna de la obediencia.

Además, estas prácticas precisan de la formación de virtudes como la paciencia en el carácter de los sujetos. La paciencia puede ser la pasividad, la no resistencia, la no inercia a las órdenes, pero si ella es esa pasividad absoluta, esa paciencia es también endurecimiento, una capacidad de resistir o en todo caso de soportar, he allí el peligro mayor. De igual forma, Foucault (1996) anota como otro carácter de la obediencia: la humildad, esta

“es una relación que consiste en colocarse en el nivel más bajo posible: colocarse en el nivel más bajo en relación con cualquier otro, bajo la mirada de cualquier otro, para lo cual es preciso ser inferior y servirle en todas las cosas” (p. 101).

En esta vía de análisis de la obediencia, Foucault en su clase del 1 de marzo de 1978, aborda entre otros temas el asunto de la conducta y las contra-conductas¹⁷ y se pregunta si de igual forma, como existieron formas de resistencia al poder en cuanto éste ejercía una soberanía política, y otras formas de resistencia igualmente intencionales, o de rechazo, dirigidas contra el poder en cuanto éste ejercía una explotación económica ¿no existieron formas de resistencia al poder en cuanto conducta? (Foucault, 2006, p. 225). De igual forma, expone como se presentan problemas de vocabulario entre distintas formas de nominar la resistencia¹⁸ y posiciona porque prefiere la noción de contra-conducta.

17 En: *Seguridad, territorio y población* (2006). p. 221 y ss.

18 Rebeliones, desobediencia, insumisión, disidencia. Respecto a las rebeliones dice Foucault (2006) ‘a menudo allí me valí de la expresión de *rebeliones de conducta*, pero debo decir que no me complace en exceso ya que rebelión, es a veces demasiado precisa y fuerte para designar ciertas formas de resistencia mucho más difusas y moderadas’ (p. 235); con relación a la desobediencia plantea que ‘la palabra desobediencia, resulta en cambio un término demasiado débil, aun cuando en el centro de todo esto esté el problema de la obediencia’ (p. 236); la insumisión la asocia con prácticas militares (p. 237) y la disidencia, la define como ‘formas de resistencia que tienen por adversario un poder, que se le asigna la tarea de conducir a los hombres desde la cotidianidad (...) No queremos ese pastoral de la obediencia. No queremos esa verdad, No queremos quedar atrapados en ese sistema de verdad’ (p. 238). Además muestra como quien hace disidencia es disidente, por el contrario la contra-conducta, evita la sustantivación (...) hay un proceso de santificación o heroización que no me parecen muy valederos’ (p. 238).

Conducta se refiere a dos cosas, de un lado, la actividad consistente en conducir, la conducción, la manera de conducirse y la manera como uno es conducido y, de otro lado, el modo de comportarse bajo el efecto de una conducta, que sería acto de conducta o conducción. Es importante recordar que desde la psicología la formación de la conducta o el aconductamiento involucra modificaciones en la formación corporal y psíquica de los individuos. Históricamente, este filósofo francés muestra cómo la formación de la conducta se mantiene como preocupación constante por parte del Estado y sus instituciones a lo largo del tiempo,

la crisis de pastorado se dispersó y cobró la dimensión de la gubernamentalidad, así desde finales del siglo XVII y comienzos del siglo XVIII, muchas funciones pastorales se retomaron en el ejercicio de la gubernamentalidad, y el gobierno pretendió hacerse cargo de la conducta de los hombres y conducirlos, tanto por el lado de las instituciones religiosas como de las instituciones políticas. (Foucault, 2006, p. 233)

Entre otros motivos, esta es la razón por la cual se propone acoger metodológicamente la noción de anarqueología y no la de analítica de la gubernamentalidad, dado que las contra-conductas operarían como formas de rechazo a la base pastoral que se mantiene en la forma de gubernamentalidad. Pues al igual que, tal como se afirma en una de las notas del curso de 1983 en el Collège de France, “la noción de contra-conducta representó en el pensamiento de Foucault una etapa esencial entre el análisis de las técnicas de sujeción y el elaborado a partir de 1980 sobre técnicas de subjetivación” (Foucault, 2006, p. 225); se pueden considerar las prácticas de libertad, incluidas las formas de contra-conducta, como aquellas que buscan mostrar las formas y procedimientos de de-subjetivación y de-sujeción que se potencian a través de los procesos de formación en la educación. Al respecto acogemos algunos puntos metodológicos planteados por Foucault a la noción de contra-conducta:

Primera observación: Implica una transgresión sistematizada, es posible decir que hay una correlación inmediata y fundadora entre la conducta y la contra-conducta. Así pues, no se asumen las prácticas de libertad como prácticas reactivas o generadoras de afectos negativos, son por el contrario prácticas de problematización pero a la vez de producción de la verdad en la vida de los sujetos. ¿Por quién aceptamos ser conducidos? ¿Cómo queremos serlo? ¿Hacia dónde queremos que nos conduzcan?

