



Horizontes y Raíces

Revista de Pensamiento Social

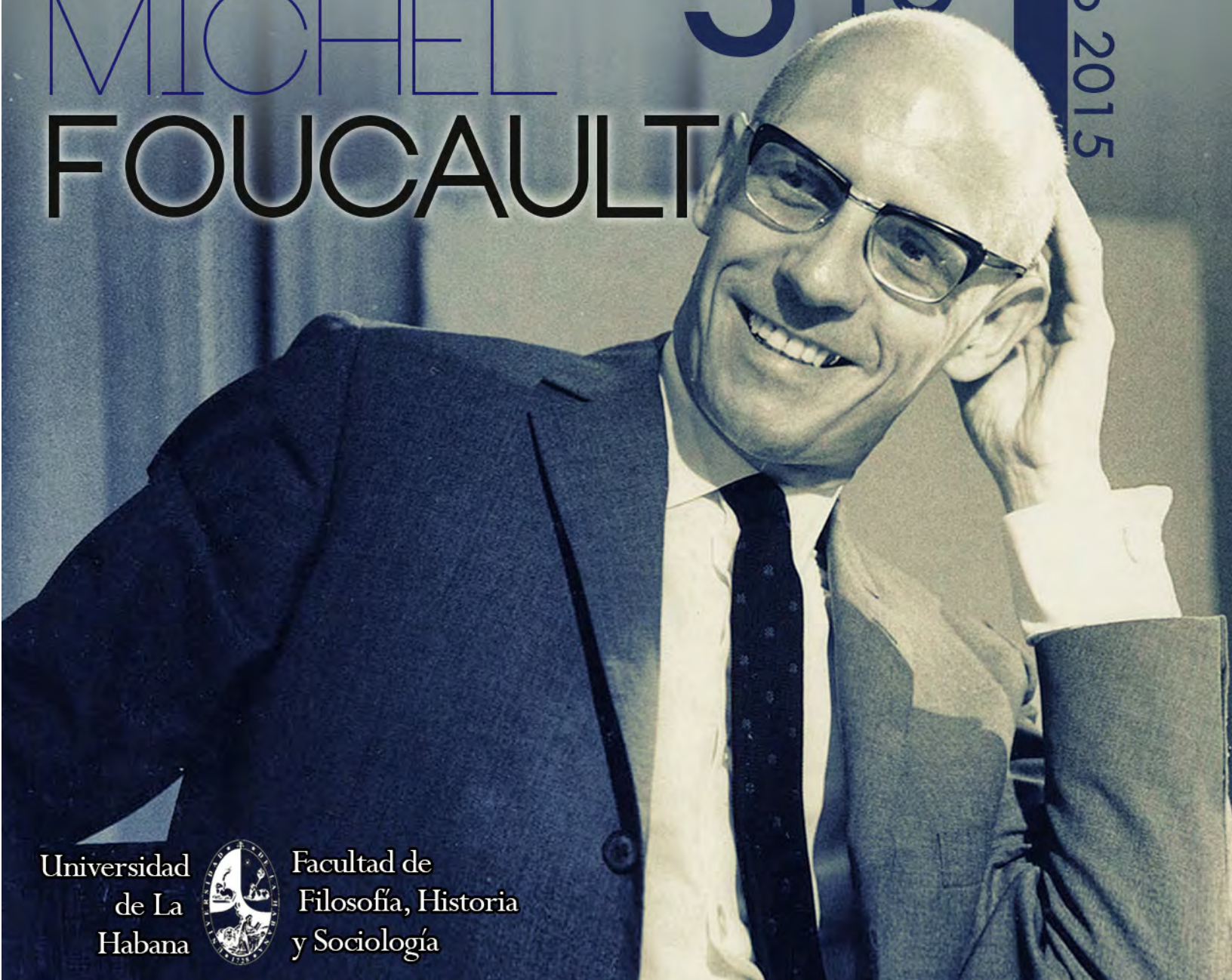
ISSN 2311-2034 RNPS 2663

dedicado a

MICHEL
FOUCAULT

Vol. N^o
3^{mo}
trimestre

enero-junio 2015



Universidad
de La
Habana



Facultad de
Filosofía, Historia
y Sociología



HR

Horizontes y Raíces

Publicación semestral de ciencias sociales.

ISSN 2311-2034 RNPS 2663

©Facultad de Filosofía, Historia y Sociología
Universidad de La Habana
La Habana

Vol. 3, No. 1, enero-junio 2015

Director:

Dr. Jorge González Rodríguez
Universidad de La Habana

Editora:

Rosa María Marrero Pérez
Editorial José Martí

Editores por secciones:

Sección Filosofía, Ética y Política:
Dr. Jorge González Rodríguez
Universidad de La Habana

Sección Historia:
MsC. René Villaboy Zaldivar
Universidad de La Habana

Sección Sociología:
Dra. Angela Isabel Peña Fairas
Universidad de La Habana

Consejo Asesor:

Dr. Carlos Jesús Delgado Díaz
Dra. Célida Valdés Menocal
Dra. Rita Buch Sánchez
Dr. Pedro J. Wilson Leyva
Dr. Maximiliano F. Trujillo Lemes
Dr. Jorge Daniel Chirino
Dra. Grisel Ramírez Valdés
Dra. Natasha Gómez Velásquez

Diseño y Maquetación:

Lic. Roney Piedra Arencibia
Universidad de La Habana

Contáctenos:

Teléfono: 7 870 04 03

Email: jgon@ffh.uh.cu

Sitio web: www.hraices.uh.cu

Contenido

Carta del Director / 1

Sección Filosofía, Ética y Política

Michel Foucault y la filosofía ante el reto de la muerte / 3
Jorge González Arocha

El humanismo en la trama del saber y el discurso en las ideas
de Michel Foucault / 13
Freddy Domínguez Varona

Michel Foucault: micropoder, poder y
tecnología
política / 24
Jorge González Rodríguez

Foucault: su contribución al pensa-
miento ético desde otras
perspectivas / 33
Pedro J. Wilson Leyva

Kant, Foucault y qué es la ilus-
tración. De los apuntes adoles-
centes a la preocupación
filosófica / 41
Madelayne Zorrilla Contino

Paul Karl Feyerabend: un giro en
la comprensión epistemológica de la
teoría de la ciencia / 49
Yelene R. Díaz Lazo

La intuición y el inconsciente en la
actividad científica / 69
Rogney Piedra Arencibia

Carta del Director

Estimados usuarios:

Por razones ajenas a la voluntad de la dirección, la Revista Horizontes y Raíces ha presentado dificultades en la publicación periódica de sus números en los últimos tres semestres. Después de recuperadas las condiciones apropiadas, se reinicia su trabajo editorial y anunciamos la salida del Número 1 del Volumen 3 perteneciente al primer semestre del año 2015. Este número, en su mayoría, solo contiene artículos de la Sección de Filosofía, Ética y Política dedicadas al conocido y no menos paradójico filósofo francés Michel Foucault, cuyo trigésimo aniversario de muerte se produjo en el 2014. Por iniciativa del Departamento de Filosofía (especialidad) de la Facultad de Filosofía, Historia y Sociología y como un modesto homenaje a tan ilustre pensador, se realizó un evento al cual se presentaron distintas ponencias que abordaron con profundidad disímiles aspectos de su complejo pensamiento. Luego de un trabajo arduo por parte de sus autores, aquellas ponencias fueron convertidas en artículos y fue solicitada su publicación a la revista. La dirección editorial, para sumarme al modesto homenaje, seleccionó los más apropiados para publicarlos. El resultado fue este número que ahora presentamos.

Asimismo, la dirección de la revista pide disculpas a sus usuarios, especialmente a los autores, por la demora en la publicación de sus artículos, y reiteramos el compromiso de mantener la periodicidad de la publicación sin que ello implique la pérdida de la calidad en la forma y los contenidos de los artículos que en ella se publiquen. Convocamos nuevamente a todos nuestros usuarios a visitar la revista y a solicitar publicaciones.

Atentamente,

Dr. Jorge González Rodríguez
Director Revista Horizontes y Raíces
Correo electrónico: jgon@ffh.uh.cu
Teléfono: 78700403

Sección

Filosofía, Ética y Política

RR

Michel Foucault y la filosofía ante el reto de la muerte

Jorge González Arocha

Licenciado en Filosofía. Profesor del Departamento de Filosofía para la Especialidad de la Facultad de Filosofía, Historia y Sociología de la Universidad de La Habana.

