

Epistemología Histórica y técnicas de sí. El psicoanálisis del conocimiento objetivo y la vigilancia epistemológica (Bachelard) y las técnicas de sí (Foucault)

Marcela Renée Becerra Batán¹

Recibido: 2 de enero de 2018

Aceptado: 9 de abril de 2018

Resumen. Este trabajo se sitúa en el marco de una indagación acerca del estilo de la Epistemología Histórica –tanto la *Épistémologie Historique* (EH) como la *Historical Epistemology* (HE) –, en el camino señalado por Braunstein (2002, 2008, 2012). En este marco, me pregunto si podría ser uno de los rasgos distintivos de este estilo el concebir a la epistemología como un trabajo sobre sí, mediante ciertas técnicas de sí. Orientada por esta inquietud, en este trabajo realizaré el siguiente recorrido: me detendré en el “psicoanálisis del conocimiento objetivo” y la “vigilancia epistemológica” (Bachelard) y luego, en las “técnicas de sí” (Foucault). Plantearé a continuación *qué podría aportarnos un cotejo entre dichas elaboraciones para pensar las técnicas de sí en el ejercicio epistemológico* y, en definitiva, para “hablar de nuevo” sobre las relaciones “razón-verdad-vida” (Ayres, 2017). Por último, evaluaré las conclusiones alcanzadas, y destacaré la importancia de estas cuestiones para concebir y practicar la Epistemología Histórica en nuestra actualidad.

Palabras clave: Epistemología Histórica – Técnicas de sí – Bachelard – Foucault.

Title: Historical Epistemology and techniques of the self. Psychoanalysis of objective knowledge and epistemological surveillance (Bachelard) and techniques of the self (Foucault)

Abstract. This article is situated within the framework of an inquiry about the style of Historical Epistemology -both *Épistémologie Historique* (EH) and *Historical Epistemology* (HE) -, in the way pointed out by Braunstein (2002, 2008, 2012). In this context, I wonder if it could be one of the distinctive features of this style to conceive epistemology as a work on itself, through certain techniques of the self. Oriented by this concern, in this article I will take the following route: I will stop at the "psychoanalysis of objective knowledge" and the "epistemological surveillance" (Bachelard) and then, at the "techniques of the self" (Foucault). I will then consider what could bring us a comparison between these elaborations to think about the techniques of the self in the epistemological exercise and, ultimately, to "speak again" on the relations "reason-truth-life" (Ayres,

¹ Universidad Nacional de San Luis

✉ mbatan2@gmail.com

Becerra Batán, Marcela (2018) Epistemología Histórica y técnicas de sí. El psicoanálisis del conocimiento objetivo y la vigilancia epistemológica (Bachelard) y las técnicas de sí (Foucault). *Epistemología e Historia de la Ciencia*, 2(2), 70-91. ISSN: 2525-1198



2017). Finally, I will evaluate the conclusions reached and I will try to highlight the importance of these issues to conceive and practice Historical Epistemology in our time.

Keywords: Historical Epistemology – Techniques of the self – Bachelard – Foucault.

1. Introducción

Este trabajo se sitúa en el marco de una indagación acerca del estilo de la Epistemología Histórica –tanto la *Épistémologie Historique* (EH) como la *Historical Epistemology* (HE)-, en el camino señalado por Braunstein (2002, 2008, 2012)².

En este marco, *me pregunto si podría ser uno de los rasgos distintivos de este estilo el concebir a la epistemología como un trabajo sobre sí, mediante ciertas técnicas de sí*. Orientada por esta inquietud, y comenzando una búsqueda que exigirá explorar cada uno de los principales referentes de la EH/HE, en este trabajo realizaré el siguiente recorrido: me detendré en las propuestas de Bachelard del “psicoanálisis del conocimiento objetivo” y de la “vigilancia epistemológica” y luego, en los abordajes de Foucault en torno a las “técnicas de sí”. Plantearé a continuación la cuestión central de este trabajo: *qué podría aportarnos un cotejo entre dichas elaboraciones de Bachelard y de Foucault para pensar las técnicas de sí en el ejercicio epistemológico* y, en definitiva, para “hablar de nuevo” sobre las relaciones “razón-verdad-vida”.³ Por último, evaluaré las conclusiones alcanzadas y destacaré la importancia de estas cuestiones para concebir y practicar la Epistemología Histórica en nuestra actualidad.

2. Epistemología y sujeto de conocimiento. El psicoanálisis del conocimiento objetivo y la vigilancia epistemológica en Bachelard

Antes de exponer su propuesta de un “psicoanálisis del conocimiento objetivo”, ya en “Idealismo discursivo” –texto de 1934–, Bachelard plantea la necesidad de un trabajo sobre sí. Desde el título mismo del artículo, queda claramente expresado que el sujeto de conocimiento no está dado, sino que se constituye en un “proceso de subjetivación”, según el cual llega a ser en un devenir discursivo, en el que va tomando

² A pesar de controversias externas y más allá de diferencias internas, la Epistemología Histórica constituye actualmente un programa de investigación consolidado y en expansión, en torno a Braunstein (Universidad de París I), Daston (MPIWG, Berlín) y Davidson (Universidad de Chicago), entre otros. Se distinguen en ella dos etapas (cf. Braunstein, 2012): i) la “vieja” EH, que nace con Comte y que en el siglo XX está principalmente representada por Bachelard, Canguilhem y Foucault (cfr. Braunstein, 2002), y ii) la “nueva” HE, a partir de los años 90, representada entre otros por Hacking y Rheinberger, además de los tres referentes inicialmente mencionados. Los principales caracteres de la Epistemología Histórica, que la distinguen de otras perspectivas epistemológicas, son los siguientes: “ella parte de una reflexión sobre las ciencias, esta reflexión es histórica, esta historia es crítica y esta historia es igualmente una historia de la racionalidad” (Braunstein, 2002, p. 3). Para un panorama general de la EH/HE, cfr. Becerra Batán (2016b).

³ Inicialmente, mi pregunta era: “el psicoanálisis del conocimiento objetivo y la vigilancia epistemológica que propusiera Bachelard ¿pueden ser entendidos como técnicas de sí, en el sentido definido por Foucault?” Joé Ricardo de Carvalho Mesquita Ayres me hizo ver que sería más coherente con la discusión que presento: “...se perguntar *de que modo o cotejamento dessas duas construções permite reconstruí-las, sem traír suas pretensões conceituais originais, mas levando-as a um novo território discursivo de onde podem nos ‘falar de novo’ sobre razão-verdade-vida*” (Ayres, comunicación personal, 14 de diciembre de 2017).

conciencia de los errores y los va rectificando. Este proceso se da en un ritmo de oscilación con otro: el “proceso de objetivación”, a través del cual se van eliminando errores y se va precisando un objeto de conocimiento.

Bachelard atribuye un papel positivo a los errores que juegan en tales procesos correlativos, lo cual le permite plantear una “paradoja pedagógica”: a más cantidad y calidad de errores, le corresponde una mayor claridad y distinción tanto en el objeto como en el sujeto de conocimiento. Si se hace hincapié en el sujeto, puede afirmarse que si éste no hubiese tenido primeramente errores, experiencias desafortunadas y hasta engaños, más tarde no podría llegar a una experiencia rectificada: “No puede haber verdad *primera*. Sólo hay errores *primeros*” (Bachelard, 2004, p. 101). Para el sujeto, darse cuenta que ha sido engañado supone una pérdida de falsas certezas e ilusiones, pero también implica una conversión y un despertar de conciencia. Este despertar es “bivalente”: el sujeto cobra conciencia de sí en el límite de todo lo que ha perdido y renunciado, pero también allí se descubre a sí mismo como un ser “a instruir” y “a crear”, con una *historia* de formación y con un *destino* de “voluntad técnica”:

El espíritu se revela como un ser a instruir o, lo que es equivalente, como un ser a crear. El conocimiento se dinamiza por el hecho mismo de su historicidad. Teniendo una historia, tiene un destino. Y esa historia es pedagógica. Y ese destino es una voluntad técnica. (...). Se asiste al nacimiento de un psiquismo nuevo: el *ortopsiquismo* (Bachelard, 2004, p. 103).

Con este último término, Bachelard hace alusión al psiquismo de la “psicología normativa” y de la “metodología consciente” –al que se ya había referido en 1934 en *El nuevo espíritu científico*, y al que volverá a referirse en 1949 en *El racionalismo aplicado*–. Propongo aquí pensar que este “ortopsiquismo” puede ver la luz gracias a aquella “voluntad técnica”, la cual hace posible no solo transformar el mundo, sino también darse a sí mismo una nueva forma psíquica mediante ciertas técnicas de sí.

A diferencia de todo “idealismo inmediato” que postula al sujeto como un mero receptor de ideas, el idealismo discursivo es dinámico. Se trata aquí del idealismo propio del espíritu científico, que en su actividad abstrae, coordina y jerarquiza ideas, organiza y rectifica al objeto y a la vez, se organiza y se rectifica a sí mismo. En esta actividad, destaco lo que Bachelard denomina “un *subjetivismo objetivo*”, un subjetivismo culturalmente adquirido y no naturalmente dado, que se va conquistando a medida que el sujeto se va despojando de todo aquello que le da singularidad, hasta que “[f]inalmente, la vida objetiva ocupa el alma entera” (Bachelard, 2004, p. 105). Por ese camino, la subjetividad va alcanzando una objetividad, que puede ser compartida con otros en el mundo en común de la “Ciudad” –ese ámbito que más tarde Bachelard denominará “ciudad científica”–.