Segunda observación: Las rebeliones de conducta tienen su especificidad, distintas de las revueltas políticas contra el poder y las revueltas económicas frente al poder. Son rebeliones de conducta y con historicidad (Foucault, 2006, p. 227). Metodológicamente, la anarqueología en su tercer desplazamiento asume el estudio de la práctica de libertad en su forma de contra-conducta desde su historicidad, así,

aunque esas luchas y esas resistencias de conducta fueron específicas no quiere decir que hayan quedado separadas o aisladas unas de otras, con sus propios interlocutores, sus propias formas, su propia dramaturgia y su meta bien distinta. En realidad siempre o casi siempre están ligadas a otros conflictos y otros problemas, por eso tiene historicidad (Foucault, 2006, pp. 227-228).

En este marco de comprensión de la obediencia y su funcionamiento, desde las prácticas y apropiando la anarqueología al campo educativo se buscarían rastrear los procesos de formación que se dan en las prácticas de libertad en relación del binomio conducta-obediencia, con el fin de posicionar algunas formas de estas prácticas de contra-conducta como prácticas de libertad. Para el caso de la educación, se trabajarán tres de los cinco elementos de las prácticas de contra-conducta señalados por Foucault (2006): la ascesis, las comunidades y la mística.

Primer elemento: el ascetismo¹⁹, se trata de un ejercicio de sí sobre sí, una suerte de cuerpo a cuerpo que el individuo libra consigo mismo y con la autoridad del otro, el ascetismo es también una forma de desafío, una forma de desafío interior y de desafío al otro (Foucault, 2006, p. 244).

Segundo elemento: la formación de comunidades, que supera la tendencia individualizadora del ascetismo: se trata de prácticas que caracterizan grupos donde hay inversiones sistemáticas de las jerarquías (Foucault, 2006, p. 256).

Tercer elemento: la mística. Constituye el privilegio de una experiencia que escapa por definición al poder pastoral, el cual había desarrollado una economía de la verdad, que iba de la enseñanza de la verdad al examen del individuo. Una verdad transmitida como dogma. Con la mística tenemos una economía muy diferente, porque hay desde el principio otro juego de visibilidad. El alma no se deja ver por el otro en un examen; escapa al examen (Foucault, 2006, p. 256):

La mística escapa a la estructura de la enseñanza, y a esa resonancia de la verdad desde quien la sabe y la transmite hasta el receptor de la enseñanza. La experiencia mística elude toda esa jerarquía, y esa lenta circulación de las verdades de enseñanza (...) el camino de la enseñanza suele ir de la ignorancia al conocimiento, por la adquisición sucesiva de una serie de elementos que se acumulan mientras que el camino de la mística pasa por una serie de alternancias, la pérdida/el hallazgo, la noche /el día, la ausencia/la presencia, un juego que se invierte sin cesar. *La mística se desarrolla a partir de experiencias*, y en la forma de experiencias absolutamente ambiguas, y en la mística la ignorancia es un saber, y el saber tiene la misma forma de la ignorancia (...) en la mística también tenemos la

19 Estamos ante lo que se podría denominar una práctica ascética, cuando confiriendo al ascetismo un sentido muy general, no tanto el sentido de una moral de renuncia cuanto el ejercicio de uno sobre sí mismo mediante el cual se intenta elaborar, transformar y acceder a un cierto modo de ser. *Hermenéutica del sujeto*. (Foucault, 1996 p. 94).

comunicación por el silencio y la comunicación a través del cuerpo a cuerpo. (Foucault, 2006, p. 257, cursivas añadidas)

Estos tres elementos pueden ser analizados en la historia de la educación forma escuela, forma universidad, desde prácticas individuales hasta procesos colectivos y comunitarios en este campo.

- **A manera de epílogo. Las prácticas de libertad y los procesos de transgresión de la obediencia**

El arte de gobernar está en la capacidad de hacerse obedecer, diríamos parafraseando a Foucault; de allí que un análisis anarqueológico de las prácticas de libertad y de aquellas generadoras de obediencia en el campo educativo requeriría asumir la trasgresión como postura política y actitud filosófica por parte de quien investiga. La transgresión, manifiesta Foucault (1999), es un gesto que concierne al límite, el cual se abre violentamente sobre lo ilimitado, la transgresión lleva el límite hasta el límite de su ser; lo lleva a despertarse en su desaparición inminente, a encontrarse en lo que lo excluye, a experimentar su verdad positiva en el movimiento de su pérdida.

La trasgresión no es pues el límite como lo negro es a lo blanco, lo prohibido a lo permitido, lo exterior a lo interior, lo excluido al espacio protegido de la morada. Más bien está ligada a él según una relación en espiral con la que ninguna fractura simple puede acabar (Foucault, 1999, p. 168).

La anarqueología permite analizar las prácticas de libertad que existen y se han producido históricamente en el campo educativo; asumiendo la trasgresión, en su relación con el límite, pero sin dialectizaciones, potenciando rupturas del límite no solo desde lo negativo -como en el paso de lo prohibido a lo permitido o de potenciar lo escandaloso y lo subversivo- sino desde la producción de potencias, de pensamiento, de afectos activos y de experienciación de la verdad en los sujetos, de formas que problematicen la obediencia y potencien las prácticas de libertad.