Email: jarocho66@ffh.uh.cu

Resumen: Este artículo se propone formular nuevas interrogantes sobre el problema de la muerte en la contemporaneidad, fenómeno que lo inunda todo. De ahí que se intente entender de qué manera todas nuestras expectativas como especie pueden subsistir con una devoción por la autodestrucción, la violencia y la banalidad. ¿Cómo la ciencia pudo llegar a explicar y legitimar nuestra extinción? ¿Cómo el arte pudo sublimar nuestras representaciones más sórdidas? ¿Cómo el individuo pudo soportar la enorme virtualidad política que lo circunda y reprime? O sencillamente ¿Cómo la libertad ha llegado a dar sentido a la servidumbre?

No es extraño que en medio de todo esto intentemos postular una filosofía que pueda encontrar un espacio de radicalidad.

Palabras clave: muerte, contemporaneidad, ciencia, libertad

Michael Foucault and Philosophy when Faced with the Challenge of Death

Abstract: This paper is aimed at raising new questions of death in contemporaneity, a phenomenon that cover everything. That is why attempts are made here to understand how all our expectations as species are able to continue, with there being a devotion to destruction, violence, and banality. How can science come to account for and legitimize our extinction? How was art able to sublimate our most sordid representations? How was individual able to withstand the huge political virtuality surrounding and suppressing him? Or to put it more simply: How has freedom come to justify servitude?

It is hardly surprising that amid all these things, we try to postulate a philosophy being able to find a space for radicality.

Key words: Death, Contemporaneity, Science, Freedom

Introducción

La muerte casi siempre es evocada como una frontera negativa a partir de la cual se pone en juego la vida del hombre. Sobre ella se han dado diversas interpretaciones en el pensamiento occidental; no obstante a su diversidad, podríamos resumir las principales elucidaciones a dos fuentes teóricas fundamentales. Primero, aquella que acentúa el acto de morir como una resolución de las penurias que en la vida se presentan. E íntimamente vinculado a esta, pero sin ser lo mismo, la interpretación que la toma como condición de posibilidad para una “otra” existencia.

Por un lado encontraríamos al epicureísmo, escuela que se opone a la muerte proponiendo un trabajo ético sobre el hombre. Para ellos, el desafío no radica en el enfrentamiento a límite alguno, sino en la adopción de un compromiso filosófico como preparación espiritual para la vida. Según Epicuro de Samos:

“La muerte, pues, el más horrendo de los males, nada nos pertenece; pues mientras nosotros vivimos, no ha venido ella; y cuando ha venido ella, ya no vivimos nosotros. Así, la muerte ni es contra nosotros los vivos ni contra los muertos; pues en aquellos, todavía no está, y en estos ya no está.” (De Samos, Epicuro. 1990, p.275).

Del otro lado y sintetizando el pitagorismo y el platonismo anterior, estaría la concepción cristiana, donde la existencia humana se ve determinada por las prácticas del pecado, la confesión, el perdón y la salvación. La temporalidad que se asume a partir de esta interpretación es lineal, el hombre transita del pasado al futuro; o lo que es lo mismo, del génesis al juicio final. Luego, el cese de la existencia sería un mal necesario gracias al cual encontraríamos nuestra realización espiritual.

Ahora bien, ¿Cuáles son las características de un fenómeno cada vez más disperso y heterogéneo en la contemporaneidad? En definitiva, ¿qué podemos decir sobre ella aquí y ahora? ¿Qué alternativa encontraríamos en Foucault y desde el saber filosófico? ¿Por qué Foucault y la muerte?

Desarrollo

Ante todo, vale la pena repasar el análisis que sobre la muerte realiza Edgar Morin, quien la relaciona con varios modos de subjetivación y socialización que se han vuelto predominantes en la vida contemporánea. Para él, la muerte se entiende como una crisis de sentido que se presenta bajo tres figuras: *el nihilismo, las neurosis y la angustia*.¹

¹Ver (Morin, E. 1970).

Se impone, pues, formular nuevas interrogantes sobre la posibilidad filosófica de pensar la contemporaneidad en la que vivimos, solo que ahora bajo el signo de la muerte que todo lo inunda, que todo lo llena. Y si hay algún problema es justamente el de entender de qué manera todas nuestras expectativas como especie pueden subsistir junto a una enorme devoción por la autodestrucción, la violencia y la banalidad ¿Cómo la ciencia pudo llegar a explicar y legitimar nuestra extinción? ¿Cómo el arte pudo sublimar nuestras representaciones más sórdidas? ¿Cómo el individuo pudo soportar la enorme virtualidad política que lo circunda y reprime? O sencillamente: ¿Cómo la libertad ha llegado a darle sentido a la servidumbre?

No es extraño que en medio de todo esto intentemos postular una filosofía que pueda encontrar un espacio de radicalidad. Cada época impone a sus hombres un horizonte reflexivo determinado; el nuestro, está íntimamente relacionado con la capacidad que tenga la crítica filosófica de despertar aún más de su dócil aturdimiento. Pensar la muerte, luego, no es solo pensar el hecho que en un final se nos presenta, sino la forma en la que cotidianamente muere la conciencia. Y si esto es así, es también por los prejuicios, los dogmas y los valores de disciplina que se nos imponen.

Sobre la base de lo anterior, el nihilismo al que se hacía referencia más arriba constituye ese fondo absurdo sobre el que se erigen nuestras actitudes y comportamientos. Una afección originaria que nos embarga en cada empresa que llevamos a cabo en la vida cotidiana. Ya sea en su sentido más lato como pesimismo o más sutil como optimismo a ultranza,

“el nihilista rechaza entonces con gesto convulsivo de asco, no sólo las participaciones que le reclaman, sino su propio ser, horrorizado como un herido se horroriza de su destrozado cuerpo: se ve recubierto por la lepra de la muerte.” (Morin, E. 1970, p. 304).

Así lo testimonian en el pensamiento filosófico contemporáneo Kierkegaard, Heidegger y Sartre; no obstante, desde antes podemos rastrear un pensar sobre la *nada* cuando el propio Hegel, desde la cima de la metafísica moderna, propone su equivalencia al *ser* rico en determinaciones, que es al mismo tiempo vacío y absurdo. La única diferencia notable es que en Hegel el pensamiento salva la crisis de sentido mediante la “síntesis superadora” [*Aufhebung*], agregando nuevas características hasta arribar al concepto que se auto-justifica y se auto-constituye como sentido pleno de lo Real:

“La ‘inversión’, de la nada, es decir, de la muerte, ‘en el Ser’, realizada por Hegel, entreteje consiguientemente el Ser en un devenir que remite toda determinación formal a lo otro de aquélla, sometiéndola a una interminable transformación. La muerte no es aquí el final fáctico, no es sólo una disolución de la forma del ser, sino inmediatamente un momento constitutivo de su transformación. En esa medida, Hegel puede interpelarla a ella como el momento de una ‘negatividad’ inmanente a

toda forma de vida, que no se deja controlar por ninguna determinación formal, y no deja que ninguna de las distinciones que le son constitutivas permanezca como absoluta, sino que las desarticula para ‘cancelarlas’ en la remisión a lo que por ellas es excluido.” (Volker, Rühle. 2009, pp. 13-14).

Según lo anterior, la muerte sería un momento necesario en el tránsito de la conciencia al Espíritu Absoluto y esto es así porque el mundo que intenta enseñarnos Hegel es tan racional como real, tiene un sentido final que disipa cualquier tipo de crisis en la que pueda caer la conciencia. Podemos decir con Kojève que aquí:

“...la muerte humana se presenta como una “manifestación” de la libertad, de la individualidad y de la historicidad del Hombre, es decir, del carácter “total” o dialéctico de su ser y de su existencia. Más particularmente, la Muerte es una “aparición” de la Negatividad, que es el verdadero motor del movimiento dialéctico.” (Kojève, A. 1984, p.103).

Ahora bien, en contraposición a esta idea, encontramos a Friedrich Nietzsche que entiende el nihilismo desde presupuestos radicalmente divergentes. Donde Hegel ve un avance primordial para la filosofía y la cultura occidental, este advierte la esclavitud humana a valores y prejuicios racionales.

Esta función negativa del nihilismo nietzscheano permite revelar algo nuevo: la existencia del hombre es enteramente terrenal, él ha nacido para vivir y morir en la tierra como una subjetividad que no es genérica o trascendental; es simple y llanamente un *sí mismo*. Este vive precipitado hacia la muerte cuando no es ya capaz de hacer lo que quiere, testimoniando así el derrumbe de valores, la ausencia de sentidos, la instauración de un nuevo poder y el arribo de una nueva temporalidad: *“Mi yo me ha enseñado un nuevo orgullo, que yo enseñé a los hombres: no ocultar la cabeza en las cosas celestes, sino llevarla altanadamente; llevar alta una cabeza terrestre que cree el sentido de la tierra.” (Nietzsche, F. (s/f), p. 29).*

La muerte no solo cerca al hombre desde la nada; existe también eso que llamamos anteriormente neurosis, desde nuestro punto de vista, como carácter propio de la relación que establecemos con los otros y el mundo. Para su examen tomemos específicamente el ejemplo de las neurosis de histeria examinadas por Sigmund Freud.