La formación del espíritu científico. Contribución a un psicoanálisis del conocimiento objetivo -texto de 1938-⁴ viene a continuar y a profundizar lo ya anticipado

⁴ Acerca de este nombre que diera Bachelard a su propuesta, y tomando la sugerencia de Jean-François Braunstein, habría que preguntarse por qué Bachelard la llamó “psicoanálisis del conocimiento objetivo”, en vez de denominarla simplemente “reforma del propio entendimiento” o “trabajo de la razón sobre sí misma” (Braunstein, comunicación personal, 27 de julio de 2017). Recuperando cuestiones ya indagadas

en parte en “Idealismo discursivo”. Retomo lo expuesto en Becerra Batán (2008 y 2010), para afirmar nuevamente que en este texto Bachelard hace usos estratégicos y libres de un “psicoanálisis” que difiere del que Freud planteó como método de investigación, como terapéutica y como teoría. En tal sentido, señalo que Bachelard hace un “uso terapéutico”, según el cual propone, en analogía con la cura psicoanalítica, una terapia o un trabajo del sujeto de conocimiento sobre sus propios obstáculos epistemológicos: el psicoanálisis del conocimiento objetivo. También distingo un “uso interpretativo”, según el cual Bachelard se sirve de nociones que extrae de una muy variada literatura psicoanalítica (Abraham, R. e Y. Allendy, Freud, Jones, Pfister) como clave para discernir obstáculos epistemológicos, tanto en textos científicos del pasado como en prácticas de enseñanza de la ciencia. Por último, encuentro un “uso polémico”, según el cual Bachelard elabora sus propios planteos epistemológicos aprovechando y a la vez criticando conceptos psicoanalíticos, tales como los de “inconsciente”, “resistencia”, “represión” y “sublimación”.

Bachelard se propone mostrar a la abstracción como “destino grandioso” del espíritu científico y probar que ella dinamiza al espíritu. Esto le exige estudiar tanto las dificultades de la abstracción como su carácter discursivo, siguiendo algunos problemas particulares en un devenir doble: el de la historia de la ciencia –en sus diferentes períodos– y el de la historia de un espíritu científico –en su paso por estados, basados en diversos intereses afectivos. La tarea filosófica consiste entonces en “psicoanalizar” tales intereses, desplazarlos, convertirlos y hacerlos converger, mediante una sublimación “normativa y coherente,” a favor de la ciencia. Esto a su vez implica un proceso de reforma subjetiva, a través del cual la razón se configura con “la verdad”; en tal sentido, *“la ciencia es la estética de la inteligencia”* (Bachelard, 1991, p.13).

Pero apenas iniciado el proceso del conocimiento, al interior del mismo y por “necesidad funcional”, se presentan los “obstáculos epistemológicos”; impedimentos de carácter íntimo, afectivo e inconsciente, que provocan confusiones, entorpecimientos, cegueras, inercias y regresiones. Bachelard distingue diversos obstáculos epistemológicos, que encuentra en el devenir histórico ya de una ciencia ya de un sujeto individual. El desafío preliminar es, entonces, emprender una “catarsis intelectual y afectiva”⁵ de tales obstáculos, para luego poner en movimiento a la cultura científica.

–cfr. Becerra Batán (2008, 2010 y 2016a)-, 1) puede darse una razón histórica: Bachelard se encontró inevitablemente con el psicoanálisis, implantado en Francia desde comienzos del siglo XX por las vías médica y literaria, y ya ampliamente expandido en la cultura. 2) Cabe tener en cuenta las distintas maniobras que Bachelard hace con el psicoanálisis (señaladas por diversos especialistas): para sus propósitos y heterodoxamente, amplía la carga semántica del término “psicoanálisis”, a menudo es más junguiano que freudiano, recrea conceptos psicoanalíticos, propone terapias divergentes del psicoanálisis freudiano, no efectúa una “aplicación” del psicoanálisis, con frecuencia lo critica pero nunca lo abandona. 3) Sostengo que Bachelard hace *usos* de un psicoanálisis que reinterpreta más allá del psicoanálisis freudiano, para la construcción de su proyecto filosófico doble y complementario (una epistemología y una filosofía de la imaginación). Y considero que, en definitiva, Bachelard llama a su propuesta “psicoanálisis del conocimiento objetivo” porque entiende que el psicoanálisis es quizás la única “doctrina” que aclara esas dificultades “íntimas”, “profundamente inscritas en el alma humana”, “ese fondo oscuro que impide el trabajo de la ciencia” (Bachelard, 1985, p. 142).

⁵ Thiboutot (2004) señala que el “psicoanálisis epistemológico” propuesto por Bachelard, caracterizado como “catarsis intelectual y afectiva”, nos muestra la singular lectura que éste ha hecho de Freud; un Freud “científico” y “determinista”, del cual aquí curiosamente rescata la primera fase de su técnica terapéutica,

Ambos desafíos son permanentes, en ellos se juega la incesante dialéctica entre obstáculos y actos epistemológicos y se forma el sujeto de conocimiento científico “como un conjunto de errores rectificadas” (Bachelard, 1991, p. 281). En la conclusión de este texto, Bachelard pone de manifiesto el postulado que sostiene sus planteos desde el comienzo: hay que “aceptar, pues, una verdadera ruptura entre el conocimiento sensible y el conocimiento científico” (Bachelard, 1992, p. 282).

Ahora bien, esta ruptura requiere de instancias de *control social*. Con relación a dicho control, Bachelard subraya que la práctica del psicoanálisis del conocimiento objetivo *no puede hacerse a solas*, sino que ha de realizarse junto a otros –maestros y compañeros–, en las instituciones donde se enseña y/o se produce ciencia. En tales ámbitos, deberían organizarse espacios donde se promoviera la mutua confesión de las fallas intelectuales, el trabajo conjunto sobre los errores, la instrucción entre pares, el criticarse e inquietarse unos a otros, el abandono de avaricias, de orgullos y de todo otro rasgo subjetivo que impidiera el arribo a la objetividad. Este psicoanálisis junto a otros resulta indispensable para posibilitar la invención. Bachelard propone aquí una “utopía escolar”, que ubica en un horizonte normativo a una *Escuela permanente*, como institución que debería brindar las condiciones para la reforma de los sujetos y la recreación de los saberes a partir de reconocimientos de errores y de polémicas en torno a los conocimientos objetivos. Una Escuela tal sería no solo fundadora de la ciencia, sino también modelo de Sociedad.

En este punto, cabe subrayar que tanto el psicoanálisis del conocimiento objetivo como la vigilancia epistemológica –que más adelante abordaré– son dos *trabajos sobre sí al interior de una trama social*. Una mejor comprensión de esta cuestión exige que me detenga, al menos brevemente, en las relaciones entre los conceptos bachelardianos de “ciudad científica”, “ciudad culta” –*cité scientifique, cité savante*– y “superracionalismo” –*surrationalisme*–.⁶ En cuanto a los dos primeros conceptos, recordemos algunos pasajes en los que Bachelard destaca el carácter intersubjetivo y social de la ciencia: Bachelard (1978), al plantear la “unión de los trabajadores de la prueba”, señala que el “interracionalismo” es posible porque los sujetos que trabajan en una misma región científica plantean un mismo cuerpo de problemas y comparten teorías, métodos y técnicas ya aprendidos para abordarlos y resolverlos en común. Ha habido pues, procesos de enseñanza previos que garantizan acuerdos. La fuerza de las razones enseñadas en una “escuela” conduce a deponer errores subjetivos y a instituir

que en realidad es anterior a la terapia propiamente psicoanalítica. Al respecto, considero oportuno recordar que Josef Breuer (1842-1925) había creado el método catártico: el paciente bajo hipnosis era conducido por el médico hasta que llegaba a recordar acontecimientos traumáticos que estaban en el origen de sus sufrimientos, liberaba afectos ligados a tales recuerdos y anulaba sus efectos patógenos. En Comunicación preliminar (texto de 1893) y en Estudios sobre la histeria (texto de 1895), Breuer y Freud escribieron sobre esta terapéutica –hipnosis, catarsis y abreacción–. Freud finalmente la abandonaría, para crear la suya a partir de la “asociación libre”. En Freud, el término “psicoanálisis” es, precisamente, un neologismo que propone para distinguir su invención personal de todo el trabajo que anteriormente había realizado con Breuer. Que más tarde Bachelard denominara “psicoanálisis” a su propuesta y la entendiera como “catarsis” es, creo, una de las tantas muestras de las lecturas y los usos heterodoxos que éste hizo del psicoanálisis para sus propósitos epistemológicos.

⁶ Sigo aquí la indicación de Tiago Santos Almeida, quien me sugirió profundizar en las relaciones entre dichos conceptos (Almeida, comunicación personal, 27 de julio de 2017).

