

La intelectualidad y el poder: para un diálogo posible sobre el sentido común entre Gramsci y Foucault

Intellectuality and power: For a possible dialogue on common sense between Gramsci and Foucault

TOMÁS BAQUERO CANO
Universidad de Buenos Aires

Recibido:21/05/21 Aceptado: 05/10/21

RESUMEN

El presente trabajo busca puntuar algunas características y usos políticos de la noción de *sentido común* desde el pensamiento de Michel Foucault. A partir de una breve comparación con la perspectiva gramsciana del sentido común, se intenta especialmente atender a dos cuestiones: por un lado, qué estatuto epistémico se le da al conocimiento general presente en la vida cotidiana y, por otro, qué vínculo respecto a él se sostiene, o bien bajo la figura del «intelectual orgánico», o bien el estilo foucaulteano del «intelectual específico». Desde allí, se intenta situar alcances y limitaciones de la noción desde una perspectiva foucaulteano.

PALABRAS CLAVES

SENTIDO COMÚN, GRAMSCI, PODER, DISENSO

ABSTRACT

This paper seeks to point out some characteristics and political uses of the notion of common sense from Michel Foucault's point of view. Based on a brief comparison with the Gramscian perspective of common sense, it attempts to address two questions in particular: on the one hand, what epistemic status is given to the general knowledge present in everyday life and, on the other, what link is maintained with respect to it, either under the figure of the «organic intellectual» or the Foucaultean style of the «specific intellectual». From there, an attempt is made to situate the scope and limitations of the notion from a Foucaultean perspective.

KEY-WORDS

COMMON SENSE, GRAMSCI, POWER, DISSENT

«Para el PC, el verdadero intelectual es el que viola la realidad, explicando cómo debería ser y diciendo que será como debe ser el día en que todos hagan como el partido comunista. Posición que es exactamente la contraria a la mía, y es esto lo que no me perdonan» Michel Foucault (1993), «Lo que digo y lo que dicen que digo» (p. 153)

I. INTRODUCCIÓN

FOUCAULT NO ES UN AUTOR que suela ser visitado para pensar el *sentido común*. Aun si a primera vista podrían pensarse diálogos con autores que sí son frecuentados para ello, como Bourdieu o Gramsci, no se suele recurrir a él para pensar la relación entre la producción de subjetividad y el sentido común, o entre este último y el poder, la dominación, ni siquiera la normalidad. Es cierto que Foucault no posee escritos dedicados integralmente a esta problemática, como sí los otros autores mencionados, pero aun así puede preguntarse por qué quienes se interesan en la cuestión del sentido común y su crítica no acuden en general a él. Resulta de interés aquí pensar el desencuentro entre Foucault y quienes intentan pensar el sentido común como problemática fundamental del pensamiento político tal como lo era para el marxismo aquella extraña y litúrgica situación de la *toma de consciencia*.

Para la militancia argentina marxiana de la década del 70 del siglo XX, siguiendo el trabajo de Mariana Canavese (2012), no ha tenido una aceptación inmediata el pensamiento de Foucault. Sus escritos a primera vista parecerían tener en el compromiso político, al decir de Castro, un «efecto anestésico» (2012, p. 15). En una comunicación personal con Mariana Canavese (2015), Susana Murillo¹ cuenta que en estos años *Las palabras y las cosas* era visto como un libro «de pequeñoburgués que no entendía nada» (p. 53). En la misma dirección que las famosas réplicas sartreanas, aquel filósofo que pregonaba la muerte del así llamado «hombre» y dedicaba extensos escritos a la historia de las ciencias no daba respuesta a lo que tradicionalmente se esperaba de un intelectual, al menos a principios del siglo pasado. Dentro de la militancia marxiana, correrá con un poco más de suerte la producción de la década del 70, como en aquella anécdota que cuenta Foucault en su diálogo con Deleuze (2019):

1 Susana Murillo es doctora en Ciencias Sociales, magíster en Política Científica, licenciada en Psicología y profesora de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires. Es autora, entre otros títulos, del libro *El Discurso de Foucault: Estado, locura y anormalidad en la construcción del individuo moderno* (1996).

Un maoísta me decía: «entiendo bien por qué está con nosotros Sartre, por qué hace política y en qué sentido la hace; en su caso, para ser sincero, entiendo un poco, porque siempre ha planteado el problema del encierro. Pero Deleuze, la verdad, no lo entiendo» (p. 129).

Según indica Canavese (2015), luego de diversas intermitencias para nada menores desde el punto de vista intelectual, la lectura de Foucault alcanza en Argentina masividad a principios de los ochenta, de la mano de *Vigilar y castigar*. Era, pues, un libro que ponía palabras al horror: «la aparición de un análisis centrado en el poder, como el que ofrecía ese libro, marcaría una apropiación local de las ideas de Foucault determinada por el terrorismo de Estado, amarrada a los dispositivos de represión y control social» (2015, p. 97). Aunque esta recepción, siguiendo a la autora, no se produce sin rispideces. Por ejemplo, en diciembre de 1983, en un debate con Oscar Terán (1983) a propósito de Foucault publicado en *Punto de vista*, José Sazbón (1983) escribe que si no hay una última instancia determinante en la producción «cada uno elegirá aquella área de la actividad social que (...) le parezca más pródiga en determinaciones decisivas» (p. 37).