Toda manifestación histérica busca el cuerpo para representar sobre él sus conflictos e inscribir su resistencia; de esta forma, ante la irresolución del trauma, el cuerpo encamina el enmudecimiento del sujeto: *“Ahora bien, dice Freud, en la histeria estamos acostumbrados a comprobar que una parte importante de la magnitud de la excitación del trauma se transforma en síntomas somáticos.” (Freud, S. (s/f), p.4).*

De la misma forma, en la sociedad se dan cada vez más estrategias para el no decir, no hablar y el ocultar horrores, a la vez que viabiliza situaciones cada vez más teatrales mediante las cuales canalizar la actividad humana reprimida. Lo que se traduce en una cierta superficialidad convulsiva, una atmósfera de afectación que acompaña a todas las expresiones sociales, un aire de artificialidad, la sensación de no estar nunca en el sitio correcto y de no ser lo que se debe ser (desarraigo, des-territorialización, éxodos, la figura del migrante, el desasosiego y la ridiculez que provoca la moda, el racismo, las xenofobias, la colonización, entre otros).

Si la nada parece ser el objeto de conocimiento propio del hombre contemporáneo, y el carácter neurótico viene a definir la relación con el objeto anulado, es porque al final cae la angustia como la afección subjetiva por excelencia. Es la figura que contiene al hombre desconectado de lo real, por lo cual, ya no va a ser solo un dato psicológico o antropológico. Si confiamos en Heidegger es más bien un problema ontológico, siendo la muerte el origen de la angustia del ser-ahí:

“Que esté entregado a su muerte y que, por consiguiente, la muerte forme parte del estar en el mundo, es algo de lo que el Dasein no tiene inmediata y regularmente un saber expreso, ni menos aún teórico. La condición de arrojado en la muerte se le hace patente en la forma más originaria y penetrante en la disposición afectiva de la angustia.”
(Heidegger, M. (s/f), p. 251).

Luego, ¿Qué es la angustia según Heidegger? ¿En qué nos puede ayudar esta última figura?: *“Ella no es un estado de ánimo cualquiera, ni una accidental flaqueza del individuo, sino, como disposición afectiva fundamental del Dasein, la apertura al hecho de que el Dase inexistente como un arrojado esta vuelto hacia su fin.”* (Heidegger, M. (s/f), p.251).

A partir del despliegue de la angustia, la neurosis y el nihilismo, el horizonte de las concepciones contemporáneas en torno a la muerte podemos encontrarlo en el pliegue difuso que se mueve entre la muerte como momento negativo del pensamiento en Hegel y como experiencia del ser-ahí en Heidegger. Son estos los límites entre los cuales se comprenden las distintas formas de subjetivación y socialización que hemos enumerado. Pero más valioso aún es que este concurrir de diversas teorías, autores, discursos, visiones y miradas sobre la muerte –de la cual solo hemos dado una breve muestra-, abren para la filosofía un campo de actuación original respecto a la modernidad. Un área de desempeño de nuestra actividad que se ha convertido para muchos autores contemporáneos, tácitamente o no, en el comienzo del filosofar. Esto es, la *facticidad*. Y como tal, su dilucidación en íntima relación con la muerte, constituye la condición de posibilidad para una filosofía de la libertad –una ética- que dé cuenta de la crisis de sentido.

Es sobre esta línea que podemos encontrar interesante la opinión del último Foucault. Puesto en otros términos, por un lado se trata de ver en la muerte una figura funcional al Pensamiento,

al Espíritu, a la Totalidad, a la Ideología. Es decir, como un momento más en el que se apuesta la vida del sujeto en pos de una verdad de conocimiento ajena que se le impone. Y por el otro, está la muerte como una posibilidad para pensar la vida ontológicamente.

No obstante, entre una forma y la otra no hay relación directa de presuposición, coordinación o yuxtaposición. No se trata de una consecuencia lógica, tampoco de fundamentación. Digamos en términos muy foucaulteanos que, lo que vemos en el mundo contemporáneo es una diseminación de discursos sobre, para y desde la muerte que adquieren una relevancia muy tenue si se les tiene en cuenta como enunciados de algún tipo de formación discursiva. Pero eso no es lo que interesa en estas líneas que solo buscan una descripción problemática de lo que el tema ofrece.

En la última clase del curso **La hermenéutica del sujeto** del 24 de marzo de 1982 (Segunda hora) Michel Foucault escribe en una breve nota al pie:

“Y si la tarea dejada por la Aufklärung² (que la Fenomenología traslada a lo absoluto) consiste en interrogar a aquello sobre lo cual descansa nuestro sistema de saber objetivo, consiste también en interrogar aquello sobre lo cual se apoya la modalidad de la experiencia de sí.” (Foucault, M. 2001, p. 465).

A esa doble interrogación, la referida al saber objetivo y a la experiencia de sí, es a la que tenemos que remitir el problema de la muerte si tomamos a Foucault como referencia. Sobre todo porque su esbozo resume elementos de ambos lados en función de una ética muy particular.

Por un lado, no olvida que se trata de la verdad del sujeto en términos de conocimiento y por ende de una plasmación de la muerte como negatividad del pensar que intenta fundar la especulación. Pero a pesar de esto, tampoco desecha que el pensar solo vale a condición de una transformación del sujeto. No hay autoconocimiento sin práctica de sí, ni práctica de sí, sin autoconocimiento.

Ese curso de 1981 está dedicado a la formulación de una hermenéutica del sujeto y trabaja allí dos principios importantísimos para la historia de la filosofía; el de *epimeleia heautou*³ y el *gnothi seautón*⁴. Aunque el primero de estos quedó oscurecido por el desarrollo del “conócete a ti mismo”, en la historia del pensamiento occidental llegó a ser una actitud predominante en el mundo antiguo. La “preocupación de sí” implicaba un traslado de la mirada de las estructuras exteriores hacia el individuo; pero no de manera convencional, sino bajo la forma de una serie de acciones repetidas que se ejercen sobre uno mismo, relación constante de transformación y

² En español “Ilustración”.

³ *Cura sui* en latín, “preocupación de sí”, “cuidado de sí” en español.

⁴ “Conócete a ti mismo”: Principio délfico utilizado por Sócrates como guía práctica y moral de su filosofía.

cambio a través de técnicas de meditación, memorización del pasado, examen de conciencia, técnicas de verificación de las representaciones, entre otras.

El olvido de este tipo de experiencias y el abandono de su práctica por parte del conocimiento filosófico se fundó en su desvalorización como egoísmo e individualismo moral que supuestamente obviaba a los otros y a los principios generales de la convivencia.

“Por tanto, explica Foucault, el cristianismo y el mundo moderno fundaron todos estos temas, todos estos códigos del rigor moral, en una moral del no egoísmo, cuando en realidad habían nacido dentro de ese paisaje tan fuertemente marcado por la obligación de ocuparse de sí mismo.” (Foucault, M. 2001, p.32).

Además, está lo que se denomina “momento cartesiano”. Esto es, la preponderancia otorgada en el occidente moderno a valores como la evidencia científica, la objetividad y la necesidad en detrimento de la actividad subjetiva.

Esta nueva orientación del pensamiento filosófico basada en el carácter de lo evidente, encuentra en Descartes su momento de gloria cuando al sujeto ya no le basta con una transformación de sí. Si este puede acceder a la verdad, si hay un sentido cierto sobre el cual pensamos la realidad no es por el esfuerzo que hagamos respecto al mundo de cosas que nos rodea, sino por algo muy simple: el hombre se define por ser una sustancia pensante que está cierto de su propio pensamiento.

Seguimos a Foucault cuando, a partir de lo anterior, establece una diferencia entre filosofía y espiritualidad. Aquella se habría constituido desde el principio socrático “conócete a ti mismo”, dejando de lado la preocupación de sí. Sería la forma de pensamiento que se interroga sobre las condiciones en que emerge la verdad, sus límites y posibilidades. La espiritualidad, sin embargo, se definiría como

“el conjunto de esas búsquedas, prácticas y experiencias que pueden ser las purificaciones, las ascesis, las renunciaciones, las conversiones de la mirada, las modificaciones de la existencia, etcétera, 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, M. 2001, p. 32).

Si tomamos estas enseñanzas y las inscribimos en el marco general de su obra podemos decir que el camino de la filosofía, tal como se dio en occidente, planteó el reto y a la vez el obstáculo de tener que insertarse en dispositivos de saber-poder. Esto quiere decir que de alguna forma había que cumplir con exigencias como las de la estructura del objeto que se conoce, las reglas del método científico, la formación cultural o el nivel de instrucción. Pero además, ¿acaso en esto no se funda también la racionalidad del poder, el estatus del loco, del enfermo o del propio

científico? ¿Acaso no está esto relacionado con su crítica al humanismo o a la formación de dispositivos de poder?