una objetividad común, un “*cogito* de obligación mutua”, un “*cogitamus*”. Éste constituye el tejido de coexistencia social de un racionalismo regional, al interior de la ciudad científica. En Bachelard (1975), vuelve a plantear el carácter social del conocimiento científico, puesto de manifiesto en el progreso de las ciencias, así como en la posibilidad de enseñarlas –lo cual, a su vez, asegura un progreso científico regular-. Además, en este texto se establecen distinciones y relaciones de cooperación entre la “ciudad” o “sociedad teórica” y la “ciudad” o “sociedad técnica”. La cultura científica actual liga estrechamente tres caracteres: la objetividad racional, la objetividad técnica y la objetividad social. En Bachelard (2007), subraya nuevamente la “socialización intensa” de la ciencia actual: los científicos se unen en “células” de la ciudad científica y se diversifican para atacar problemas precisos; los técnicos, reunidos en la sociedad técnica, pueden hablar de un “para-nosotros” en lugar de un “para-sí”, y lo “real rectificado” es una realidad solidaria de dicha sociedad técnica en constante progreso. En resumen, la “ciudad científica” o “ciudad culta”, hace referencia a un ámbito sociocultural específico, en incesante actividad polémica y reconstructiva, en el que se van formando sujetos y objetos de conocimiento, se van dando diálogos cada vez más precisos entre teorías y experiencias con la creciente cooperación entre la ciudad teórica y la ciudad técnica, se van instituyendo consensos especializados y se van delimitando históricamente distintas regiones de la racionalidad científica –las cuales podrán articularse *a posteriori* en un “racionalismo integrante”-. Con respecto al “superracionalismo”, Canguilhem señala que Bachelard inventa este término para distinguirse de un “racionalismo eufórico” –cfr. (Bachelard, 1985, p. 8). Con este término, inspirado en el surrealismo de Tristán Tzara (entre otros artistas de ese movimiento), Bachelard intenta “devolver a la razón humana su función turbulenta y agresiva” (Bachelard, 1985, p. 9). Solo así se fundará un superracionalismo, que “multiplicará las ocasiones de ‘pensar’” y que podrá relacionarse con el “superrealismo” de una nueva razón experimental, dispuesta a arriesgarse enteramente en las experiencias. En este sentido, Bachelard prevé “dos órdenes de tareas espirituales” para la ciencia por venir: “la razón se dividirá por sí misma, por dialéctica interna; la razón se dividirá en cuanto al obstáculo experimental, por una dialéctica externa” (Bachelard, 1985, p. 9). Las interferencias entre estas dialécticas determinarán “superempirismos”. Así “el racionalismo cerrado cede lugar a un racionalismo abierto” (Bachelard, 1985, p. 14). Al relacionar las nociones bachelardianas antes referidas, señalo ante todo que no podría haber superracionalismo –ni superrealismo o superempirismo articulado con aquél–, sin la enseñanza de “revoluciones de la razón” en la escuela y en la ciudad científica: “Enseñando una revolución de la razón, se multiplicarían las razones para realizar revoluciones espirituales” (Bachelard, 1985, p. 11). Creo que aquí cabe plantear una cuestión clave: qué superracionalismo y superempirismo habría que promover en el propio tiempo, y qué lugar ocuparían en ello el psicoanálisis del conocimiento objetivo y la vigilancia epistemológica. Al respecto, hacia el final de su vida, Bachelard (2007) se inquieta por las ciencias de la materia; éstas presentan un porvenir abierto e imprevisible en cuanto a mutaciones teóricas e invenciones experimentales que podrían tener lugar, pero a la vez este porvenir se le aparece como incierto y “grave” porque compromete más que nunca el futuro del género humano. Con la química y la física nuclear, se ha llegado a tener al alcance insospechados instrumentos de poder. Como

nunca antes, el hombre cuenta con conocimientos e instrumentos positivos que le permiten intervenir en la materia, de allí que ha llegado a ser un “demonio positivo”, que enseña una “magia verdadera”. El lazo entre voluntad de poder y voluntad de saber se torna aún más “estrecho y durable”. Creo que a partir de este diagnóstico bachelardiano, se sigue la necesidad de generar, en las escuelas y en la ciudad científica, *ámbitos propicios para un psicoanálisis del conocimiento objetivo junto a otros que preparen para una vigilancia epistemológica*, ese auto-análisis en el que la razón –o mejor dicho, la razón del superracionalismo– llega a ser capaz de “dividirse sistemáticamente en cada una de sus actividades”, de “dividirse por sí misma, por dialéctica interna” –cfr. (Bachelard, 1985, p. 9), para dar lugar a la crítica y a la creación, en respuesta a los retos de la actualidad. Psicoanálisis del conocimiento objetivo y vigilancia epistemológica adquirirían así las dimensiones de un compromiso subjetivo y social, *a la vez epistemológico, ético y político*.

Me detengo precisamente en la vigilancia epistemológica, la cual es objeto de análisis en *El racionalismo aplicado* –texto de 1949–. Como ya lo he señalado en Becerra Batán (2008 y 2010), en dicho texto Bachelard hace diversos usos del psicoanálisis: en primer lugar, un “uso polémico” del concepto freudiano de superyó para elaborar su propio concepto de superyó cultural, intelectual o de los valores del conocimiento; en segundo lugar, un “uso terapéutico” según el cual propone a la vigilancia epistemológica como una terapia semejante a la cura psicoanalítica. En relación con este último uso, Bachelard considera que la vigilancia intelectual de sí mismo “nos permitirá aflojar *el carácter absoluto de las censuras* en provecho de *la relatividad de las vigilancias*. Creemos seguir así el mismo movimiento de la cura psicoanalítica” (Bachelard, 1978, p. 72).⁷

Bachelard plantea inicialmente que el sujeto de conocimiento está dividido. La prescripción es, entonces, instaurar un *ortopsiquismo* que dé al sujeto conciencia de su división, capacidad de vigilancia de sí, estímulos para progresar, libertad para recrearse y recrear la cultura. Entre los dualismos que dividen al sujeto, el de “lo secreto y lo manifiesto” es el primero a erigir con lucidez. Luego, en relación con el dualismo “controlante-controlado”, tras algunas críticas al concepto freudiano de superyó, Bachelard presenta su propuesta: un “psicoanálisis del superyó intelectual”.⁸ Este singular “psicoanálisis” apunta a que en el sujeto de conocimiento se entable un diálogo

⁷ En ese punto coincido con Ruiz (2006), quien plantea que “Bajo la palabra 'psicoanálisis' y los conceptos que de él extrae, Gaston Bachelard propone una experiencia distinta de la experiencia inaugurada por Sigmund Freud” (Ruiz, 2006, p. 18). Ruiz explica que Bachelard aloja al psicoanálisis en su epistemología para dar cuenta de procesos de des-psicologización en camino a la objetividad, así como para plantear la posibilidad de la vigilancia epistemológica en el paso de lo contingente a lo normativo. Pero, a diferencia de la epistemología bachelardiana que apunta a reducir lo subjetivo y contingente, el psicoanálisis inaugura su experiencia precisamente dando lugar en ella a la contingencia subjetiva. Asimismo, en la experiencia del psicoanálisis se verifica una división del sujeto distinta a la postulada por Bachelard. En las vías de Freud y Lacan, Ruiz plantea que la experiencia analítica es “lenguaje, pulsión, repetición, amor de transferencia, angustia, reducción del sufrimiento en su exceso, un saber hacer con lo que resta” (Ruiz, 2006, p. 3) y que en dicha experiencia, gracias a la operación del deseo del analista, puede producirse una diferencia entre el objeto de amor -i(a)- y el objeto causa de deseo -a-, que deja un resto fecundo para la invención –cfr. Ruiz (2006) y mi comentario en (Becerra Batán, 2010, p. 37-38).

⁸ Nuevamente aquí ha de tenerse en cuenta lo señalado ut supra por Braunstein y Ruiz, en las notas al pie 4 y 7 respectivamente.

franco entre dos instancias clara y felizmente divididas: el yo del conocimiento y el superyó de los valores del conocimiento. Para que esta división y este diálogo tengan lugar, será necesario que el superyó cultural “contingente” –ése que se ha conformado en un devenir histórico en relación con padres y educadores, que nos juzga arbitrariamente en la vida del conocimiento, que provoca en nosotros censuras, ambivalencias y que a menudo nos tortura–, sea *juzgado por nosotros mismos*, sea modificado y pueda dar paso a un superyó cultural “normativo”, coherente, no atado a los lazos de la tradición sino abierto a la recreación dialéctica de la misma, un superyó que ahora pueda dar al sujeto motivos de progreso, confianza y ánimos en la aventura intelectual.

La propia vigilancia necesita ser vigilada, lo cual da lugar a una “psicología exponencial”. Bachelard propone cuatro vigilancias: vigilancia simple –conciencia de que sujeto y objeto de conocimiento “se precisan juntos” –, (vigilancia)²–conciencia de la aplicación de los métodos, de que éstos son “principios de información” que forman hechos científicos–, (vigilancia)³–conciencia de crisis de los métodos, crítica y creación de métodos nuevos– y (vigilancia)⁴ –lucidez que adviene en la inspiración poética o en la meditación filosófica.

Me detendré brevemente en las dos últimas. En la (vigilancia)³, no sólo se vigila la aplicación del método, sino también al propio método. Cuando se plantean momentos de crisis de los métodos en investigaciones especializadas, para un sujeto científico se presenta la oportunidad de emprender una crítica al carácter absoluto de los métodos y más radicalmente, una crítica a su superyó de cultura, que se ha formado a través de la enseñanza y de la historia de la ciencia. A partir de esta crítica radical, podrán recrearse libremente los legados culturales. Aquí se puede encontrar nuevamente una llamada a la *transgresión*, que nos recuerda el mito y el complejo de Prometeo -complejo nuclear de la vida intelectual-, al que Bachelard ya se refiriera en *El psicoanálisis del fuego* (en 1938) y al que volverá a referirse hacia el final de su vida en *Fragmentos de una poética del fuego*. Así, en esta (vigilancia)³, el sujeto llega a preguntarse “si las reglas de la razón no son censuras a transgredir” (Bachelard, 1978, p. 80). Por esta vía, se arriba a entender que la finalidad de los métodos apunta al progreso de los conocimientos; si este progreso se ve obstaculizado, cabe entonces hacer libre uso de otras opciones metodológicas y hasta proponer nuevos métodos como “estrategias útiles en las fronteras del saber” (Bachelard, 1985, p. 39). Bachelard plantea la necesidad de un pragmatismo no pasajero sino profundo, un pragmatismo que, como “ejercicio espiritual anagógico”, “busque motivos de superación, de trascendencia” (Bachelard, 1978, p. 80); pragmatismo que podría vincularse con la libertad para crear antes referida.

Y finalmente, se postula una (vigilancia)⁴ como una posibilidad excepcional, que no se presentaría en la actividad científica, sino más bien en ensoñaciones poéticas y en meditaciones filosóficas especiales. En instantes de “extremas lucideces”, un sujeto llega a captar que no hay origen ni destino que lo determinen absolutamente, sino que más allá de toda determinación, puede renacer a partir de un “quinto elemento”: “Parecería que fuera a una doctrina de los nacimientos a lo que habría que llegar. Cuando nos dejamos conducir por los poetas, tenemos la impresión de que es necesario fundar un quinto elemento (...), el elemento dialéctico de las cuatro materias con las que durante

diez años nos hemos puesto sistemáticamente a soñar” (Bachelard, 1978 p. 80). Volveré sobre esto más adelante.