En esta estela, puede encontrarse una publicación de particular interés. Junto con *Vigilar y castigar*, se difunde en la Argentina aquel pequeño compilado de tapa amarilla titulado *Microfísica del poder*. En su breve formato de entrevistas y selección de clases de cursos, se trata de un material vinculado de modo más directo con la realidad actual y que permitía –para una generación marxiana que ya conoce extensamente el contenido de *Archipiélago Gulag* (Aleksandr Solzhenitsyn, 1973), que ya vivió el mayo francés (1968) y Stonewall (28 de junio de 1969), o bien el Cordobazo (mayo de 1969) y nuestra última dictadura– la reflexión sobre las prácticas y los nuevos modos de la resistencia. Foucault, aquella lectura que Susana Murillo llamaba «de pequeñoburgués», se hace un lugar en las bibliotecas de quienes intentan pensar las resistencias no centralizadas, la antipsiquiatría, las disidencias sexoafectivas o incluso entre quienes piensan si es la ocasión de renovar el marxismo. Es que, al decir de Edgardo Castro (2012), «sólo a quienes esperaban que la crítica del poder fuese la premisa de un programa de reformas institucionales o la denuncia de una clase política y económicamente dominante, la analítica foucaultiana del poder puede parecerles anestesiante» (p. 20).

Es necesario, entonces, demorarse allí en la aparición de *Microfísica del poder*. Este compilado había sido construido en Italia en 1977 por la misma editorial que se ocupó de realizar las primeras ediciones de los cuadernos de Gramsci, y fue traducido luego al español en 1978, con algunas modificaciones.²

2 Cf. CASTRO, E. 2019: «*Microfísica del poder*, o una nueva figura de intelec-

Es, en comparación con las ediciones de los *Dichos y escritos* y la publicación de sus cursos, una recepción bastante temprana. Este libro, que habría circulado en aquella edición económica de La Piqueta de mano en mano de distintas militancias, que sería uno de los textos más referidos en general al utilizar el pensamiento de Foucault, contiene editada la clase que dio el 7 de marzo de 1976. Posteriormente reunida en *Il faut défendre la société*, se trata de una lección en la que Foucault, a su modo, trabaja entre otras cosas la cuestión del sentido común. Allí, se pronuncia con un vocabulario llano en relación a los «saberes sometidos», al «saber de la gente», al «saber sin sentido común», al mismo tiempo que se interroga por la conexión entre el saber erudito y la multiplicidad de las luchas. Se posiciona –para hacer referencia al título de otro de los apartados del compilado– en torno a la relación entre la intelectualidad y el poder, preguntándose, en dicha relación, qué rol les cabe a esos saberes que no son entendidos al modo de la erudición.

La pregunta que se busca sostener en este trabajo es que, si se encuentran allí diversos elementos para hacerlo, si se trata de una clase que ha circulado amplia y tempranamente que incluso posee un vocabulario en muchos sentidos más próximo a la militancia tradicional, ¿por qué es que no sería un sitio donde encontrar una lectura posible del sentido común? Esto, no al modo de una pregunta contrafáctica –¿por qué no se ha hecho?– sino, al contrario, apostando a que ese desencuentro posee sus razones. Cuando se trata del uso de los autores y es necesario, en general no se escatiman forzamientos para hacer hablar de más a pequeños fragmentos aislados. Acaso la bifurcación entre a quienes Foucault resulta anestesiante y vigorizante es, a su vez, la diferencia entre quienes tienen interés en pensar el sentido común y quienes no. ¿Resulta crucial como problemática general del pensamiento político si se ha abandonado el centralismo y la idea de vanguardia? Si se sigue a Foucault, la pregunta sería se es posible algo así como una crítica al sentido común y a sus violencias, que se sirva del problema del conocimiento y de la historia, pero que no apele a ninguna normatividad para apoyarse, a ninguna forma de corrección política. ¿O es acaso indisociable esto de la cuestión del «sentido común» y, desde el momento en que se comienza a pensarlo foucaulteanamente, hay que abandonar ese nombre?

Es necesario en este punto realizar una acotación respecto a la noción de sentido común en Foucault. No se trata de un concepto que haya sido sistemáticamente trabajado, ni que posea caracterizaciones extensas. Las referencias que aquí se desean abordar corresponden al año 1976, de modo que, para el trabajo de exégesis, resulta pertinente remitirse a las coordenadas funda-

tual, entre la erudición y las luchas», en Foucault, M. *Microfísica del poder*. Buenos Aires: Siglo XXI.

mentales de su pensamiento en este período que, según la fecha, se trata de un momento centrado especialmente en la cuestión del poder (Castro, 2015). Sin embargo, como Foucault (2009) había señalado un año antes en *Vigilar y castigar*, es indispensable en este tipo de análisis sean remitidos siempre a la correlación poder-saber, en donde estos dos términos resultan indisociables. En sentido propio, el sentido común es un problema de conocimiento referido al *saber*, sin embargo, éste se encuentra entendido ahora ya inmediatamente en relación con los efectos de poder que produce: en el primer caso se trataba de «los juegos de verdad unos en relación con otros (...), seguido por el de los juegos de verdad en relación con las relaciones de poder» (Foucault, 2016, p. 12). Si bien sería posible incluir también períodos posteriores de su obra para enriquecer el análisis, resulta pertinente aquí limitar el corpus a considerar con el fin de centrarnos en el trabajo sobre los documentos fundamentales. Éste sería, entonces, el marco metodológico a partir del cual se propone un análisis de dicha noción que, en este sentido, se trata de una categoría auxiliar, cuya interpretación depende de éstas coordenadas generales del momento de la labor del autor.