“Entiendo por humanismo [afirma] el conjunto de discursos por los cuales se le dice al hombre occidental: “aunque no ejerzas el poder, de todos modos puedes ser soberano. Mejor, cuanto más renuncies al poder y cuanto más te sometas al que te es impuesto, más serás soberano”. El humanismo es el que ha inventado, una después de otra, estas soberanías sujetadas que son el alma (soberana sobre el cuerpo, pero sometida a Dios), el individuo (soberano titular de sus derechos pero sometido a las leyes de la naturaleza o a las reglas de la sociedad), la libertad fundamental (interiormente soberana, exteriormente consciente y confiada a su destino)... En el corazón del humanismo, la teoría del sujeto (en el doble sentido del término).” (Foucault, M. 1999, p. 226).

¿Cómo se inscribe entonces la muerte en este curso en el Colegio de Francia? ¿Cuál es el motivo de incluir a la muerte y qué puede ofrecer al sujeto? La respuesta es absolutamente positiva. La reflexión escatológica no es un pensamiento de futuro como se podría pensar. No se trata de esa idea que coloca a la muerte solo delante de nosotros. En este caso, *“(...) el pensamiento de la muerte permite la introspección y la memorización valorizada de la vida.”* (Foucault, M. 2001, p. 456).

Ya que el único valor que se le pudiera asignar proviene del presente o del pasado.

Como se puede ver, una vez más la muerte termina por aclararse en la temporalidad propia del sujeto que se expone a su experiencia. La especificidad foucaultiana está relacionada con esta visión que resalta, ante todo, al presente. Al saber que yo muero, sé también que puedo morir en cualquier momento. Por eso el “cualquier momento” en que pueda morir no se traduce sino en un poder morir inminente. De ahí extrae su valor el presente. Hay un mirar a nosotros aquí y ahora, como un “corte en el fluir del tiempo”, “captación de la representación del acto que estamos realizando.” (Foucault, M. 2001, p. 456).

Sin embargo, la temporalidad propia del sujeto también se explana hacia el pasado, ya que al preguntar en cada caso por mi muerte o por la del otro, yo mismo espero un ajuste de cuentas, un balance de mi existencia para decirme aquello que he hecho o no en ella. *“En consecuencia, el pensamiento de la muerte permite la retrospectión y la memorización valorizada de la vida.”* (Foucault, M, 2001, p. 456).

A partir de estos elementos, la filosofía deja de ser una intención sistematizadora o un pretexto de burócratas y políticos. En términos foucaultianos filosofar es diagnosticar el presente, decir en qué es nuestro presente diferente de todo lo que no es él. El hombre en Foucault deja de ser el cadáver inerte y pestilente enclaustrado por los dispositivos de poder. La breve reflexión sobre la muerte expuesta en **La hermenéutica del Sujeto**, lo lleva a plantear como tarea una nueva

concepción y una nueva experiencia del filosofar, donde el fin de la existencia pueda jugar un papel constructivo. Además, su examen de la antigüedad permite esclarecer cómo y para qué el hombre ha de entregarse a su consumación. Este, constituye el acicate para una reflexión espiritual de sí, poniendo en diálogo el pasado con el presente y revalorizando las técnicas que pueda darse el hombre a sí mismo:

“Filosofar es prepararse; filosofar, por lo tanto, es ponerse en una disposición tal que la suma de la vida considere como una prueba. Y el sentido de la ascética, del conjunto de los ejercicios que están a nuestra disposición, es permitir que nos preparemos permanentemente para esa vida que nunca dejará de ser, hasta el final, una vida de prueba, [en el sentido] de una vida que será una prueba.” (Foucault, M. 2001, p. 462).

En otras palabras, la constitución de un discurso de Verdad implica la puesta en juego de un sujeto ético y libre; y solo desde este juego dialógico se pueden arrojar luces certeras sobre el pensamiento crítico. Es a estos efectos que la muerte tiene *cierto* sentido, aunque desde la cotidianidad parezca lo contrario. Si ella está ahí es porque es el componente que nos hace ser lo que somos. Es precisamente el elemento que falta, la ausencia, la carencia, justamente aquello que promueve en la mirada la implantación de los imaginarios, los sueños y las expectativas. El hombre, pues, es un empeño libre dirigido hacia la muerte, y esta, es lo que nos ata a nosotros mismos.

Conclusiones

A partir de ahí es posible trazar un paralelismo que puede arrojar luces sobre los nuevos caminos de la filosofía. Esta ha adoptado en los últimos decenios la forma de sus sucesivas crisis. Quiere decir esto que toda filosofía no es más que la conciencia de su propia crisis, de sus límites y fronteras...no para quedar agazapada en la restricción del dogmatismo o la normalización férrea, sino para buscar la multiplicación rizomática de sus implicaciones ¿Acaso esto puede ser determinado propiamente como una filosofía? ¿Es que se puede filosofar a partir de lo que el horizonte que limita y cerca impone rápidamente a la vida del hombre? ¿Es que es sostenible un pensamiento en crisis? ¿Qué significa la crisis? Obviamente estas no son más que provocaciones, pero permítaseme añadir algo más.

Si se ha de andar sobre pasos certeros, evidentemente la crisis que se refleja en el filosofar contemporáneo está también relacionada a eso que hemos llamado muerte. De donde se deduce que la reflexión en torno a ella no es una simple complacencia teórica como podrían pensar muchos. Es más bien la condición de posibilidad de una filosofía que ya no se contenta con la limpidez del concepto. Un camino que presupone el estallido de las continuidades históricas, de la linealidad y el ordenamiento político, de la lógica de mercado, de la estupidez y la banalidad de la cultura de masas, de todo aquello que hace del pensar un momento etéreo de

identidades sin vida. Hacer saltar esos límites y barreras que dicen poco o nada sobre la vida es la tarea del filosofar. Plantar la batalla a cada forma conceptual muerta, para instaurar el reino de la muerte *propia*. Explotar, estallar en mil formas, dar cuenta de la continuidad pero de la discontinuidad. Hacer vida, tanto como vivirla.

Referencias Bibliográficas

- Baudelaire, C. (1978) *Las flores del mal*. La Habana. Editorial de Arte y Literatura.
- Epicuro de Samos. (1990) “*Epicuro a Meneceo: Gozarse*”. En: Diógenes Laercio. *Vida de los filósofos más ilustres*. La Habana, Editorial de Ciencias Sociales.
- Foucault, M. (1994) *Dits et Écrits*. Paris, Gallimard Editorial.
- _____ (2001) *Hermenéutica del Sujeto*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Freud, S. (s/f) *Estudios sobre la histeria*. Escuela de Filosofía Universidad ARCIS. Recuperado de www.philosophia.cl
- Heidegger, M. (s/f) *El Ser y el tiempo* (trd. Jorge Eduardo Rivera). Escuela de Filosofía Universidad ARCIS. Recuperado de: www.philosophia.cl
- Kohan, W. (2011) *Filosofía y educación, la infancia y la política como pretextos*. Caracas, Fundarte Ediciones.
- Kojève, A. (1984) *La dialéctica de lo real y la muerte en Hegel*. Buenos Aires, Editorial La Pléyade.
- Morin, E. (1970) *La crisis contemporánea y la “crisis de la muerte*. Barcelona, Editorial Kairós.
- Nietzsche, F. (s/f) *Así hablaba Zaratustra*. Barcelona, Editorial B. Bauzá.
- Rühle, V. (2009) *La insistencia de la muerte en la vida: Hegel después de Heidegger* (trd. David Díaz Soto). *Bajo palabra*. Revista de Filosofía (II Época), No. 4.

El humanismo en la trama del saber y el discurso en las ideas de Michel Foucault

Freddy Domínguez Varona

Doctor en Filosofía. Profesor del Departamento de Filosofía para la Especialidad de la Facultad de Filosofía, Historia y Sociología de la Universidad de La Habana.

Email: fvarona@ffh.uh.cu

Resumen: El artículo intenta escudriñar los conceptos que devienen en núcleos expresivos del pensamiento de M. Foucault referentes a la interpretación del hombre en las entramadas relaciones del cuerpo, el trabajo y el lenguaje al demostrar que el conocimiento del hombre en la modernidad tuvo dos tipos de análisis: el anatomofisiológico y el histórico, social y económico, lo cual desemboca en el empleo del término “hombre” como una categoría epistemológica.