En su lectura de Foucault, Gabilondo (2001) expone en la introducción al volumen III de *Estética, ética y hermenéutica*, que el asunto no es ya simplemente en definir qué son el poder o la libertad, sino en qué consiste el funcionamiento del poder en tanto que relaciones de poder y la liberación, inscritas a su vez en prácticas de libertad “así que la cuestión no es tanto la del análisis de un poder indeterminado, cuanto la de las relaciones estratégicas de gobierno y los Estados de dominación. Se conjugan de este modo los diversos pasos de Foucault” (pp. 19-20). Por ello la anarqueología involucra el sujeto que obedece o des-obedece y la ética por la cual realiza prácticas de libertad.

Así puede buscar un análisis a las relaciones éticas de producción de los sujetos más que a las relaciones de poder genealógicas del modelo de poder-saber. Aunque si hemos de hablar de prácticas de libertad, ello no implica una desconsideración de lo político. Quizás se atisban otras formas, formas diferentes de lo político aquellas que se hacen cargo de que “la libertad es, por tanto, en sí misma política” (Foucault, 2001, p. 399). En la entrevista titulada *La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad*, Foucault señala que es posible la existencia de determinadas formas de liberación, y pone como ejemplo cuando un pueblo colonizado, intenta liberarse de su colonizador, situando como en ese caso estamos ante una práctica de liberación en sentido estricto; no obstante, añade que aún en este caso concreto, esta práctica de liberación no basta para definir las prácticas de libertad por eso, insiste en que el problema en las prácticas de libertad y las de des-obediencia, además de la liberación, es el problema ético, pues es la condición ontológica de la ética la que se convierte en la forma reflexiva que adopta la libertad cuando se constituye en prácticas (Foucault, 2001, p. 396 y p. 407).

La anarqueología se nutre del problema de la verdad, la libertad y coloca simultáneamente el asunto de la ética en primer plano; pues analiza la producción creativa de los sujetos a través de las prácticas de libertad que involucran posiciones éticas y problematiza “la otra cara de la moneda” de la libertad, es decir,

la producción de la conducta de los individuos para la obediencia (individual y social) que en el caso educativo involucra de manera directa el asunto de la formación pedagógica y educativa de los individuos.

Referencias

- Avelino, N. (2010). *Presentación Curso Do Governo dos vivos Curso no Collège de France, 1979-1980*. Traducción, transcripción, notas y presentación de Nildo Avelino. Rio de Janeiro. Editorial CCS-SP. Robson- Achiamé.
- Avelino, N. (2008). "Gubernamentalidad y anarqueología". En: *Revista Travesías*. Rio de Janeiro. N° 9, 187-207.
- Foucault, M. (2014). *Del gobierno de los vivos. Curso en el Collège de France (1979-1980)*. Argentina, Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2010). *Do governo dos vivos. Curso no Collège de France, 1979-1980*. Traducción, transcripción, notas y presentación de Nildo Avelino. Rio de Janeiro: Editorial CCS-SP. Robson- Achiamé. Para el presente texto se realizó traducción libre del portugués al español.
- Foucault, M. (2006). *Seguridad, territorio y población. Curso en el Collège de France 1977-1978*. Argentina, Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2004). *La arqueología del saber*. Argentina: siglo XXI Editores. Primera Edición 1969 Gallimard.
- Foucault, M. (2001). "La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad". En: *Estética, ética y hermenéutica. Obras Esenciales*. Vol. III. Buenos Aires: Paidós.
- Foucault, M. (1999). "Prefacio a la transgresión. Homenaje a George Bataille". En: *Entre filosofía y Literatura. Obras esenciales*. Vol. I. España: Ediciones Paidós.
- Foucault, M. (1989). *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber Vol. 1*. México: Siglo XXI Editores. Primera Edición 1977.

- Foucault, M. (1987). *Hermenéutica del sujeto. Cursos en el Collège de France 1981-1982*. La Plata Argentina: La Piqueta.
- Foucault, M. (1986). *Historia de la sexualidad. El uso de los placeres. Vol. 2*. México: Siglo XXI Editores. Primera edición 1984.
- Gabilondo, Á. (2001). "La creación de otros modos de vida". En: *Estética, Ética y Hermenéutica. Obras Esenciales*. Vol. III. Buenos Aires: Paidós.
- Garavito, E. (1999). "De la parrhesia o del decir-verdad. Bogotá, febrero de 1987". En: *Escritos Escogidos*. Medellín, Editorial Universidad Nacional de Colombia.
- Gómez Pardo, R. (1989). "Introducción crítica a la arqueología de Michel Foucault". En: *Revista Ideas y Valores* N° 79. Universidad Nacional de Colombia. Abril. 107-122.
- Nietzsche, F. W. (1996). *La genealogía de la moral*. Alianza Editorial, Madrid.
- Senellart, M. (2006). *As artes de governar*. São Paulo: Editora 34. Tradução Paulo Neves.