Para intentar explorar los interrogantes que han sido presentados, se tomará el paradigmático ejemplo de Gramsci, en tanto se trata de una de las referencias insoslayables a la hora de pensar el sentido común. Sin embargo, no se desea aquí buscar coincidencias ni filiaciones entre su pensamiento y el de Foucault. En todo caso, el interés es intentar situar qué es lo que se espera de un filósofo a la hora de pensar el sentido común, cuáles son las herramientas conceptuales y las exigencias políticas en juego para, así, intentar comprender la posición que Foucault podría ocupar allí.³

II. GRAMSCI, EL SENTIDO COMÚN Y LA FIGURA DEL INTELLECTUAL ORGÁNICO

«Estaba en la cárcel, aislado de la política exterior, y escribía no para el presente sino para el futuro» Eric Hobsbawm (2011), *Cómo cambiar el mundo* (p. 341)

El sentido común en Gramsci parte de la idea de visión del mundo o cosmovisión (*Weltanschauung*). De allí que sea una un autor representativo en la temática no solamente para el propio marxismo sino también para las ciencias sociales en general, especialmente en antropología.⁴ Éste es entendido como una composición abigarrada, de elementos heterogéneos que no se

3 Todos las citas textuales referidas a ediciones en francés son de traducción propia, en caso contrario se refiere a la correspondiente edición en español.

4 Cf. GEERTZ, C. 1999: «El sentido común como sistema cultural», en *Conocimiento local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas*. Barcelona: Paidós.

relacionan sistemáticamente entre sí, que pertenecen a espacios sociales y a tiempos a veces totalmente disímiles: hay en él «elementos del hombre de las cavernas y principios de la ciencia más moderna y avanzada» (Gramsci, 1958, p.12). Un mismo individuo –afirma Gramsci– participa simultáneamente a muchas más sociedades de las que se pensaría, y deposita en este complejo que lo sostiene una certeza similar a la fe, más cercana a una concepción «mitológica» del mundo que a una filosófica o científica (*ibid.*, p. 63). De allí que el sentido común se sostenga en proposiciones más bien generales que salvan esta incoherencia estructural, tales como –se trata de un ejemplo del propio Gramsci– la afirmación de que eso que llama realidad exterior siempre ha sido así y siempre lo será. Como correlato de que las cosas «siempre han sido lo que son», Gramsci puntúa como su sesgo característico el hecho de que «no sabe siquiera concebir que pueda existir una concepción subjetiva del mundo» (*ibid.*, p. 64). Así, el sentido común debería su pervivencia menos a estas afirmaciones generales en su sentido positivo y más a su capacidad para ausentar todo tipo de reflexividad, toda pregunta por las condiciones a partir de las cuales se conoce.

Una de las notas distintivas de este modo de pensar el sentido común –ligado a la idea de cultura y no meramente a la del error gnoseológico– es que toda crítica debe contemplarlo como elemento irreductible con el cual lidiar sistemáticamente.⁵ Se trata más de formas de vida sometidas que de errores, desde el momento en que se admite que los modos de pensar y actuar en la cotidianeidad no responden a las exigencias conceptuales de la razón y nunca lo harán (al menos no por completo ni todo el tiempo). Así, entonces, la crítica no se pensará desde el exterior del sentido común, sino que deberá contar con él como uno de sus elementos constitutivos. De allí que Gramsci, como indica Granel,⁶ sea llevado a tomar como principio para accionar políticamente a partir del sentido común que «todos los hombres son filósofos» (Gramsci, 1958, p. 11). Así como sucede simplemente por participar del lenguaje o de cierto arte, se practica de diversos modos la actividad intelectual. Y lo que interesa a Gramsci es que en todas estas actividades se expresa una pertenencia a cierto grupo social, una visión del mundo a partir de ciertos modos compartidos de «pensar y obrar» (*ibid.*, p. 12). Hay en el obrar cotidiano una concepción implícita del mundo, pero que está presente en la medida que lo transforma concretamente. Por eso, como recupera Paggi (1977), Gramsci pone burlonamente en duda de que en un congreso de filosofía haya algo así como filosofía: «¿qué relaciones

5 Cf. LACLAU, E. y MOUFFE, C. 2015: *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económico.

6 Cf. GRANEL, G. 1973: *Cours sur Gramsci. Boukharine et Bordiga (1973-1974)*. Disponible en: http://www.gerardgranel.com/txt_pdf/3-Cours_Gramsci.pdf.

prácticas podían salir de un congreso de profesores de filosofía? No había deliberaciones ni órdenes del día para votar» (Paggi, 1977, p. 27). Entonces, *filosofía* se diría al menos de tres maneras: como filosofía de las personas filósofas, como cultura de los grupos intelectuales y también como expresión de una visión del mundo en las prácticas de las masas.