Palabras clave: hombre, humanismo, poder, saber, sujeto

Humanism in the Plot of Knowledge and Discourse in Michael Foucault's Ideas

Abstract: This paper is aimed at scrutinizing conceptions expressing Michael Foucault's thought. They refer to how man is understood in the complex relationships between body, work, and language, and show that man's knowledge in modernity had a twofold analysis: On one hand, there was an anatomical and physiological analysis; on the other, there was an economic, social and historical analysis. This results in using the term man as an epistemological category.

Key words: Man, Humanism, Power, Knowledge, Subject

Introducción

El 26 de junio de 2014 se cumplió 30 años del fallecimiento del filósofo y psicólogo francés Michel Foucault (1926-1984). A propósito del posmodernismo, y con el objetivo de explicar algunas categorías básicas del pensamiento de Foucault en nexos con sus posiciones respecto al humanismo, son necesarias dos precisiones: La primera está relacionada con la vigencia de las ideas del pensador francés en torno al cual se tejieron algunos criterios, para decirlo eufemísticamente, oscuros e incluso catastróficos. Fue su lectura la que indicó la valía, los objetivos y la vigencia de los núcleos teóricos contenidos en los textos foucaulteanos entre ellos: la posición crítica con respecto a la historia; la importancia de la creatividad; la necesidad de repensar continuamente la razón; la introducción del azar y sus relaciones con el pensamiento (Foucault, 1992, pp. 36-37); los derechos de los individuos, así como las relaciones tolerantes entre ellos y, entre otros temas presentes en sus escritos, la conveniencia de pensar en la represión y los seres humanos reprimidos, temática que no debe limitarse a lo sexual, ni lo político, sino que ha de abrirse a otros horizontes, de los cuales podría debatirse prolongadamente. De tal suerte, la vigencia de Michel Foucault no está solo en lo que dice, sino en lo que provoca pensar y hacer cuando se lee sus textos.

La segunda de las precisiones se debe a las categorías *hombre* y *ser humano*. Ninguna de las dos satisface inquietudes epistemológicas; la primera alude directamente al sexo masculino en detrimento del femenino, y con ella, como con la segunda y con otra también muy utilizada: sujeto, existe la sensación de chocar con la fragmentación de cualidades: el cuerpo biológico y lo espiritual, los conocimientos y los valores, la razón y los sentimientos, lo individual y lo colectivo, las edades, la historia individual, las circunstancias, las cosas materiales y dentro de estas las que se poseen, las que se desean, así como las que verdaderamente se necesitan, y de ellas, las que son inalcanzables.

Por eso en otros textos se emplea *humán*, sin terminación genérica, con lo cual asimismo se lucha contra la división categórica entre nuestra especie biológica y las restantes, así como entre la cultura y la naturaleza; pero esa palabra fue rechazada burdamente y, por lo tanto, fue obligado continuar con la utilización de la categoría ser humano con la intención de referir la totalidad que somos, aun cuando propicia sensaciones, por lo menos hasta ahora, indefinibles.

Respecto a la posibilidad de clasificar a Foucault se encuentran fragmentos como el siguiente:

“filósofo controvertido, difícil de clasificar (el calificativo de post-estructuralista es una buena prueba de ello), su estilo “nómada” de indagación, unido a una escritura sugestiva, y en ocasiones oscura, le han valido tantos admiradores como detractores” a lo cual se debe agregar sus continuas reinterpretaciones, rasgo que al decir de Didier Eribon, profundo estudioso de su vida y obra, es imprescindible para entender sus elaboraciones teóricas.” (Fuentes, 2012, p. 58).

El título del texto mencionado es *Contra el humanismo*. Por el estilo de redacción se puede dudar de la paternidad de Foucault (aun sabiendo cuan “creativos” suelen ser los traductores), pero no por las ideas expuestas en él, pues se han hallado en otros escritos suyos como por ejemplo: 1) el hombre es una figura diseñada en el siglo XIX; 2) hay que pensar en la posibilidad de que se borre; 3) es preciso librarse del humanismo; 4) las ciencias humanas prometieron los secretos del hombre y descubrieron estructuras que lo sobrepasan y en las cuales se disuelve; 5- la disolución del hombre conduce a su muerte. Estos criterios motivaron la indagación y a partir de ellos las reflexiones expuestas a continuación.

Desarrollo

Primeramente la categoría *hombre*, núcleo del libro *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, en el cual Foucault (1968) estriba sus consideraciones con respecto a dicha categoría sobre dos pilares: uno es la distinción de dos épocas: la clásica, que comprende los siglos XVII y XVIII y la moderna, dada por las centurias decimonónica y vigésima. El otro pilar consiste en la transición del campo epistémico clásico al moderno; el primero de estos campos lo ve constituido por la teoría de la representación como fundamento general, el análisis de los cambios y la moneda, así como la investigación taxonómica del organismo; en tanto que el segundo marco epistémico lo concibe formado por los estudios acerca de la biología, la economía y la filología (Foucault, 1968, p. 302). Sobre ambos pilares hilvana la trama del saber y el discurso, y le abre la vía a sus reflexiones en torno al hombre y el humanismo.

Foucault asegura que el *hombre* no existía en el pensamiento clásico y que aunque parece ser la más vieja búsqueda, iniciada por Sócrates, es una invención muy reciente que ha envejecido con mucha rapidez. Es sugerente la idea de que le reconforta y tranquiliza pensar que desaparecerá en cuanto el saber encuentre una forma nueva (Foucault, 1968, p. 9). Esta afirmación estimula aún más la indagación de sus ideas hasta entender algo: su opinión se mueve mayormente en el ámbito epistemológico (Pagura, 2006, p. 10) y por ello, la desaparición del hombre no se refiere ni al ser vivo, el género o el individuo, pues, como él mismo asegura, sería absurdo (Foucault, 1992, p. 17), sino a una categoría filosófica equivalente a otra: sujeto del conocimiento.

Al hablar de la categoría *hombre*, aunque es en el marco epistemológico, no descuida su referencia a un ser vivo, pero no cualquiera, sino a uno dominado por el trabajo y el lenguaje, características constituyentes de las determinaciones de su existencia concreta, pues, según su modo de ver, no es posible tener acceso al hombre sino a través de tres aspectos: el organismo biológico, los objetos que fabrica y las palabras. De ellos enfatiza su existencia previa a él mismo, su cualidad de únicos poseedores de la verdad y su rango de condicionante de la finitud del hombre (Foucault, 1968, p. 305). Sobre esto último es interesante que dicha finitud no la ve

enlazada a uno de esos rasgos, sino en la filigrana que conforman los tres. Su visión en este sentido es compleja.

No se puede perder de vista que para Foucault el hombre solo se descubre ligado a una historicidad ya hecha y, por ende, piensa lo que para él es válido solo sobre un fondo de algo ya iniciado (Foucault, 1968, p. 321). Así,

“el pensamiento descubre que el hombre no es contemporáneo de aquello que lo hace ser —o de aquello a partir de lo cual es— sino que está preso en el interior de un poder que lo dispersa, lo retira lejos de su propio origen (...); ahora bien, este poder no le es extraño (...) es aquel de su propio ser.” (Foucault, M. 1968, p. 325).

La lectura de los textos de este filósofo francés ha mostrado que en sus ideas hay una especie de mezcla entre el uso común de la palabra hombre y el empleo de dicho vocablo como una categoría epistemológica. Véase que no limita el desarrollo del hombre, pues deja el paso abierto a la continuidad de la evolución de la especie, a la modificación de las formas de producción y trabajo hasta eliminar de ellos la enajenación, así como al descubrimiento de nuevos sistemas simbólicos, capaces de disolver la vieja opacidad de las lenguas históricas. Pero en lo que respecta a conocer al hombre, insiste que no se puede salir del cuerpo, el trabajo y el lenguaje y que mediante ellos se manifiesta su finitud (Foucault, 1968, p. 305), ya que la vida y lo que hace que exista son posibles por su cuerpo, el modo de producción le es dado por sus deseos, y el lenguaje y la huella que brilla cuando lo pronuncia, por su pensamiento parlante.

Apunta que el pensamiento occidental se invirtió, pues donde había una correlación entre la metafísica de la representación y lo infinito, así como un análisis de los seres vivos, los deseos del hombre y las palabras, se constituyó una analítica de la finitud y de la existencia humana y, en oposición a ella se levantó la tentación de constituir una metafísica de la vida, el trabajo y el lenguaje (Foucault, 1968, p. 308), así que desde que los contenidos empíricos se separaron de la representación e implicaron en sí mismos el principio de su existencia, la metafísica del infinito se hizo inútil.