3. Verdad, gobierno y subjetividad. Las técnicas de sí en Foucault

En el contexto de una reorganización de sus problematizaciones en torno a la verdad, el gobierno y la subjetividad, Foucault comienza a usar la expresión “técnicas de sí” en 1980, en las conferencias norteamericanas: “Sobre el comienzo de la hermenéutica de sí”.

Ahora bien, ya en el curso *Del Gobierno de los vivos. Curso en el Collège de France (1979-1980)*, pueden encontrarse claves para nuestro tema. A través de una relectura del *Edipo Rey* de Sófocles y de un análisis de prácticas en el cristianismo primitivo, Foucault se plantea el problema de las relaciones entre manifestación de la verdad (*aleurgia*), gobierno y sí mismo, o la cuestión del “gobierno de los hombres por la verdad”, que exige del sujeto gobernado “actos de verdad”, determinados por ciertos “régimenes de verdad”⁹. Este concepto, recuperado y reformulado en este curso, permite entender una multiplicidad de régimenes de verdad, *siendo “la” ciencia*¹⁰ *tan solo uno de ellos*¹¹.

La perspectiva elegida es, entonces, la de un estudio (an) arqueológico de los régimenes de verdad, que evite la partición ciencia/ideología y que permita articular régimenes de verdad con régimenes jurídico-políticos en sus específicas tramas históricas. Foucault retoma su proyecto de “una historia de la verdad”, pero ahora desde el punto de vista de las relaciones del sujeto consigo mismo, entendidas como “ejercicio de sí sobre sí mismo”, espiritualidad, ascesis y experiencia –cfr. (Foucault, 2014, p. 138)–.

Interesa aquí especialmente la cuestión de las diferencias entre las técnicas de la vida filosófica y la pedagogía antigua por un lado y las técnicas cristianas por otro, particularmente las técnicas de *dirección* que emergen a partir del siglo IV en los monasterios¹². Unas y otras técnicas implican diversos modos de subjetivación, a tal punto que cabe decir que “la subjetivación del hombre occidental es cristiana, no es

⁹ “Lo que obliga a los individuos a una serie de actos de verdad (...), lo que define, determina la forma de esos actos y establece para ellos condiciones de efectuación y efectos específicos” (Foucault, 2014, p. 115).

¹⁰ “La” ciencia –en singular– es “...una familia de juegos de verdad, todos los cuales obedecen al mismo régimen aunque no obedezcan a la misma gramática, y ese régimen de verdad bien específico, bien particular, es un régimen en el cual el poder de la verdad se organiza con el objeto de que en él lo verdadero mismo garantice la coacción” (Foucault, 2014, p. 122).

¹¹ “Hay muchas otras maneras de ligar al individuo a la manifestación de lo verdadero (...) por otros actos, con otras formas de vínculo, según otras obligaciones y con otros efectos (...) Régimenes muy numerosos, algunos de los cuales tienen una proximidad de historia y dominio con los régimenes científicos propiamente dichos, como por ejemplo entre la química y la alquimia. Sea cual fuere la comunidad de objetos, la diferencia no reside simplemente, creo, en el grado de racionalidad, sino en el hecho de que una y otra obedecen a dos régimenes de verdad diferentes, es decir que los actos de verdad y los vínculos del sujeto con la manifestación de la verdad no son en absoluto los mismos en el caso de la alquimia y en el caso de la química” (Foucault, 2014, p. 122).

¹² En *Seguridad, Territorio, Población, Curso en el Collège de France (1977-1978)*, estas técnicas forman parte del gobierno y de la “economía de las almas” propias del pastado cristiano.

grecorromana” (Foucault, 2014, p. 269). “Decirlo todo de sí mismo, no ocultar nada, no querer nada por sí mismo, obedecer en todo...” (Foucault, 2014, p. 309), he aquí el núcleo de las prácticas formadoras de la subjetividad cristiana y de la subjetividad occidental; producir una verdad acerca de sí mismo y renunciar a sí –cfr. (Foucault, 2014, p 353 y ss)–, he aquí “el esquema de la subjetivación cristiana”.

En las ya mencionadas conferencias “Sobre el comienzo de la hermenéutica de sí”, en el marco general de una “genealogía del sujeto moderno”, Foucault propone otro tipo de técnicas, además de las que ya había distinguido Habermas (técnicas de producción, técnicas de significación y técnicas de dominación): las *técnicas de sí*:

técnicas que permiten a los individuos efectuar, por sus propios medios, un cierto número de operaciones sobre sus propios cuerpos, sobre sus propias almas, sobre sus pensamientos, sobre su conducta, y ello de tal modo que se transforman a sí mismos, se modifican, y alcanzan un cierto estado de perfección, de felicidad, o pureza, de poder sobrenatural, etc. Llamemos a esta clase de técnicas, técnicas o tecnologías de sí (Foucault, 2015, p. 147).

Su indagación lo lleva a considerar las interacciones entre las técnicas de dominación y las técnicas de sí, así como sus articulaciones en lo que denomina “gobierno”. Aquí se pone de manifiesto todo el peso de las técnicas del examen y de la confesión en nuestra cultura. Foucault vuelve a señalar la transformación de las antiguas técnicas de examen y confesión al interior de las instituciones monásticas a partir del principio de “obediencia permanente”. Ésta es la “cuna de la hermenéutica de sí occidental” (Foucault, 2015, p. 157). Como Nietzsche lo diría, la técnica de la confesión en los monasterios es *un pequeño comienzo de grandes cosas*: una nueva clase de relación con nosotros mismos, un nuevo yo: el “yo gnoseológico” como correlato de las nuevas técnicas de sí, y el contundente triunfo de la *exagouresis* cristiana:

esta tecnología epistemológica de sí (...) orientada a la verbalización permanente y al descubrimiento de los más imperceptibles movimientos de nuestro yo, esta forma llega a ser victoriosa después de siglos y siglos, y es actualmente dominante (Foucault, 2015, p.174).

Y así como en el curso *El gobierno de los vivos* se subrayara la relación entre producción de verdad sobre sí y renuncia a sí en las técnicas cristianas, ahora se afirma que “la hermenéutica de sí implica el sacrificio de sí” (Foucault, 2015, p.174). El problema que posteriormente se planteará en la cultura occidental será el de la fundación de la hermenéutica de sí, ya no sobre el sacrificio de sí, sino sobre un “yo positivo” o un “hombre positivo”. Dejemos planteada la pregunta que Foucault formula al concluir: “¿Necesitamos realmente esta hermenéutica de sí?” (Foucault, 2012, p. 174).

En *Subjectivité et vérité. Cours au Collège de France. 1980-1981*, en el marco del problema de las relaciones entre subjetividad y verdad, dentro del cual resituaba su proyecto de una historia de la sexualidad, Foucault emprende un “viaje” hasta el mundo griego clásico y helenístico y la Roma imperial. Estudia el régimen de los *aphrodisia* en el mundo antiguo y señala un punto de inflexión en nuestra cultura hacia el siglo IV. Allí y entonces aparece una nueva experiencia: la experiencia cristiana de la carne y sus deseos, y una nueva exigencia: el sujeto debe confesar, decir la verdad acerca de su deseo sexual para poder acceder a la verdad acerca de sí mismo y en definitiva, a la verdad

misma. En este contexto, nos interesa el abordaje de las técnicas de sí, en la trama de las relaciones entre subjetividad y verdad. Mientras que en el mundo griego y romano el sujeto es el “bios” y las técnicas de sí son “técnicas de vida”, “procedimientos reglados, maneras de hacer que han sido reflexionadas y que están destinadas a operar sobre un objeto determinado un cierto número de transformaciones » (Foucault, 2014b, p 253)¹³, en vistas a ciertos fines (como el dominio de sí), en cambio, a partir del cristianismo, nos encontramos con la producción de otro sujeto: una “subjetividad”, con otras técnicas de sí, en dirección hacia otros fines y en otro régimen de verdad.

En *Obrar mal, decir la verdad. Funciones de la confesión en la justicia* (curso en la Universidad Católica de Lovaina, 1981), en el marco de una “historia política de las veridicciones”, Foucault vuelve sobre la confesión y sobre su extensión en las sociedades cristianas occidentales, especialmente la confesión en la práctica penal. Asimismo, ubica sus análisis dentro de la historia de las “tecnologías del sujeto”, “las técnicas mediante las cuales el individuo se ve inducido, sea de por sí, sea con la ayuda o bajo la dirección de otro, a transformarse y modificar su relación consigo mismo” (Foucault, 2014c, p. 33).

Foucault vuelve a detenerse en las prácticas de dirección, y en este punto nos interesa su referencia a la pedagogía. La práctica de dirección en la antigüedad tomaba la forma de la relación pedagógica:

el discípulo que acepta durante un tiempo someterse a la autoridad de un maestro para convertirse a su turno en maestro, dueño de sus aptitudes, de su salud, de su cuerpo, dueño de sí mismo y eventualmente maestro de otros discípulo (Foucault, 2014c, p. 150).

Pero con el monacato se produce una ruptura decisiva: “el monacato rompe la forma antigua de la relación pedagógica al introducir, al insertar en ella la cuchilla quizá fatal de la obediencia, la *obedientia*” (Foucault, 2014c, p. 150).

Asimismo, vuelve sobre las cuestiones del examen de conciencia y la confesión en la antigüedad y en el cristianismo, para señalar que “la hermenéutica de sí es una invención del cristianismo. Lo que inventó el cristianismo (...) es el principio de veridicción de sí mediante una hermenéutica del pensamiento” (Foucault, 2014c, p. 168).