Como indica Paggi (1977), la filosofía en Gramsci está directamente vinculada a asumir que el pensamiento posee límites que son, al mismo tiempo, aquellos implicados en las relaciones sociales existentes. En este sentido la filosofía es, o bien revolucionaria, o bien burguesa. No porque ella en sí misma lo sea, no por una cuestión de contenidos, sino en tanto práctica, según el modo en que asuma su sitio como práctica al interior de los conflictos sociales existentes. ¿Cuáles serían estos límites que, a veces, se dislocan de los modos de pensar? A veces, afirma Gramsci –particularmente en los tiempos *normales*, aquellos sin revuelta ni revolución– sucede que se adoptan concepciones del mundo que no están directamente vinculadas las prácticas. Se toma, en las ideas, un punto de vista que no es el propio. De esta diferencia, Gramsci intenta extraer el comienzo del trabajo: en toda práctica cotidiana existe una concepción del mundo «embrionaria» (1958, p. 15). Así, si la filosofía explora estos límites, no se tratará de «enseñar» el correcto punto de vista, sino de apelar a uno que ya existe allí, a uno que se posee gracias a las prácticas, pero que se encuentra marginado. No es necesario adoctrinar la *dóxa* sobre cuál debería ser su visión del mundo, sino alentarla a que reconozca y eleve aquella perspectiva que ya existe en sus prácticas. Lo que está en juego en la crítica gramsciana de este sentido común disgregado y disperso es la *elección*: hacer filosofía, ante todo, es la posibilidad de hacer algo con esta complejidad incoherente que pueda separar lo que efectivamente elegimos.

¿Qué es entonces lo que logra oponerse al sentido común, si no es otra versión dogmática de mundo? Nos dice Gramsci que «la filosofía y la crítica son la superación de la religión y el sentido común y, en ese aspecto, coinciden con el buen sentido que se contrapone al sentido común» (*ibid.*, p. 14). Hay algo a lo que apelar, este *buen sentido* que no es algo ajeno a los modos disgregados de concebir el mundo, sino que es «el núcleo sano del sentido común» (*ibid.*, p. 16). Este punto es, en Gramsci, el paso de la dispersión al centralismo: el buen sentido es esa nota común que deberá dirigir tanto la actividad intelectual como práctica. Que luego, por supuesto, deberá dar con la forma del Partido. Ahora bien, nos interesa que aquí la crítica no introduce una ciencia correctora de los saberes, sino que selecciona y torna precisamente crítica una parte del sentido común ya existente. Ya en Gramsci no se trata de la oposición pedagógica entre la masa ignorante y la conducción política que deberá arrancarla de las garras de la *dóxa*. Las masas gramscianas –aún si son incoherentes, dispersos, fragmentarios– están llenas de conocimientos. La diferencia es que,

como indica Hobsbawm (2011), allí «todas las personas son intelectuales, pero no todas ejercen la función social de intelectuales» (p. 330). De allí, pues, la famosa figura del intelectual orgánico:

La organicidad del pensamiento y la solidez cultural podían lograrse solamente si entre los intelectuales y los simples hubiera existido la misma unidad que debe darse entre la teoría y la práctica, si los intelectuales hubiesen sido intelectuales orgánicamente pertenecientes a esas masas, si hubiesen elaborado y dado coherencia a los principios y problemas que éstas planteaban con su actividad, constituyendo así un bloque cultural y social (Gramsci, 1958, p. 17).

III. LA INTELLECTUALIDAD Y EL PODER» EN FUNCIÓN DE LA PROBLEMÁTICA DEL SENTIDO COMÚN

Desde luego, el clima intelectual, aun si Gramsci «escribe para el futuro», no es el mismo que el del curso de Foucault que aquí se prone analizar. Como se ha mencionado, en la recepción de Foucault, se trataba de una generación marxiana posterior a la publicación de *Archipiélago Gulag*. Para el caso del ambiente francés, como indica Castro (2019), al menos a partir de mediados de la década del 60 se hace pública la denuncia de «la ceguera de la izquierda francesa ante los crímenes del régimen comunista» (p. 13). Esto, sumado a lo que mismo Foucault entendía, desde esos mismos años, como la apertura de «un período que se caracterizó por lo que se podría llamar la eficacia de las ofensivas dispersas y discontinuas» (1997, p.6): contra la moral sexual, el aparato judicial y los dispositivos penales, la psiquiatría y demás iniciativas de resistencia no fijados en la centralidad del Partido. En torno a estas prácticas, como ha indicado Bourdieu (2015) en un análisis retrospectivo desde los años 80, habría sido Lévi-Strauss el relevo de Sartre como figura paradigmática de una nueva forma de «reconciliar las intenciones teóricas y las intenciones prácticas (...) en una modalidad más humilde y más responsable» (2015, p. 10). En parte, según piensa, por el desvelo por el rigor que el estructuralismo trajo consigo a los trabajos en ciencias sociales, por la dimensión compleja abierta en el análisis de estos procesos que dificultaba la construcción de posicionamientos totalizantes. Las prácticas discontinuas suponen, entonces, repensar el vínculo entre la intelectualidad y las llamadas masas.