Para él, el objetivo de la metafísica en el pensamiento occidental es la aparición del hombre, que no surgió de súbito ni se impuso de manera abrupta (Foucault, 1968, p. 309) y agrega que si en el nivel de los diferentes saberes la finitud es designada a partir del hombre concreto y de las formas empíricas que pueden asignarse a su existencia, en el nivel arqueológico que descubre el a priori histórico y general de cada saber, el hombre moderno, con su existencia corporal, laboriosa y parlante, solo es posible como figura de la finitud, es decir, como duplicado empírico-trascendental, ya que toma conocimiento de lo que hace posible el conocimiento.

Aclara que la anterior característica no estaba ausente en los empiristas del siglo XVIII, aunque entonces lo que se analizaba eran las propiedades y formas de la representación que permitían el conocimiento general, mientras que en el pensamiento moderno el análisis no es de la

representación, sino del hombre en su finitud, pues “el umbral de nuestra modernidad no está situado en el momento en que se ha querido aplicar al estudio del hombre métodos objetivos, sino más bien en el día en que se constituyó un duplicado empírico-trascendental al que se dio el nombre de hombre” (Foucault, 1968, p. 309).

Ahora bien, puntualiza que el hombre es: primero, el lugar de una duplicación empírico-trascendental y, segundo, una figura paradójica en la que los contenidos empíricos del conocimiento entregan las condiciones que los han hecho posibles. Por ese motivo considera que el hombre no puede darse en la transparencia inmediata y soberana de un cogito, ni residir en la inercia objetiva de la conciencia de sí, a la cual no llega, ni llegará nunca (Foucault, 1968, 313), por lo cual, es al mismo tiempo el lugar del desconocimiento, de aquello que se le escapa: la conciencia de sí mismo.

Asegura que esa es la razón por la que la reflexión trascendental moderna no encuentra su punto de necesidad en la existencia de una ciencia de la naturaleza, sino en la existencia de lo-no-conocido a partir del cual el hombre es llamado sin cesar al conocimiento de sí.

“La pregunta no es ya ¿cómo hacer que la experiencia de la naturaleza dé lugar a juicios necesarios? Sino: ¿cómo hacer que el hombre piense lo que no piensa, habite aquello que se le escapa en el modo de una ocupación muda, anime, por una especie de movimiento congelado, esta figura de sí mismo que se le presenta bajo la forma de una exterioridad testaruda?” (Foucault, M. 1968, p. 314).

Sobre esta base afirma que el pensamiento contemporáneo no puede evitar el cogito en torno a la separación y vínculos entre el pensamiento acerca de sí mismo y lo no-pensado, por lo cual destaca la importancia de interrogar cómo habita el pensamiento fuera de sí, cómo puede pensarse a la luz de lo no-pensante (Foucault, M. 1968, p. 315).

En el marco de las anteriores consideraciones destaca que en ese quehacer no se retoma el análisis del discurso (Foucault, 1968, p. 328). En cuanto a esto último señala que a partir de la no continuidad de una teoría de la representación, el análisis clásico del discurso se dividió en dos: por una parte el conocimiento empírico de las formas gramaticales; y por la otra, la analítica de la finitud. Sobre esta base se pregunta si en el futuro se podrá avanzar hacia un tipo de pensamiento que hiciera posible reflexionar sin discontinuidad ni contradicción en torno al ser del hombre y al ser del lenguaje (Foucault, 1968, p. 329). Su inquietud se sustenta en que lo que llama rasgo fundamental de la cultura y el pensamiento occidentales, y es que ambos el ser del hombre y el ser del lenguaje nunca han coexistido, ni se han podido articular.

Foucault sostiene que el inicio de la modernidad no depende de cuando se aplicaron métodos objetivos al estudio de hombre, sino de cuando constituyó un duplicado empírico-trascendental al que se dio el nombre de hombre y que fue entonces cuando surgieron dos tipos de análisis: uno se centraba en las condiciones anatomofisiológicas, y el otro enlazaba el conocimiento

a las condiciones históricas, sociales y económicas, que se formaban en las relaciones humanas, que había una historia del conocimiento que podía ser dada al saber empírico y prescribirle sus formas. De estos análisis subraya tres particularidades: existían de manera paralela; los contenidos funcionaban como reflexión trascendental y, podían prescindir de cualquier teoría del sujeto (Foucault, M. 1968, p. 310). Pero a su vez suponía una cierta crítica para distinguir modalidades del conocimiento, distinguir la ilusión y la verdad, la quimera ideológica y la teoría científica, que permitiera extraer la verdad desde el objeto y posibilitara la existencia de otra verdad: la del discurso. Y ve que ese estatus del discurso el que sigue ambiguo, porque o encuentra su modelo de la verdad en lo empírico (análisis de tipo positivista donde la verdad del objeto prescribe la verdad del discurso) o bien el discurso anticipa la verdad (tipo escatológico). Estos dos tipos de discursos los ve indisolublemente unidos (Foucault, 1968, p. 311).

El análisis anterior trae como resultado la siguiente afirmación:

“Por ello es por lo que el pensamiento moderno no ha podido evitar —y justo a partir de este discurso ingenuo— el buscar el lugar de un discurso que no sería ni del orden de la reducción ni del orden de la promesa: un discurso cuya tensión mantendría separados lo empírico y lo trascendental, y permitiría, sin embargo, señalar uno y otro a la vez; un discurso que permitiría analizar al hombre como sujeto, es decir, como lugar de conocimientos empíricos pero remitidos muy de cerca a lo que los hace posibles y como forma pura inmediatamente presente a estos contenidos; en suma, un discurso que desempeñaría, en relación con la casi estética y la casi dialéctica, el papel de una analítica que las fundamentaría a la vez en una teoría del sujeto y les permitiría quizá articularse en este tercer término, intermediario, en el que se enraízan a la vez la experiencia del cuerpo y la de la cultura.” (Foucault, M. 1968, p. 312).

El sujeto: algunas ideas de Foucault

El objetivo central de su trabajo, como él mismo dice (Foucault, 1983, p. 3), no es analizar el fenómeno del poder, ni elaborar los fundamentos de tal análisis, sino elaborar una historia de los diferentes modos mediante los cuales los seres humanos devienen sujetos. En tal circunstancia es conveniente adentrarse en el significado de esta palabra que, como es común en muchísimos vocablos, con el tiempo ha recibido diversos significados, como persona innominada, espíritu humano, ser del cual se enuncia algo, el ser humano en su actividad, entre otros más. No obstante, si se tiene en cuenta que proviene del latín *subiectus* y este es el participio pasivo de someter, la acepción más remota debe ser: *sometido*. Por otra parte y para ganar claridad, se puede recurrir a un verbo que al parecer tiene relación con él: *sujetar*, el cual tiene entre sus significados: someter al dominio de alguien y afirmar con la fuerza.

Este es el camino por donde va Foucault. Él mismo delimita su noción de sujeto cuando destaca de esa palabra dos significados: uno, el control y la dependencia de alguien por alguien y, dos, el constreñimiento (compulsión, limitación, represión) de un individuo a su identidad, a la conciencia y a su propio autoconocimiento. Para Foucault ambos significados sugieren una forma de poder, que propicia el surgimiento y existencia del sujeto, pero que a su vez lo sojuzga (Foucault, M. 1983, p. 6).

En su concepción sobre el sujeto tiene un sitio clave el psicoanalista francés Jacques Lacan (1901-1981) quien hizo observar la idea de que el sujeto no es la forma fundamental y originaria, sino que se forma a partir de un conjunto de procesos que no son del orden de la subjetividad sino de un orden difícil de nombrar y de hacer aparecer, pero mucho más fundamental y originario que el sujeto mismo. (Eribon, 1995, p. 328). Reconociendo la importancia de las lecturas de Lacan (también de Lévi-Strauss) enfatiza como novedad el haber descubierto que

“la filosofía y las ciencias humanas vivían en una concepción muy tradicional del sujeto humano, y que no bastaba con decir ora con unos que el sujeto era radicalmente libre, ora con los otros que estaba determinado por las condiciones sociales. Descubríamos que había que tratar de liberar lo que se oculta detrás del empleo aparentemente simple del pronombre ‘yo’.” (Eribon, D., 1995, p. 33).

Sus estudios se centran en cómo los seres humanos se constituyen en sujetos y atiende con esmero los modos de objetivación que son, según afirma, los que transforman a los seres humanos en sujetos. El primero es el modo de investigación que trata de darse a sí mismo el estatus de ciencia, en el cual se incluyen tres variantes: la objetivación del sujeto hablante en la lingüística y la filología, la del sujeto productivo en los análisis económicos, y la del sujeto vivo en la historia natural o la biología.

El segundo está dada por los modos de objetivación a los que llama “prácticas divisorias,” en ellas el sujeto está dividido tanto en su interior como con respecto a los otros (una especie de alienación), ejemplos: el loco y el cuerdo, el enfermo y el sano.