En *La hermenéutica del sujeto, Curso del Collège de France (1981-1982)*, Foucault estudia “la formación¹⁴ del tema de la hermenéutica de sí” (Foucault, 2002, p. 467). Su interés se centra en el análisis de la “*epimeleia heautou*” (cuidado de sí, inquietud de sí)¹⁵ como noción y como práctica importante, tanto en la filosofía como en distintos ámbitos de nuestra cultura, en un amplio arco temporal en el que pueden distinguirse tres momentos: el momento socrático-platónico, el momento de “la edad de

¹³ “des procédures réglées, des manières de faire qui ont été réfléchies et sont destinées à opérer sur un objet déterminé un certain nombre de transformations” (Foucault, 2014b, p. 253). (Traducción propia).

¹⁴ Como señala López Ruiz (2016), a pesar del título de este curso, en él Foucault no aborda específicamente la hermenéutica del sujeto, sino más bien su *formación*.

¹⁵ La *epimeleia heautou* designa una *actitud general* con respecto a sí mismo, a los otros y al mundo; una *manera de atención*, una “conversión de la mirada” desde los otros hacia uno mismo y una *serie de acciones* que uno ejerce sobre sí mismo, por las cuales se hace cargo de sí mismo y se transforma (cfr Foucault, 2002, p 28). Foucault ahondará estas cuestiones en *Historia de la sexualidad. 3. La inquietud de sí* -publicado en 1984-, especialmente en el Capítulo II: “El cultivo de sí”.

oro” en los siglos I y II, y un tercer momento, que queda sin tratar en el curso: el del ascetismo cristiano de los siglos IV y V.

En pasajes de capital importancia para nuestro trabajo, Foucault define a la filosofía y a la espiritualidad en estrecha relación: la filosofía es “la forma de pensamiento que intenta determinar las condiciones y los límites del acceso del sujeto a la verdad” (Foucault, 2002, p. 33), y la espiritualidad es el “conjunto de esas búsquedas, prácticas y experiencias (...) que constituyen, no para el conocimiento sino para el sujeto, para el ser mismo del sujeto, el precio a pagar por tener acceso a la verdad” (Foucault, 2002, p.33).

En nuestra cultura, la espiritualidad presenta tres características: el sujeto no puede acceder a la verdad “por un mero acto de conocimiento”, sino que previamente debe modificarse o convertirse; esta conversión puede y debe realizarse conforme a distintas modalidades (por ejemplo, *eros* o *askesis*); finalmente, el acceso a la verdad produce efectos “de contragolpe” de la verdad sobre el sujeto, que lo transforman como tal.

A través de toda la Antigüedad (con la excepción de Aristóteles), filosofía y espiritualidad permanecen estrechamente vinculadas. Su separación comienza a gestarse lentamente en la teología –con Santo Tomás y la escolástica, que retoman a Aristóteles–, hasta el “momento cartesiano”, con el cual entramos en “la edad moderna de la historia de la verdad”, la cual “comienza a partir del momento en que lo que permite tener acceso a lo verdadero es el conocimiento mismo, y sólo el conocimiento” (Foucault, 2002, p. 36). Todavía hay condiciones intrínsecas y extrínsecas para acceder a la verdad, pero éstas ya no tienen que ver con la espiritualidad. Estamos “en otra era de las relaciones entre la subjetividad y la verdad”, en la cual el sujeto es capaz de verdad de manera indefinida, pero la verdad no tiene ya “efectos de contragolpe” sobre el sujeto (no tiene ya la potencia de transfigurarlo ni de salvarlo).

En 1983, en la entrevista “Acerca de la genealogía de la ética. Un panorama del trabajo en curso (Entrevista con H. Dreyfus y P. Rabinow)”, Foucault vuelve sobre el “momento Descartes”, a partir del cual no se requiere ya de una relación ascética consigo mismo para aprehender la verdad, sino que “basta con que yo sea un sujeto cualquiera capaz de ver lo que es evidente” (Foucault, 2015, p. 368). Pero en esta ocasión, Foucault agrega algo interesante para nuestro tema:

hay que señalar que eso solo resultó posible para el propio Descartes al precio de un derrotero que fue el de las *Meditaciones*, en el curso del cual él constituyó una relación de sí consigo que lo calificaba como capaz de ser sujeto de conocimiento verdadero bajo la forma de la evidencia (con la salvedad de que excluía la posibilidad de estar loco) (Foucault, 2015, p. 368).

En *El gobierno de sí y de los otros. Curso en el Collège de France (1982- 1983)*, Foucault profundiza el estudio de la *parrhesía* y sus transformaciones, desde la *parrhesía* política a la *parrhesía* filosófica. Nos interesa ir hasta la clase del 9 de marzo de 1983, donde Foucault señala “lo que en la era moderna de la filosofía recupera el ser de la filosofía antigua” (Foucault, 2009, p. 359). Según Gros, este puente entre la filosofía antigua y la filosofía moderna permite “una determinación metahistórica de la actividad filosófica” (Foucault, M. 2002, p.393-394): la filosofía como *parrhesía*, o la filosofía

como exterioridad, crítica y ascesis. Esta última característica de la práctica filosófica, articulada con las otras dos, es la que en este trabajo se intenta subrayar.

En esta misma línea, en *El coraje de la verdad. Curso en el Collège de France (1983-1984)*, Foucault hace mención a otros “tres” –vinculados con las tres características anteriormente señaladas–: *aletheia*, *politeia*, *ethos*. Son tres polos, siempre irreductibles y necesariamente relacionados, que definen a la filosofía desde los griegos hasta la actualidad y que la diferencian de otros dominios de saber. La “actitud parresiástica” procura enlazarlos incesantemente, con un “coraje de la verdad” avalado y atestiguado por el propio estilo de vida, sin profetizar reconciliaciones entre ellos, sin enunciar un discurso de unidad fundacional, y sin definirlos como heterogéneos y separados en la enseñanza –cfr. (Foucault, 2010, pp. 83-86)–. Cabe por último destacar que en este curso la “*epimeleia*” asume nuevas dimensiones; como lo señala Gros, el cuidado de sí es aquí “un cuidado del decir veraz, que exige coraje, y sobre todo un cuidado del mundo y de los otros, que demanda la adopción de una ‘verdadera vida’ como crítica permanente del mundo” (Foucault, M, 2010, p. 357).

4. Ejercicio epistemológico y técnicas de sí. Bachelard y Foucault

Vayamos a la cuestión central de este trabajo: ¿qué podría aportarnos un cotejo entre las elaboraciones de Bachelard y de Foucault antes consideradas para pensar las técnicas de sí en el ejercicio epistemológico –y en definitiva, como esbozaremos en la conclusión, para “hablar de nuevo” sobre las relaciones “razón-verdad-vida”?

Ante todo, reitero la principal razón que fundamenta este cotejo: más allá de las singularidades del filosofar de Bachelard y de Foucault, ambos cultivan un mismo “estilo” en epistemología (Braunstein, 2002). Así, tanto para Bachelard como para Foucault¹⁶, la epistemología es una reflexión *a posteriori* sobre las ciencias, siempre vinculada con una historia de las ciencias, siendo ésta una historia crítica (atenta a discontinuidades y juzgada desde un presente) que, en última instancia, conduce a una crítica de la racionalidad. Como el propio Foucault (1999 y 2015) lo remarca, la historia de las ciencias en Francia –incluyendo a Bachelard–ha retomado la cuestión planteada en época de Kant: “*Was ist Aufklärung?*” y, en relación con determinados dominios regionales, ha elaborado respuestas a la pregunta por las formas de la racionalidad, en “su historia y su geografía”, en sus lugares y momentos, en su pasado, presente y actualidad.

Al tener en cuenta este común estilo epistemológico, así como las diferentes problemáticas filosóficas en donde se inscriben los textos seleccionados, el cotejo propuesto procura evitar equívocos. Además de viable y legítimo, creo fecundo este cotejo; en tal sentido, entre otras posibilidades, pone a nuestra disposición la compleja trama conceptual foucaultiana (historia de las técnicas de sí en nuestra cultura, historia de las relaciones entre filosofía y espiritualidad y finalmente, caracterización “metahistórica” de la actividad filosófica), para 1) situar allí las propuestas bachelardianas antes consideradas e interrogarnos si éstas constituirían “técnicas de sí” o “ejercicios de espiritualidad”, y 2) analizar si las mencionadas propuestas

¹⁶ Cfr. nota al pie 2.

bachelardianas podrían dar lugar a una crítica y a una transformación de las relaciones pedagógicas formadoras de subjetividad en nuestra cultura, abriendo así caminos para abandonar “hermenéuticas de sí” y para promover una “política de nosotros mismos”. Y finalmente, como anticipara, todo ello nos permitiría repensar las técnicas de sí en el ejercicio epistemológico y “hablar de nuevo” sobre las relaciones “razón-verdad-vida”.

En cuanto a 1) cabría destacar con Foucault que las técnicas de sí tienen su historia, sus comienzos y sus transformaciones en nuestras sociedades occidentales. Por lo tanto, las técnicas de sí deberían ser situadas en una historia política de las veridicciones, en una historia de los regímenes de verdad articulados con regímenes jurídico-políticos, en una historia de las relaciones entre verdad, gobierno y subjetividad. No podrían entonces abordarse el psicoanálisis del conocimiento objetivo ni la vigilancia epistemológica como técnicas de sí, sin tener en cuenta el “momento Descartes” y el régimen de verdad propio de la ciencia. Recordemos que Foucault (2002) ubica la procedencia y la emergencia del “momento Descartes”, que rompe el estrecho vínculo entre filosofía y espiritualidad de larga data en nuestra cultura. Pero también Foucault (2015) señala otra cuestión: el trabajo sobre sí y el precio que tuvo que pagar el propio Descartes a través de sus *Meditaciones*, para llegar a ser “un sujeto cualquiera capaz de ver lo que es evidente”, “un sujeto de conocimiento verdadero bajo la forma de la evidencia”, un sujeto de “la” ciencia.