¿De qué se trata este cambio? Hará falta –la que, por otra parte, es una estela que rodea *Microfísica del poder*– «una nueva figura de intelectual, que ya no será orgánico ni encarnará la conciencia esclarecida, sino que se volverá específico» (Castro, 2019, p. 16). Y es precisamente esta especificidad una de las razones por las cuales Castro (2019) afirma que Foucault resultaría, para cierta militancia, anestesiante. Si no hay una última instancia decisiva de las luchas en

general, si no hay un *buen sentido* al que apelar ni Partido por construir, ¿cómo se centraliza el *qué hacer*? Ya en *Il faut défendre la société*, es precisamente en la clase que ha sido mencionada en la cual se puede encontrar un posicionamiento de Foucault al respecto, a partir de un cambio en el diagnóstico de la *inhibición* de la acción política. Frente a la eficacia de estas críticas discontinuas y fragmentarias, podría ubicarse un «efecto inhibitorio propio de las teorías totalitarias, quiero decir, en todo caso, de las teorías envolventes y globales» (Foucault, 1997, p. 6). Aclara rápidamente Foucault que no se trata, en su opinión, de descartar el marxismo o el psicoanálisis, que brindan herramientas concretas para la acción si ésta es localizada. Lo que sucede, según el autor, es que el precio de colocarlos en ese registro no totalizante es que deben sacrificar la unidad englobante que es característica de sus discursos. Hay allí una suerte de paradoja russelliana: desde el punto de vista de las teorías englobantes, y aun cuando se realicen estas acotaciones, no se puede leer el pensamiento de Foucault más que como una parcialidad anestésica, pues para ellas tratar un asunto específico equivale a demandarle una aspiración global y, por lo tanto, abandonar otros asuntos. Si se mantiene una perspectiva global, el diálogo es imposible. En cambio, si se deja de pensar la dominación económica como el saco que contiene las bolillas de las dominaciones específicas, si se coloca la multiplicidad de las luchas al mismo nivel, se vuelve comprensible la afirmación foucaultiana de un uso localizado del marxismo o el psicoanálisis. En cualquier caso, el asunto es que, dadas las nuevas prácticas de resistencia ya existentes, las teorías totalizantes pueden producir, ahora, verdaderos efectos inhibitorios respecto de la acción.

¿Cuál será, entonces, el rol que cumple esta intelectualidad específica? Foucault afirma que estas prácticas discontinuas han implicado una insurrección de «saberes sometidos (*assujettis*)» en dos sentidos de la expresión. En primer lugar, serían aquellos saberes históricos a la vez «presentes y enmascarados» y que la crítica logra traer de vuelta a la luz «por el medio, bien entendido, de la erudición» (1997, p. 8). Podría tomarse como ejemplo más claro al respecto, que se trata de una afirmación realizada un año después de la publicación de *Vigilar y castigar*, de aquella «historia del presente» (2009, p. 40) que, a su vez, dista apenas algunos años de la experiencia del Grupo de Información sobre las Prisiones. Hay una labor intelectual que se dedica no a la construcción de perspectivas totales sino a la indagación de la especificidad de cada lucha, bajo este modo a la vez riguroso y prudente. Luego, paralelamente, Foucault entiende una segunda cosa por «saber sometido». Se trata de todos esos saberes que se encuentran «descalificados como saberes no conceptuales (...), saberes por debajo de los niveles de conocimiento o científicidad demandados» (1997, p. 9). Esto es, los saberes propios de la experiencia práctica de la gente, en las diversas instituciones, en los distintos espacios de resistencia. Hay una suerte

de conexión entre estos dos aspectos de los saberes sometidos: la intelectualidad toma a su cargo aquel trabajo histórico –hace uso de su formación burguesa, diría Gramsci–, pero solamente lo hace en función de estos saberes cotidianos descalificados con los que entra en contacto. En el Grupo de Información sobre las Prisiones, no se trataba de proponer una reforma o sacar de la *dóxa* a los presos: dice Foucault, «cuando los propios presos se pusieron a hablar, tenían una teoría de la prisión» (2019, p. 133). Hay una perspectiva posible de indagación allí donde hay un saber común de los individuos que en carne propia experimentan las situaciones de sometimiento y resistencia. Lo que reúne estas dos vertientes, entonces, es el conocimiento efectivo de las luchas, las marcas que la historia ha dejado sobre ellos. De allí que, precisamente, Foucault acabe por definir la genealogía como el «acoplamiento de ese saber erudito y ese saber de la gente» (1997, p. 9).