El tercero consiste en los modos en que los seres humanos se transforman a sí mismos en sujetos; por ejemplo, al reconocerse como sujetos de la sexualidad. (Foucault, 1983, pp. 2-3).

Cuando habla de las relaciones de poder, refiere las oposiciones que se habían desarrollado en los últimos años y las luchas antiautoritarias, de las cuales señala una serie de rasgos en común: cuestionan el estatus del individuo, tanto en cuanto al derecho a ser diferentes y a subrayar lo que los hace verdaderamente individuos, como en cuanto a atacar lo que los separa entre sí; luchan contra los privilegios del conocimiento; giran en torno a la pregunta ¿quiénes somos?, como rechazo a las abstracciones de la violencia económica e ideológica que ignoran quienes somos individualmente, así como a la inquisición científica y administrativa que determina quién es cada cual.

Con respecto a esto último puntualiza que es una forma de poder que emerge en la vida cotidiana, categoriza al individuo, lo marca por su propia individualidad, lo une a su propia identidad, le impone una ley de verdad que tiene que reconocer y que al mismo tiempo otros individuos deben reconocer en él, por lo cual es una forma de poder que construye sujetos individuales. (Foucault, M. 1983, p. 6).

Asegura que en la historia de la ciencia y en la del pensamiento se enfatizó la creación individual y se dejaron de lado y ocultas las reglas generales (Chomsky, N. y Foucault, M. 2006, p. 15). Por eso insiste que en vez de pensar en la organización formal del saber, lo que tiene en cuenta es el saber mismo que permea la sociedad y se impone como fundamento de la educación, de las teorías, de las prácticas (Chomsky, N. y Foucault, M. 2006, p. 18) y subraya que, por ejemplo, mientras que la historia de la ciencia por lo general había exaltado la creatividad individual, la lingüística había excluido la relevancia del sujeto hablante creador (Chomsky, N. y Foucault, M. 2006, p. 20).

Por eso acota que no se trata de la pluralidad de los diversos sujetos que piensan, sino de cesuras que rompen el instante y dispersan el sujeto en una pluralidad de posibles posiciones y funciones. Una discontinuidad que golpea e invalida las menores unidades tradicionalmente reconocidas: el instante y el sujeto (Foucault, M. 1992, pp. 36-37).

Connotación dubitativa de la naturaleza humana

En el pensamiento de Foucault la naturaleza humana no es de las categorías más destacables, sin embargo, en sus textos acerca de ella se puede encontrar consideraciones llamativas, como la desconfianza que tiene de ella. En uno de los debates más resonantes del Proyecto Internacional de Filósofos de la Universidad de Ámsterdam, en 1971, donde participaron él y Noam Chomsky, que fue transmitido por la televisión holandesa, expresó que el fundamento de su desconfianza está en que los conceptos a disposición de una ciencia poseen variedad en cuanto al grado de elaboración, función y uso en el discurso científico, por lo que a algunos de ellos les ve su existencia circunscrita a delimitar objetos, funciones y tareas, les llama periféricos o indicadores epistemológicos y no los considera conceptos científicos; en estos incluye el concepto *naturaleza humana*, pues, por ejemplo, no fue mediante su estudio que los lingüistas descubrieron las leyes de la mutación consonántica (Chomsky, N. y Foucault, M. 2006, p. 8). De tal modo, de lo que duda es de la condición de concepto científico de la naturaleza humana, no de la naturaleza humana en sí.

En ese mismo debate, para fundamentar su duda, toma como ejemplo el socialismo de fines del siglo XIX y comienzos del siglo XX, cuando se admitía que en las sociedades capitalistas el hombre no había hecho realidad el potencial de su desarrollo y autorrealización, por lo cual la naturaleza humana estaba alienada en ese sistema, y se soñaba con liberarla, pero que el modelo que utilizaba en tales reflexiones era el burgués y asegura que eso mismo había ocurrido en la

Unión Soviética y las democracias populares, donde se había construido un tipo de sociedad traspuesta de la sociedad burguesa del siglo XIX. Como colofón de su argumento dubitativo señala que Mao TseTung habló de la naturaleza humana burguesa y de la proletaria, como contrapuestas. (Chomsky, N. y Foucault, M. 2006, p. 20).

Justamente, enfatiza que el concepto naturaleza humana y otros como justicia y realización de la esencia de los seres humanos, son propios de la civilización actual, así como del tipo de conocimiento, de la forma de filosofar y del sistema de clases de estos tiempos, por lo que no es recomendable servirse de ellos para describir o justificar una lucha que debe echar abajo los fundamentos de sociedad existente (Chomsky N. y Foucault, M. 2006, p. 30). En este caso, Foucault no se limita al marco epistemológico pues penetran lo práctico transformador, pero, algo extraño, sin reparar en el cambio esencial que suele ocurrir en los conceptos.

Sus ideas acerca de la naturaleza humana están presentes asimismo en sus consideraciones en torno a la episteme clásica; puntualiza que aun cuando en esta última se habló mucho de la oposición entre la naturaleza humana y la naturaleza, entre ambas se tejieron diversas relaciones

“ambas hacen aparecer sobre una trama ininterrumpida la posibilidad de un análisis general que permite repartir identidades aislables y diferencias visibles según un espacio en cuadro y una sucesión ordenada. Pero ellas no llegan a esto la una sin la otra y es por ello por lo que se comunican”. (Foucault, M. 1968, p. 30).

Afirma Foucault que en el pensamiento clásico, el hombre no se aloja en la naturaleza por intermedio de esta “naturaleza” regional, limitada y específica que le ha sido acordada como derecho de nacimiento, si la naturaleza humana se entremezcla con la naturaleza, ocurre por los mecanismos del saber y por su funcionamiento, pero el hombre como objeto y sujeto de conocimiento no tiene lugar en la episteme clásica, como tampoco existían los temas modernos de un individuo que vive, habla y trabaja de acuerdo con las leyes de la economía, la biología y la filología y que, por ellas mismas, tiene derecho a conocerlas; ni se hablaba de un ser cuya naturaleza era conocer la naturaleza y conocerse a sí mismo en tanto ser natural. Mientras que en la episteme moderna en el espacio donde se entrecruzan la naturaleza y la naturaleza humana lo que está es la existencia primera, irrecusable y enigmática del hombre, lo que el pensamiento clásico hace surgir es el poder del discurso. (Foucault, M. 1968, p. 302).

La posibilidad de conocer las cosas y su orden pasa, en la experiencia clásica, por la soberanía de las palabras. Estas forman una red a partir de la cual se manifiestan los seres y se ordenan las representaciones. Por este motivo, el lenguaje tiene el papel rector en relación con el análisis de la historia natural y las riquezas. Y es adonde Foucault quiere retornar, por ser el discurso el lugar donde se conjuga la representación y la evidencia, que es el ser, donde no está la existencia humana. (Foucault, M. 1968, p. 303).

El humanismo desde la atalaya de Foucault

Si ciertamente existen muchas concepciones del humanismo, su esencia no puede limitarse al papel protagónico del ser humano, antes bien, está en la conjugación del mencionado protagonismo con la desalienación y el mejoramiento humano, vistos los dos últimos componentes como perpetuos desafíos y tareas interminables. En sentido general puede entenderse la desalienación como sinónimo de la emancipación, pero si bien esta refiere la liberación de cualquier clase de subordinación o dependencia, me llega con un sentido político, mientras que la desalienación alude, además, la ruptura de todo tipo de atadura, freno, impedimento. Los textos de Foucault que he leído me han demostrado que cuando habla de humanismo tiene en mente sobre todo la emancipación y sobre esta atalaya es que lo juzga.

Para él la historia occidental no es emancipadora y en ese criterio es decisiva su consideración de que en Occidente lo que ha predominado ha sido la “sujeción de los hombres, quiero decir su constitución como “sujetos,” en los dos sentidos del término” (Eribon, D. 1995, p. 340). A propósito de este criterio es oportuno recordar que en un comentario acerca de la Escuela de Frankfurt reconoce la importancia de esta institución en el cambio de la racionalidad, pero le reprocha “el haberse quedado encerrada en una concepción tradicional del “sujeto,” a la vez “filosóficamente antigua” e impregnada de “humanismo marxista.” En esta ocasión no niega categóricamente el sujeto ni el humanismo, sino una variante de concepción: en el primer caso, la que para él estaba anclada en un pasado superado y por tanto era inoperante; mientras que la segunda negación es de una variante de humanismo que, como puede hallarse en otros textos suyos, es específicamente la del socialismo de Europa del este, donde a la postre salieron a la luz la incongruencia entre la teoría y la práctica y, lo peor aún, la hipocresía y los embustes burdos que desvirtuaban la esencia humanista del marxismo y que según me parece, lo enturbiarán por largo tiempo.