Me pregunto entonces si, al interior del régimen de la ciencia, el psicoanálisis del conocimiento objetivo y la vigilancia epistemológica podrían tener lugar como técnicas de sí o ejercicios de espiritualidad. Creo que sí pueden ser entendidos como “técnicas o tecnologías de sí”, porque “permiten a los individuos efectuar, por sus propios medios, un cierto número de operaciones (...) sobre sus pensamientos” y sus afectos “y ello de tal modo que se transforman a sí mismos, se modifican, y alcanzan un cierto estado...” (Foucault, 2015, p. 147). Son “tecnologías del sujeto”, porque son “técnicas mediante las cuales el individuo se ve inducido, sea de por sí [*en el caso de la vigilancia epistemológica*], sea con la ayuda o bajo la dirección de otro [*en el caso del psicoanálisis del conocimiento objetivo*], a transformarse y modificar su relación consigo mismo” (Foucault, 2014c, p. 33). Pueden también ser concebidos como ejercicios de sí, ascesis, experiencia (Foucault, 2014, p. 138), o como ejercicios de “espiritualidad”, que es precisamente ese conjunto de “búsquedas, prácticas y experiencias (...) que constituyen (...) para el ser mismo del sujeto, el precio a pagar por tener acceso a la verdad” (Foucault, 2002, p.33).

Ahora veamos más detenidamente finalidades y dimensiones de estas técnicas de sí. Cito aquí *in extenso* a Lorenzini (2010), con cuyos análisis acuerdo en parte, pero también me dan pie para señalar algunos matices. Coincido con dicho autor cuando éste expresa que para Bachelard, el sujeto no está dado, sino que se construye “apoyado en el psicoanálisis del conocimiento objetivo, que remueve los ‘obstáculos epistemológicos’ para abrir espacio al sujeto de conocimiento, el sujeto de la verdad-

demostración¹⁷” (Lorenzini, 2010, p. 30). Y al concluir sus análisis de la epistemología bachelardiana, destaca dos cuestiones:

por una parte, Bachelard presenta realmente la objetividad científica como el objetivo de una empresa esencialmente ‘espiritual’, como una dimensión a la que el sujeto puede acceder sólo siguiendo una serie de transformaciones que debe realizar sobre sí mismo, sobre su propio pensamiento y su entero ser. Por otro lado, Bachelard no llega nunca a liberarse de la ilusión fundamental que lo lleva a creer que, a pesar de todo, el camino espiritual de construcción del sujeto de conocimiento abrirá finalmente a tal sujeto, y *sólo a él*, el acceso a la ‘verdad objetiva’. Por tanto, si la epistemología bachelardiana hace perfectamente evidente el hecho de que la ciencia sea un ‘régimen de verdad’, el horizonte en el que ésta se mueve es aún del todo análogo al cartesiano: así como Descartes ha escrito las *Meditaciones* con el objetivo de *construir* el sujeto (presunto) universal de la verdad-demostración, también Bachelard utiliza, en definitiva, la tecnología de la verdad-acontecimiento sólo con el fin de fundar el sujeto de conocimiento capaz de acceder a la verdad objetiva (única e indiscutible), tal como la define la ciencia contemporánea (Lorenzini, 2010, p. 30-31).

Considero que esto puede decirse fundamentalmente del psicoanálisis del conocimiento objetivo, en tanto tecnología que apunta a una de-subjetivación para llegar a *ser sujeto de conocimiento científico* (Bachelard, 1991); *sujeto del racionalismo aplicado y/o del materialismo técnico, sujeto del racionalismo enseñante*, que se forma y reforma en una escuela y una región de la ciudad científica o técnica (Bachelard, 1978); *conciencia racional* –conciencia que juzga los conocimientos pasados, conciencia de reorganización de ideas y conciencia de transformación del sujeto de conocimiento– y/o *conciencia instrumental* –conciencia de los nuevos aparatos, conciencia de haber devenido “un aparato detrás de un aparato” (Bachelard, 1975, p. 12), conciencia de haber inscripto “la técnica en la naturaleza” (Bachelard, 1975, p. 14)–. El sujeto empírico debe dar paso al *sujeto racional*, “la individualidad debe ser puesta entre comillas” (Bachelard, 1975, p. 10) y eliminada, para llegar a ser un “sujeto cualquiera”. Todo ello, teniendo en cuenta que Bachelard se refiere a escuelas, regiones y ciudades de las ciencias matemáticas y naturales, fundamentalmente la física (Bachelard, 1991, 1978 y 1975) y la química (Bachelard, 2007) que le son contemporáneas. El psicoanálisis del conocimiento objetivo, como técnica de sí, aspira a una transformación subjetiva para acceder a *la verdad de dichas ciencias*, con sus específicas gramáticas y juegos de verdad.

Ahora bien, quisiera aportar algunos matices a lo sostenido por Lorenzini (2010). Recordemos que Bachelard también propone otra técnica, otra tecnología de sí: la vigilancia epistemológica. Mientras que “los tres primeros exponentes de la vigilancia epistemológica son actitudes del espíritu científico fáciles de comprobar” (Bachelard, 1978, p. 80), a través de ellos podrían “prepararse los elementos” de otro exponente de la vigilancia, que conduciría a otra zona: la “zona de los peligros” –cfr, Bachelard (1978, p. 80)– de la (vigilancia)⁴. *Y es precisamente en esta (vigilancia)⁴ en donde creo que*

¹⁷ Lorenzini (2010) retoma la distinción entre "verdad acontecimiento" y "verdad demostración", dos tecnologías, dos series en la historia de la verdad, que Foucault plantea en *El poder Psiquiátrico. Curso en el Collège de France* (1973-1974).

puede encontrarse algo diferente. Ésta es una actitud “rara y fugitiva” –¿vinculada, quizás, con la verdad-acontecimiento?–; no es propia del espíritu científico, sino más bien de momentos poéticos o filosóficos especiales. Considero que Bachelard recapitula aquí sus reflexiones acerca del tiempo como instante, sus desarrollos acerca de la imaginación y de lo imaginario –ese otro aspecto de la filosofía doble y complementaria de Bachelard y de su “epistemología concordatoria” (Canguilhem, 1973)– y que asimismo, anticipa cuestiones que terminará de elaborar en *La poética de la ensoñación* (texto de 1960), referidas a las ensoñaciones hacia la Infancia. En ese sentido, retomo aquí sintéticamente lo que ya he mostrado en detalle: la (vigilancia)⁴ puede ser entendida “como instante poético y metafísico, como la posibilidad de volver al acto de razón y a las fuentes de los símbolos y en definitiva, a lo imaginario, para desde allí ‘nacer’, alcanzar una sobreinfancia y encontrar una primitividad poética que permitan la creación, en arte y/o en ciencia” (Becerra Batán, 2016a, p. 148).

Afirmaría además que en la (vigilancia)⁴, el sujeto no arriba a la verdad científica, sino que se reencuentra con sus “verdades de la sangre”, con “sus convicciones encarnadas” (Bachelard, 2007, p. 21), aquéllas que sin dudas son obstáculo epistemológico para el conocimiento científico, pero que por otra parte constituyen el tesoro poético de cada sujeto.

Podría decirse entonces que el psicoanálisis del conocimiento objetivo y la vigilancia epistemológica, si bien son parte de un mismo proceso, *remiten a diferentes dimensiones*¹⁸: el psicoanálisis del conocimiento objetivo, practicado junto a otros en la escuela, permite al sujeto transformarse, pagando el precio de una de-subjetivación, para llegar a ser sujeto de conocimiento y acceder a la verdad científica. La vigilancia epistemológica, practicada como auto-análisis, en sus tres primeros exponentes, permite que “el sujeto encuentre en sí mismo los medios necesarios para su división y por consiguiente para la posible toma de conciencia de lo que traba los valores de conocimiento objetivo, así como los de su reorganización” (Dagognet, 2006, p.14). Pero, a través de estos tres primeros niveles exponenciales y más allá de ellos, la vigilancia intelectual de sí mismo culmina en la (vigilancia)⁴, “... aquella que, justamente, ancla las potencias de la razón en el elemento estético que, al final, es lo que conecta la razón a la vida, mediada por los efectos objetivadores de la verdad” –cfr. (Ayres, 2017, nota al pie 18)–. Subrayo entonces que esta (vigilancia)⁴ permite al sujeto transformarse para retornar a las fuentes de lo imaginario y reencontrarse allí con *sus* verdades, que –podría decirse– tienen sobre él “un efecto de contragolpe”: el de un renacer para crear. Sostengo

¹⁸ Gracias a J.R.C.M. Ayres, corrijo mi primera lectura: el psicoanálisis del conocimiento objetivo y la vigilancia epistemológica, especialmente la (vigilancia)⁴ no presentarían “finalidades diferentes”, sino que se trataría más bien de “diferentes dimensiones de un mismo proceso”: “Entendo que a psicanálise do conhecimento objetivo seja o horizonte normativo de um processo que se realizaria por meio da vigilância nos seus quatro níveis exponenciais. E são exponenciais justamente porque não se justapõem uns aos outros mas potencializam uns aos outros, multiplicando-os à proporção em que se relacionam. E, nesse sentido, a vigilância à quarta potência é aquela, justamente, que ancora as potências da razão no elemento estético que, afinal, é o que conecta a razão à vida, mediada pelos efeitos objetivadores da verdade. Vejo nessa (vigilância)⁴ não uma diferença de finalidade, mas uma dimensão não-racional (estética) da razão, um deslocamento de sua fundamentação (à moda das três críticas kantianas)”. (Ayres, comunicación personal, 14 de diciembre de 2017).

además que la (vigilancia)⁴ puede y, en algún sentido, demanda ser complementada con otra terapia, con otra técnica de sí, planteada para la imaginación, aquella que más tarde Bachelard denominará el “poeticoanálisis”– Bachelard (1982)¹⁹–. Ello ocurre “Cuando nos dejamos conducir por los poetas...” (Bachelard, 1978, p. 80).