¿Bajo qué condiciones este acoplamiento sería posible? Foucault afirma que «con una condición: que se eliminara la tiranía de los saberes englobantes, con su jerarquía y todos los privilegios de las vanguardias teóricas» (2001, p. 22). El peligro, sin embargo, acecha: «¿no nos exponemos a construir nosotros mismos, con nuestras propias manos, ese discurso unitario al que nos invitan, tal vez como una trampa, quienes nos dicen: Todo eso es muy bonito, pero ¿hacia dónde va? ¿En qué dirección? ¿Para qué unidad?» (2001, p.25). Así como en Gramsci, algunos de los elementos propios de la relación entre la intelectualidad y las masas están dados. O bien al modo del intelectual orgánico, que toma esos aspectos del saber sometido para, por así decirlo, purificarlos, y llevarlos a una articulación política mayor, centralizada, o bien al modo del intelectual específico, que considera que la multiplicidad de sujetos que sufren opresiones son la ocasión para una discontinuidad de las luchas, que supondrá también una elaboración teórica fragmentaria. Lo que interesa, entonces, es el modo en que se califica ese saber de la gente en uno y otro caso. Si en Gramsci se trata de tender a esta unificación que llevaría la acción obrera a su unidad a partir del ordenamiento del sentido común en función del buen sentido, ¿qué sitio le toca a esta dispersión que es el saber de la gente desde la perspectiva de las luchas fragmentarias?

IV. SABERES SIN SENTIDO COMÚN

En una oportunidad, Foucault ha mencionado que la idea de «toma de consciencia» (*prise de conscience*) se encuentra dentro de conceptos que le parecen «un poco mágicos» y que ha decidido dejar fuera de sus trabajos (1994, p. 588). Esto, tanto desde el punto de vista de la historia de las ciencias, en donde el surgimiento de nuevas positividades –por ejemplo, el «hombre»– no es una visión clara de un objeto que existe de antemano propia de una mente fresca, pero también desde el punto de vista político, como podría verse en el

famoso debate televisivo con Chomsky (1993). En esta dirección, dice Foucault, al escribir

Me niego a adoptar una postura profética, es decir, aquella que consiste en decirle a la gente: esto es lo que tenéis que hacer, o también: esto está bien y esto no (...). [En cambio,] me gustaría producir efectos de verdad que pudieran utilizarse en determinadas luchas, por quien quiera, bajo formas que están por descubrir y organizaciones que están por definir (1993, pp. 252-253).

¿Cuál es, desde esta perspectiva, el sitio de los saberes comunes con los que se produciría aquel acoplamiento de que hablaba, el uso de esas ideas bajo formas aún por descubrir? En medio de estas discusiones en torno a la relación entre la erudición y las luchas en la primera clase del curso del 76, se encuentra una definición foucaulteana que nos interesa particularmente para pensar (o, en verdad, no pensar) el sentido común. Al referirse a los «saberes de la gente» los califica, precisamente, como «saberes sin sentido común» (1997, p. 30). A la luz del diálogo con Gramsci, en esta sección se intenta desentrañar el sentido de esta expresión. En *La arqueología del saber* podemos encontrar que éste se encuentra definido como «el conjunto de elementos formados de manera regular por una práctica discursiva» (Foucault, 2011, p.237). Donde allí estas prácticas suponen tanto una disposición de los objetos de los que una época puede hablar como también ciertas «posiciones de sujeto» posibles (2011, p.268). Este será el punto de partida que, años más tarde, dará lugar a la mencionada articulación poder-saber, que es donde se inscribe la siguiente mención. En 1976, Foucault (2001) define este saber de la gente como un saber

que no es en absoluto un saber común, un buen sentido [*bon sens*] sino, al contrario, un saber particular, un saber local, regional, un saber diferencial, incapaz de unanimidad y que sólo debe su fuerza al filo que opone a todos los que lo rodean (2001, p.25).

Sin abusar de lo que en principio es solamente una coincidencia entre términos con la expresión *buen sentido*, esta distinción efectuada por Foucault indica un partearguas respecto a esta cuestión. La oposición es entre un saber común a una diversidad de elementos o, por el contrario, uno diferencial. Si lo que Foucault llama buen sentido o saber común está del lado de la unanimidad, puede decirse que los saberes locales, fragmentarios, se inclinan por el disenso. Que deban su fuerza al oponer su «filo» a los que los rodean guarda la misma relación de términos con la cual Foucault, al referirse a la perspectiva genealógica de la historia, habría dicho unos años antes que «el saber no ha sido hecho para comprender, ha sido hecho para hacer tajos» (1992, p. 21). Esto es, un saber local que logra dirigir sobre el pasado su «mirada disociante» que

introduzca la discontinuidad de la historia efectiva, es decir, que indique una dirección a aquella investigación erudita y, al mismo tiempo, pueda leer en las pistas que éstas arroja con su historia del presente. Esta caracterización, si bien breve, como se ha intentado señalar, está repleta de sentido, y guarda una profunda relación con su propio trabajo.

Ya en Gramsci es posible encontrar una crítica de los vanguardismos teóricos. Aquella actitud que, esta vez a partir de Foucault, lleva a «olvidar que la gente piensa, y que sus comportamientos, sus actitudes y sus prácticas son habitados por un pensamiento» (1994b, p. 652). Sin embargo, la figura del intelectual orgánico supone aquel punto de centralización del sentido común que es el buen sentido, a partir del cual y sólo entonces es posible la acción política. Dada la caracterización de Foucault de las luchas discontinuas propias de la política desde los años 60, la pregunta que podría hacerse es si la nota distintiva de ciertos debates en torno al sentido común es, entonces, la introducción del presupuesto de la unidad. Desde una perspectiva heredera de la gramsciana, por ejemplo, tal como lo es la de Laclau y Mouffe (2015), se diría que no es necesario que se trate de la forma del Partido, pero sí de algún tipo de articulación unificante. Desde el momento en que diversas instancias pueden cumplir esta función—siempre y cuando alguna lo haga— se podrá avanzar hacia la constitución de un nuevo «sentido común democrático» (Laclau y Mouffe, 2015, p. 24). De hecho, el uso que hacen estos autores de Foucault—que por otra parte, es sumamente rico en sus propios fines— requiere del forzamiento o al menos de una acentuación discutible de un pasaje de *La arqueología del saber* que, en su lectura, obligaría a conceder que las prácticas no discursivas se articulan en última instancia a partir de las discursivas (*ibid.*, p. 123). Lo que, por cierto, no tiene en cuenta que, si bien se trata de un libro con un particular interés en la dimensión discursiva, no deja de afirmar hacia sus conclusiones que las transformaciones discursivas suponen «transformaciones en una práctica» que no responden a la soberanía de un sujeto que las diseñe de antemano, sino que «se trata de operar un descentramiento que no deja privilegio a ningún centro» (Foucault, 2013, p. 268). No interesa discutir aquí los posibles usos del pensamiento de Foucault, su validez o importancia, sino señalar la cuestión del descentramiento y la discontinuidad como notas fundamentales de su trabajo que, desde el caso de Laclau y Mouffe, podría pensarse que es necesario ignorar para avanzar en conceptualizaciones como las suyas.

Tras este breve recorrido, quizás podría decirse que lo que Foucault llama «saber sin sentido común» podría decirse en los términos gramscianos como «sentido común sin buen sentido». Esto es, para el italiano, como para buena parte del pensamiento político del sentido común, la perdición total. Decidir afirmarse en el sentido común sin su aspecto *común*, sin la búsqueda del buen sentido, hace aparecer inmediatamente aquel interlocutor que indicaba Fou-

cault: «todo esto es muy bonito, pero ¿a dónde va?». En Gramsci, el aspecto «común» es, como se ha indicado antes, aquel que está ligado a la pertenencia a una comunidad, a un sistema cultural, es ciertamente un común de facto. Podría decirse, si se quiere, la pertenencia de un saber al orden del discurso que le es propio. En términos políticos, no es ese el nivel de discusión, sino la pretensión unificante –de «unanimidad» decía Foucault– a la que se quiere someter el saber de la gente. En oposición, Foucault piensa los saberes sin sentido común como la ocasión de «una suerte de producción teórica autónoma, no centralizada, es decir que no tiene necesidad, para establecer su validez, de la visa de un régimen común» (1997, p. 8).

No se trata ni de un conformismo con el saber común tal y como existe, ni tampoco del olvido de sus diferencias con el saber erudito «bien entendido», como decía Foucault. La crítica de las relaciones de dominación se juega allí, en esa dispersión que es el sentido común, sin la pretensión de organizarlo en torno a ningún centro, pero sí con el deseo de transformarlo. En todo caso, como en el GIP, se busca «plantear lo que es intolerable y no tolerarlo más».⁷ Para ello, la teoría no se acopla con la intención de indicar el centro que seguir, pues «la teoría no expresa, no traduce, no aplica una práctica; es una práctica. Pero local y regional, como usted dice: no totalizadora» (2019, p. 85). No se trata, como podría parecerlo desde un punto de vista englobante, de un capricho o una cuestión de pereza. El nuevo modo de las luchas no es una transición hacia la nueva aurora de la teoría englobante sino la puesta en cuestión del estatuto centralizado y jerárquico de la lucha *per se*. Se intenta ir «contra la jerarquización científica del conocimiento y sus efectos de poder intrínsecos» (1997, p. 11). Por supuesto, esto no guarda ningún tipo de relación con la validez del conocimiento científico. El análisis de los *efectos* de un saber refiere, en Foucault, a su relación con otras prácticas, al territorio del poder, y no compromete los umbrales de científicidad o epistemologización que determinado conocimiento haya alcanzado (2013, p. 242). Estos pueden ser respetados, sin comprometer nada del análisis que se presentaba antes, pues «no es un rechazo escéptico ni relativista a toda verdad verificada. Lo que se cuestiona es la forma en que el conocimiento circula y funciona, sus relaciones con el poder» (2001b, p. 245).