En cuanto a 2), comencemos por plantear que en el psicoanálisis del conocimiento objetivo y en la vigilancia epistemológica, el sujeto vuelve reflexivamente sobre su *formación*, sobre las relaciones que ha entablado y entabla con otros (maestros y pares) en este camino. Para Bachelard, la relación del maestro al alumno es “fácilmente patógena” (Bachelard, 1991, p. 22), ambos han de “participar en un psicoanálisis especial”. Y ello se debe a que en esta relación se ponen en juego pulsiones, transferencias y resistencias; precisamente, el “elemento decisivo” en la enseñanza “real” es “la actitud psicológica”, que en los maestros es habitualmente “impulso y autoridad” y en los alumnos, “resistencia e incompreensión” –cfr. (Bachelard, 1991, p.289)-. Bachelard lanza sus dardos críticos sobre todo hacia los maestros: éstos a menudo se encuentran habitados por los intereses del “alma profesoral”, “orgullosa de su dogmatismo, apoyada toda la vida en los éxitos escolares de su juventud, repitiendo cada año su saber...” (Bachelard, 1991, p.12); nunca cambian de métodos de enseñanza, no tienen “sentido del fracaso” precisamente porque se creen maestros –“Quien enseña manda” (Bachelard, 1991, p. 21)–, no comprenden los obstáculos epistemológicos operantes en la práctica pedagógica –ni en sus alumnos ni en sí mismos–, imparten conocimientos “marcados con el signo nefasto de la autoridad” (Bachelard, 1991, p. 287). Sin dudas, en el camino de una formación científica, Bachelard espera más del grupo de pares que de los maestros.

Un psicoanálisis del conocimiento objetivo apuntaría a una profunda revisión de esta relación, orientada por la utopía de una Escuela permanente. Por su parte, la vigilancia epistemológica permitiría tornar conscientes las marcas que han dejado en el propio superyó aquellos educadores que han ejercido una vigilancia autoritaria y así desestimarla y liberarse de ella, para recuperar en cambio el legado magistral de las súper-personas, que personifican una vigilancia intelectual “esencialmente tónica” y que interpelan a una evolución de cultura.

Podría decirse que, mediante estas técnicas de sí, Bachelard aspira a una reflexión y a una transformación de las relaciones pedagógicas en términos semejantes a aquéllas propias de las prácticas de dirección en la vida filosófica antigua, tan lejanas a las prácticas de la dirección cristiana, en las que hay “circularidad entre dirección y obediencia” (Foucault, 2014), en las que ha calado hondo “la cuchilla (...) de la obediencia” (Foucault, 2014c, p. 150).

En cambio, con Bachelard, estamos *muy lejos* del “Decirlo todo de sí mismo, no ocultar nada, no querer nada por sí mismo, obedecer en todo...” (Foucault, 2014, p. 309), central en las prácticas formadoras de la subjetividad cristiana y de la subjetividad occidental.

¹⁹ "tendremos que despertar en nosotros, mediante la lectura de los poetas, gracias a veces a una única imagen poética, un estado de nueva infancia, de una infancia que va más lejos que los recuerdos de nuestra infancia, como si el poeta nos hiciera continuar, terminar una infancia que no se realizó totalmente, que sin embargo era nuestra y que, sin duda, en muchos casos, hemos soñado a menudo" (Bachelard, 1982, p. 160).

Ante el “*decirlo todo de sí y no ocultar nada*”, recordemos que para Bachelard, el primer dualismo a instituir con lucidez y maestría es el de “lo secreto y lo manifiesto”. Hay un derecho inalienable al *secreto*, como condición de la libertad de pensar:

Es sólo cuando ese dualismo se instituye en pleno dominio que el espíritu posee libertad de pensar. Sólo puede pensarse libremente si se tiene la facultad de ocultar totalmente el pensamiento. Y llegará la hora en que, contra el método de los tests inquisidores, el pensamiento libre encontrará el genio de la hipocresía (Bachelard, 1978, p 67).

Tampoco estamos ante alguna de las formas derivadas de la confesión cristiana; técnica de sí decisiva en la historia de la verdad y de la subjetividad occidental, retomada con modificaciones en el régimen de verdad de la ciencia y extendida a prácticas jurídicas, médicas, psiquiátricas, psicológicas, pedagógicas, etc. Y si bien el psicoanálisis del conocimiento objetivo y la vigilancia epistemológica presentan una faz de confesión, sin embargo ésta no promueve obediencia a un superior. Por su parte, el psicoanálisis del conocimiento objetivo invita a que “Confesemos nuestras tonterías para que nuestro hermano reconozca las propias, y reclamemos de él la confesión y el servicio recíprocos” (Bachelard, 1991, p. 285); aquí no se trata entonces de una confesión ante un superior/director y de una obediencia al mismo, sino más bien de una ayuda mutua entre pares en la escuela, para reconocer mejor los obstáculos epistemológicos. Y en la vigilancia epistemológica, una vez incorporada esa escuela en el superyó del sujeto, puede decirse que “el espíritu es escuela, el alma es confesional” (Bachelard, 1978, p. 68); ahora bien, esta confesión es ante sí mismo, es conciencia de la propia división y voluntad de dividirse, es diálogo entre el yo del conocimiento y el superyó de los valores del conocimiento, para posibilitar reformas subjetivas, rectificaciones y progresos del conocimiento, recreaciones en libertad.

En vez del “*obedecer en todo*”, Bachelard en cambio propone la crítica a los maestros. En efecto, en ciencia “sólo puede continuarse el pasado negándolo, solo puede venerarse al maestro contradiciéndolo” (Bachelard, 1991, p 297). Con el mismo acento, en Bachelard (1978), sostiene que, en el campo del irracionismo, la crítica debe circular en los dos sentidos: del maestro al alumno y del alumno al maestro. Además, la (vigilancia)³ es crítica de los métodos, crítica de toda la cultura transmitida por la enseñanza y en definitiva, crítica de toda regla de la razón.

“Crecer y hacer crecer” –cfr. (Bachelard, 1978, p. 74)– debe ser la divisa de los maestros. Esto promueve la autonomía e invita a emprender con coraje “actos prometeicos” de desobediencia. En *Fragmentos de una poética del fuego*, Bachelard retoma el mito de Prometeo. Como figura de la formación, Prometeo pone de manifiesto que toda formación es superación de uno mismo, es autonomía conquistada a través de desobediencias constructivas para poder saber y crear más allá de lo establecido: “Desobedecer para crear es la divisa del creador. La historia de los hombres en sus progresos es una serie de actos prometeicos (...) Tiene sentido –creemos– estudiar el dinamismo de desobediencia que anima todo saber” (Bachelard, 1992, p. 139).

Respecto de *no querer nada por sí mismo*, de producir una verdad acerca de sí y renunciar a sí mismo –cfr. (Foucault, 2014, p 353 y ss)–, como ya analizamos, hay sin dudas diversas renunciaciones del sujeto, tanto para acceder a la verdad científica, como para

retornar a las fuentes de sus verdades singulares. Ahora bien, quizás pueda plantearse que estas renunciadas son ascetismos o trabajos sobre sí mismo, pero que *no* implican el sacrificio de sí propio de la subjetividad inaugurada por el cristianismo en nuestra cultura.

Puede entonces afirmarse que psicoanálisis del conocimiento objetivo y vigilancia epistemológica *no son hermenéutica de sí* en alguna de sus formas. La pregunta planteada hacia el final del curso *El gobierno de los vivos*: “¿Necesitamos realmente esta hermenéutica de sí?” (Foucault, 2012, p. 174), abre el espacio para una crítica radical y para la invención de una posible “política de nosotros mismos” (Foucault, 2012, p.175). La respuesta, de amplio alcance –ontológico, epistemológico, estético, ético y político–, es rotunda: no necesitamos una hermenéutica de sí, sino cambiar las tecnologías del yo que nos han formado. Para promover este cambio, podrían rescatarse aportes de Bachelard; en este sentido, si se trazara un camino desde el psicoanálisis del conocimiento objetivo²⁰ hasta la (vigilancia)⁴, y su posible complementariedad con el poéticoanálisis, estas técnicas de sí conducirían en definitiva a las fuentes de la imaginación²¹, tan necesaria hoy para la re-inventación de sí, de nosotros mismos, de nuestra actualidad.

5. A modo de conclusión

A lo largo del trabajo, he tenido presente la común pertenencia de Bachelard y Foucault a la Epistemología Histórica. En ambos, ésta se ha puesto de manifiesto como un peculiar estilo epistemológico, que implica un compromiso²² con un ejercicio filosófico crítico sobre las ciencias, su historia, su actualidad y sus incidencias en la vida humana en el mundo. Ahora bien, a través del recorrido propuesto, espero haber mostrado además que este estilo epistemológico nos compromete con *un trabajo sobre sí, mediante ciertas técnicas de sí*. Cuento ahora con más elementos para atreverme a pensar que este último compromiso es *un rasgo distintivo de la Epistemología Histórica*, que puede agregarse a los ya señalados por Braunstein (2002, 2008 2012).

El cotejo realizado entre Bachelard y Foucault me permitió abordar al psicoanálisis del conocimiento objetivo y a la vigilancia epistemológica como “técnicas de sí” o “ejercicios de espiritualidad” al interior del régimen de la ciencia, como así

²⁰ A pesar de esta denominación que le diera Bachelard y de las críticas que pueden hacersele, sin embargo creo que resulta valioso rescatar y recrear lo esencial de esta técnica de sí junto a otros, en la construcción de una Escuela permanente.

²¹ En torno a esta cuestión, cfr. (Revel, 2004, pp, 4-5), quien destaca citas y comentarios que en 1954, en su “Introducción” al libro de Binswanger *Le Rêve et l'Existence*, el joven Foucault hiciera del Bachelard filósofo de la imaginación. Además, en tales referencias tempranas a Bachelard, Revel encuentra “formidables anticipaciones” del trabajo que Foucault realizaría posteriormente.