V. A MODO DE CIERRE

Restaría en todo caso decidir, como el propio Foucault lo ha hecho al despojar la expresión, si aquello con lo que las investigaciones teóricas discuten en términos de normalidad, de dominación, acoplándose con las distintas luchas debería nombrarse como *sentido común*. En todo caso, no interesa forzar el

7 Cf. FOUCAULT, M. 2012: «Manifiesto del GIP», en *El poder, una bestia magnífica. Sobre el poder, la prisión y la vida*. Buenos Aires: Siglo XXI.

pensamiento de Foucault para buscar en él respuestas a interrogantes que, por decisiones teóricas precisas que se ha intentado reponer, no desea formularse. Pero tal vez sí, así como diversos interrogantes de la militancia marxiana tradicional se han renovado y han dado lugar a discusiones actuales –como la pregunta por el compromiso, la relación entre violencia y política en Pilar Calveiro (2013) o el *No matar*– tal vez el sentido común pueda encontrar allí su inscripción. Esto, desde luego, porque si bien el marxismo, al menos desde *La ideología alemana*, ha sido uno de los reservorios conceptuales más dedicados a la cuestión del sentido común, éste no se encuentra ausente en ninguno de los debates políticos actuales, del Antropoceno a la militancia partidaria en general. Conservar el *sentido común* como objeto de discusión permita quizás situarse en eso que, antes que un acuerdo de conceptos, es un anudamiento político de discusiones y decisiones prácticas. Allí, el pensamiento foucaulteano podría funcionar como una vía para el trabajo investigativo que intente, en la medida de lo posible, conjurar la aparición de nuevos vanguardismos que introduzcan sus violencias o, como decía Foucault, inhiban prácticas discontinuas ya existentes.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BOURDIEU, P. (2015): *El sentido práctico*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- CALVEIRO, P. (2013): *Política y/o violencia. Una aproximación a la guerrilla de los años setenta*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- CANAVESE, M. (2015): *Los usos de Foucault en la Argentina: Recepción y circulación desde los años cincuenta hasta nuestros días*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- CASTRO, E. (2019): «*Microfísica del poder*, o una nueva figura de intelectual, entre la erudición y las luchas», en Foucault, M. *Microfísica del poder*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- CASTRO, E. (2015): *Introducción a Foucault*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- CASTRO, E. (2012): «Anestesia y parálisis: sobre la analítica foucaultiana del poder», en *El poder, esa bestia magnífica*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- FOUCAULT, M. (2019): «Los intelectuales y el poder», en *Microfísica del poder*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- FOUCAULT, M. 2016: *Historia de la sexualidad II: El uso de los placeres*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- FOUCAULT, M. (2013): *La arqueología del saber*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- FOUCAULT, M. (2012): «Manifiesto del GIP», en *El poder, una bestia magnífica. Sobre el poder, la prisión y la vida*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- FOUCAULT, M. (2009): *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- FOUCAULT, M. (2001): *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económico.

- FOUCAULT, M. (2001b): «El sujeto y el poder», en Dreyfus, H.L. y Rabinow, P. *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- FOUCAULT, M. (1997): *Il faut défendre la société. Cours au Collège de France*. Paris: Gallimard.
- FOUCAULT, M. (1994): «Nietzsche, Freud, Marx», en *Dits et écrits 1954-1988. Tome I*. Paris: Gallimard.
- FOUCAULT, M. (1994b): «Le style de l'histoire», en *Dits et écrits IV. 1980-1988*. Paris: Gallimard.
- FOUCAULT, M. (1993): «Lo que digo y lo que dicen que digo», en Tarcus, H. (comp.) *Disparen sobre Foucault*. Buenos Aires: El cielo por asalto.
- FOUCAULT, M. (1992): «Nietzsche, la genealogía, la historia», en *Microfísica del poder*. Madrid: La Piqueta.
- GEERTZ, C. (1999): «El sentido común como sistema cultural», en *Conocimiento local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas*. Barcelona: Paidós.
- GRAMSCI, A. (1958): *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*. Buenos Aires: Lautaro.
- GRANEL, G. (1973): *Cours sur Gramsci. Boukharine et Bordiga (1973-1974)*. Disponible en: http://www.gerardgranel.com/txt_pdf/3-Cours_Gramsci.pdf.
- HOBSBAWM, E. (2011): *Cómo cambiar el mundo. Marx y el marxismo 1840-2011*. Barcelona: Crítica.
- LACLAU, E. y MOUFFE, C. (2015): *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económico.
- PAGGI, L. 1977: «La teoría general del marxismo en Gramsci», en Gramsci, A. *Escritos políticos (1917-1933)*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- SAZBÓN, J. (1983): «Derecho a réplica. Una invitación al posmarxismo», en *Punto de vista*, 19, pp. 35-39.

TOMÁS BAQUERO CANO es docente en la Universidad de Buenos Aires.

Líneas de investigación

Relación entre sentido común y pensamiento desde el punto de vista de la filosofía de la historia.

Publicaciones recientes

- (2021): «Las condiciones históricas de la construcción de conocimiento: una mirada foucaultiana», en Castorina, J. A. y Barreiro, A. (comp.), *Hacia una dialéctica entre individuo y cultura en la construcción de conocimiento sociales*. Buenos Aires: Miño y Dávila, ppp. 61-96.
- (2021): «Los pasados y la crítica: Michel Foucault y la última dictadura en Argentina», en Prestifilippo, A. y Roggerone, S. (comp.), *Crisis y crítica: Intervenciones en presente sobre el futuro de la emancipación*. Universidad de Buenos Aires.

Correo electrónico: tomasbaquerocono@gmail.com