²² Tomo este término de Bachelard (1978, 1975 y 1985). Al respecto, en la “Obertura” de Bachelard (1985), Canguilhem expresa que el compromiso racionalista de Bachelard es “un compromiso de la racionalidad de la razón contra su propia tradición”, es un compromiso de la razón polémica “contra sí misma”, es “revolución permanente” y en definitiva, como lo testimonia Cavallès (a quien Bachelard evoca), es un compromiso en el que no se pueden separar la razón y la existencia -cfr. (Bachelard,1985, pp. 7-8)-.

también hacer hincapié en las diferentes dimensiones a las que remiten estas técnicas de sí, destacando lo que puede alcanzarse especialmente en la (vigilancia)⁴. También procuré mostrar que, mediante estas técnicas de sí bachelardianas, se promovería una crítica y una transformación de aquellas “tecnologías del yo” que nos han formado.

En definitiva, retomando lo aún vigente de estos legados de Bachelard y de Foucault, en términos de Ayres, podría decirse que la Epistemología Histórica propicia un “hablar *de nuevo*” (una vez más y de manera renovada) de la trama razón-verdad-vida²³. Y en términos de Foucault, también podría afirmarse que la Epistemología Histórica enlaza exterioridad, crítica y ascesis o *politeia*, *aletheia* y *ethos*, invitando hoy a un “ensayo” sobre sí para “pensar y hacer de otro modo” y para sostener un “decir veraz” en las prácticas de investigación, en la enseñanza y en las diversas formas de presencia de la filosofía en la ciudad, especialmente en contra de todo proceso de normalización, medicalización, patologización o destrucción de la vida humana en nuestras sociedades²⁴.

En una entrevista con Duccio Trombadori en 1978, Foucault expresaba:

No fui personalmente alumno de Bachelard, pero leí sus libros; en sus reflexiones sobre la discontinuidad en la historia de las ciencias y la idea de un trabajo de la razón sobre sí misma en el momento de constitución de sus objetos de análisis, había toda una serie de elementos que aproveché e hice míos (Foucault, 2013, p. 51).

De modo semejante, puede afirmarse que aquí hay *una serie de elementos a aprovechar y a hacer nuestros*, ante los desafíos de nuestra actualidad.

6. Agradecimientos

A la UNSL, por los subsidios recibidos. A José Ricardo de Carvalho Mesquita Ayres, Tiago Santos Almeida, Jean-François Braunstein, Osvaldo López Ruiz, Sohar Ruiz y revisores, por sus valiosos aportes a este trabajo.

7. Bibliografía

- Bachelard G. (2004) [1970]. *Estudios*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Bachelard, G. (1991) [1938]. *La formación del espíritu científico. Contribución a un psicoanálisis del conocimiento objetivo*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI Editores.
- Bachelard, G. (1978) [1949]. *El racionalismo aplicado*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Bachelard, G (1975) [1951]. *La actividad racionalista de la física contemporánea*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones Siglo Veinte.

²³ Cfr. ut supra, nota al pie 3.

²⁴ Destaco la importancia de estas cuestiones para *un ejercicio epistemológico en ciencias humanas*, que 1) recreara las técnicas de sí propuestas por Bachelard, como asimismo 2) evaluara lecturas y usos que se han hecho de Foucault en ciencias humanas –cfr. Becerra Batán y López Ruiz (2016)– y, en definitiva, replanteara íntegramente la cuestión de Foucault y las ciencias humanas –cfr. Braunstein (2016a y 2016b).

- Bachelard, G. (2007) [1953]. *Le matérialisme rationnel*. Paris, France: Quadrige/PUF.
- Bachelard, G. (1982) [1960]. *La poética de la ensoñación*. México DF, México: FCE.
- Bachelard, G. (1992) [1988]. *Fragmentos de una poética del fuego*. Buenos Aires, Argentina: Paidós Studio.
- Bachelard, G. (1985) [1972]. *El compromiso racionalista*. México DF, México: Siglo XXI Editores.
- Becerra Batán, M. (2008). Tres ‘usos’ del psicoanálisis en la epistemología de Bachelard. En Faas, H. y Severgnini, H. (Eds.), *Epistemología e Historia de la Ciencia. Selección de trabajos de las XVIII Jornadas. Volumen 14* (2008). CIFYH, UNC (pp. 41-47).
- Becerra Batán, M. (2010). *Epistemología y subjetividad en Gaston Bachelard*. (Tesis de Doctorado en Filosofía, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba, Argentina). Material no publicado.
- Becerra Batán, M. (2016a). Epistemología y subjetividad a partir de Gaston Bachelard. En Martínez, A. S. (Ed.). *Imaginación, subjetividad, saber. La filosofía de Gaston Bachelard*. Bogotá D.C., Colombia: Autoedición (pp. 133-160).
- Becerra Batán, M. (2016b). La cuestión de la Epistemología Histórica como estilo epistemológico. *Epistemología e Historia de la Ciencia, Vol. 1, N° 1*, ISSN 2525-1198 (pp. 35-52).
- Becerra Batán, M. y López Ruiz, O. (2016). *Lecturas y usos de Foucault en ciencias sociales y humanas. Una problematización epistemológica*. Ponencia presentada en XXVII Jornadas de Epistemología e Historia de la Ciencia. CIFYH, UNC, La Falda (Córdoba, Argentina).
- Braunstein, J-F. (2002). Bachelard, Canguilhem, Foucault. Le ‘style français’ en épistémologie. En P. Wagner (dir.). *Les philosophes et la science*. Paris, France: Gallimard.
- Braunstein, J-F. (2008). *L’histoire des sciences. Méthodes, styles et controverses*. Paris, France: Librairie Philosophique Vrin.
- Braunstein, J-F. (2012). Historical Epistemology. Old and New. En Max-Planck-Institut für Wissenschaftsgeschichte (Ed.). *Conference Epistemology and History. From Bachelard and Canguilhem to Today’s History of Science*. Berlin, MPIWG (pp. 33-40).
- Braunstein, J-F. (2016a). Foucault et les sciences humaines. *Archives de Philosophie 2016/1 (Tome 79)*. Centre Sevrès, Paris (pp. 7-11).
- Braunstein, J-F. (2016b). Foucault, Canguilhem et l’histoire des sciences humaines, *Archives de Philosophie 2016/1 (Tome 79)*. Centre Sevrès, Paris (pp. 13-26).
- Canguilhem, G. (1973). “Sobre una epistemología concordatoria”. En: Lacroix, J. et al. *Introducción a Bachelard*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones Caldén (pp. 21-32).
- Dagognet, F. (2006). Sobre una segunda ruptura. En Wunenburger, J-J. (Coord.) (2006) [2003]. *Bachelard y la epistemología francesa*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones Nueva Visión (pp. 11-22).

Foucault, M. (2013). El libro como experiencia. Conversación con Michel Foucault. (Entrevista de Duccio Trombadori, París, 1978). En Foucault, M (2013). *La inquietud por la verdad. Escritos sobre la sexualidad y el sujeto*, Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI Editores (pp. 33-99).

Foucault, M. (2014) [2012]. Del gobierno de los vivos. Curso en el Collège de France (1979-1980). Buenos Aires: FCE de Argentina.

Foucault, M. (2015). Sobre el comienzo de la hermenéutica de sí (Dos Conferencias en Dartmouth), 1980. En Foucault, M. *La ética del pensamiento: para una crítica de lo que somos*. Edición y traducción de Jorge Alvarez Yagüez. Madrid, España: Biblioteca Nueva (pp 141-176).

Foucault, M. (2014b). Subjectivité et vérité. Cours au Collège de France. 1980-1981. París, France: Seuil/Gallimard.

Foucault, M. (2014c) [2012]. Obrar mal, decir la verdad: la función de la confesión en la justicia. Curso de Lovaina, 1981. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI Editores.

Foucault, M. (2002) [2001]. La Hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France (1981-1982). Buenos Aires: FCE de Argentina.

Foucault, M. (2009) [2008]. El gobierno de sí y de los otros. Curso en el Collège de France (1982-1983). Buenos Aires: FCE de Argentina.

Foucault, M. (2010) [2009]. El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II. Curso en el Collège de France (1983-1984). Buenos Aires: FCE de Argentina.

Foucault, M. (1999) [1983]. “Estructuralismo y posestructuralismo”. En: Foucault, M. *Estética, Ética y Hermenéutica*. Barcelona, España: Paidós (pp 307-334).

Foucault, M. (1986) [1984]. *Historia de la sexualidad. 2. El uso de los placeres*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI Editores.

Foucault, M. (1990) [1984]. *Historia de la sexualidad. 3. La inquietud de sí*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI Editores.

Foucault, M. (2015) [1984]. La vida: la experiencia y la ciencia, 1984. En Foucault, M. *La ética del pensamiento: para una crítica de lo que somos*. Edición y traducción de Jorge Alvarez Yagüez. Madrid, España: Biblioteca Nueva (pp 379-396).

Lopez Ruiz, O. (2016). Verdad, Gobierno y Subjetividad en los cursos de Michel Foucault de los años ochenta. Claves de lectura para nuevas interpretaciones del corpus foucaultiano. *Programa de Cursos Avanzados, INCIHUSA, CCT Conicet Mendoza*, Curso de Posgrado mayo/junio de 2016.

Lorenzini, D. (2010). Para acabar con la verdad-demostración. Bachelard, Canguilhem, Foucault y la historia de los ‘regímenes de verdad’. *Revista Laguna*, 26, 9-34.

Thiboutot, C. (2004). Psychanalyse et poético-analyse. *Cahiers Gaston Bachelard*, N° 6. France : Centre Gaston Bachelard de Recherches sur l’Imaginaire et la Rationalité, Université de Bourgogne, 36-52.

Revel, J. (2004). Michel Foucault: discontinuité de la pensée ou pensée du discontinu? *Le Portique 13-14*. Acceso <http://leportique.revues.org/635>.

Ruiz, S. (2006). La experiencia psicoanalítica y el psicoanálisis de Gaston Bachelard. [Trabajo final del Curso de Posgrado de Perfeccionamiento “Epistemología” Universidad Nacional de San Luis, Argentina]. Material no publicado.