Si se piensa en las teorías colmadas de razonamientos estériles o en las acciones desmedidas de políticos quienes dan matices humanistas a sus desmanes, entonces puede entenderse las siguientes palabras de Foucault: “*Nuestra tarea es liberarnos definitivamente del humanismo y es en ese sentido que el nuestro es un trabajo político, en la medida en que todos los regímenes del Este o del Oeste hacen pasar su mala mercadería con la etiqueta del humanismo.*” (Eribon, D. 1995, p. 447).

Por eso es que, refiriéndose a la Escuela de Frankfurt, opina que lo más importante no era

“tanto encontrar nuestra identidad perdida, liberar nuestra naturaleza encerrada, desgajar nuestra verdad fundamental, sino ir hacia algo que es completamente diferente. Al respecto, tenemos que vérnoslas con una frase de Marx: el hombre produce al hombre. ¿Cómo entenderla? Para mí, lo que debe producirse no es el hombre mismo tal como la naturaleza lo ha dibujado o tal como su esencia lo prescribe, sino que tenemos que

producir algo que no existe absolutamente y de lo que no sabemos en absoluto lo que podrá ser.” (Eribon, D. 1995, p. 397).

Conclusiones:

Esta Idea genial en tanto se proyecta en pos de los cambios superadores, pero cuáles transformaciones y hacia dónde encaminarlas; he aquí una gran insuficiencia que hallo en los textos donde trata esta temática. El asunto no es solo advertir la existencia de necesidades y la urgencia de satisfacerlas, el quid está, además, en brindar soluciones, aún so pena de errar.

En el pensamiento de Foucault se mezcla el uso coloquial de la palabra hombre y el empleo de dicho vocablo como una categoría epistemológica

Si él se manifiesta contra la sujeción del ser humano, ahí no hay antihumanismo y mucho menos deshumanización, que son las antítesis negadoras del humanismo.

Referencias Bibliográficas

Chomsky, Noam y Foucault, Michel. (2006) *La naturaleza humana: Justicia versus poder. Un debate*. Buenos Aires, Katz Editores,

Eribon, Didier. (1995) *Michel Foucault y sus contemporáneos*. Buenos Aires. Ediciones Nueva Visión.

Foucault, Michel. (1968) *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Argentina, Siglo XXI Editores.

Foucault, Michel. (s/f) *Más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Chicago University Press. En: <http://www.artnovel.com.ar>

Foucault, Michel. (1992) *El orden del discurso*. Buenos Aires, Tusquets Editores.

Fuentes Pedroso, Juan Francisco (2012) *Filosofía contemporánea. Antología Historia de la Filosofía*. La Habana, Editorial “Félix Varela”.

Pagura, Nicolás G. (2006) *¿Existe un futuro posible para el Hombre? La concepción antropológica de Marx y sus proyecciones para la Filosofía Política Contemporánea*. A Parte Rei, no. 43, enero. En: <http://serbal.pntic.mec.es/AParteRei/>

Michel Foucault: micropoder, poder y tecnología política

Jorge González Rodríguez

Doctor en Filosofía. Profesor Titular del Departamento de Filosofía y Teoría Política de la Facultad de Filosofía, Historia y Sociología de la Universidad de La Habana.

Email: jgon@ffh.uh.cu

Resumen: En este artículo se intenta describir el complicado y oculto entramado que el poder político ha tejido a través de su historia. Foucault toma como referencia el proceso ocurrido en las ciencias naturales al descubrir las estructuras “micro” en la estructura de la sustancia. De ahí su constante alusión a los conceptos de “microfísica”, “microteoría” del poder político y las técnicas y tecnologías utilizadas en su evolutivo y, en ocasiones, indescifrable construcción.

Palabras clave: disciplinarización, poder político, saber, micropoder

Michael Foucault: Micro-power, Power, and Political Technology

Abstract: This paper is aimed at analyzing the complicated and occult network established by political power in the course of its history. Michael Foucault takes micro-structures discovered in the composition of substances by natural scientists as his point of reference. He draws an analogy between those micro-structures and power relationships and thus it is hardly surprising that he constantly refers to the concepts of “micro-physics” and “micro-theory” of political power, and techniques and technologies used in its evolutionary, and occasionally unfathomable, construction.

Key words: Disciplinarization, Political Power, Knowledge, Micro-power

Introducción

En la historia de las teorías sobre el poder político se han hecho explícitos los engranajes técnicos de la política en la construcción del poder en los sistemas políticos y en las instituciones de la sociedad civil. Foucault, en **Vigilar y Castigar**, intenta desentrañar los orígenes de lo que llamó “microfísica” del poder y crear con ello una microteoría del poder político, pero desde la perspectiva de la psicología humana.

El poder político no es visto por Foucault de la forma tradicional en que se estudiaba hasta el momento de la publicación de su obra. Intenta romper con ella a través de la investigación de un aspecto que, no por desconocido deja de ser, aunque imperceptiblemente, uno de los elementos más cotidianos e influyentes en la formación del comportamiento político del ser humano: la obediencia.

Desarrollo

Según el autor francés la relación culpa-castigo se extiende más allá de lo jurídicamente punible pues es el acto disciplinario desde su más simple manifestación, el cuerpo humano, hasta la más compleja, el alma humana.

La primera perplejidad que provoca la lectura de esta obra se relaciona con las siguientes preguntas ¿Qué tiene que ver todo esto con la teoría política? ¿Hasta dónde se relacionan cuerpo, alma y poder político?

El autor francés trata de desentrañar la historia del poder político vista desde otro ángulo y descorre un velo que hasta ese momento mantenía ciertas sombras sobre el fenómeno. A la construcción del poder político ha contribuido de manera implacable el desarrollo del saber convertido en técnica del poder y cuya clave es disciplinar la sociedad pues aquel “constituye lo que podría llamarse la tecnología política del cuerpo”.

El libro, según el autor, tiene varios propósitos. El primero es realizar una historia correlativa del alma moderna y de un nuevo poder de juzgar, quiere decir, buscar la génesis del actual complejo científico-judicial en el que el poder de castigar recibe sus justificaciones y sus reglas.

En segundo lugar no quiere centrar su investigación en los mecanismos punitivos y en sus efectos represivos, sino ver el castigo como una función social compleja. En tercer lugar, la punición no es resultado del derecho, sino una técnica del poder político. En cuarto lugar, es necesario demostrar lo que hay de común entre derecho penal y las ciencias sociales que, según el autor francés, consiste en una “epistemología jurídica” que subraye la convergencia entre la humanización de la penalidad y el conocimiento del hombre. En quinto lugar, indagar si esta humanización o entrada del alma en la escena de la justicia penal no es más que una manera en que el cuerpo está investido de relaciones de poder.

Estudiar la metamorfosis de los métodos punitivos significa, según el intelectual galo, descubrir la tecnología de disciplinar el cuerpo humano la cual constituye, conjuntamente con el “alma” el objeto de estudio de esta microfísica del poder político. Entonces, comprender la historia penal de la humanidad significa comprender que el escenario del castigo ha dejado de ser percibido como divertimento, repudio o escenas públicas ejemplarizantes, para refugiarse en la privacidad de una celda cuyo panoptismo discreto sustituye los viejos remedios de la violencia. Todo este proceso histórico ha podido dar nacimiento al hombre como objeto de saber. Por lo tanto, lo que pretende el pensador francés es dejar de entender la penalidad como una única forma de “reprimir delitos” ya sea severa o indulgentemente, como una forma aislada del contexto social o sistema político y comprenderlo como “fenómeno social” ligada a “efectos “positivos y útiles” y cuyo propósito es sostenerlo.

¿Cuál es el lugar y la función del cuerpo humano en este dilema? El cuerpo humano, además de ser objeto de las ciencias naturales es también objeto de las ciencias sociales y objeto de castigo especialmente en las relaciones políticas o relaciones de poder. “(...) *lo cercan, lo marcan, lo doman, lo someten a suplicio, lo fuerzan a unos trabajos, lo obligan a una ceremonia, exigen de él nuevos signos (...)*” (Foucault, M. 1989, p. 32).

El suplicio desempeña una función jurídica, política y moral. Se trata del ceremonial que reconstruye la soberanía por un instante ultrajada que constituye la mínima expresión del crimen y está presente como atentado al poder político, al menos es así en siglo XVIII. Nos dice: “(...) *En toda infracción, hay un crimen majestatis (...)*.” (Foucault, M. 1989 p.51).

El poder se construye a expensas de la docilidad de los cuerpos humanos y, en nuestros tiempos, no es diferente a la de otros porque es la unión del cuerpo analizable con el cuerpo manipulable. El poder es una relación de mando-obediencia en la cual se construye la docilidad a través de múltiples disciplinas del saber. Lo nuevo en el cuerpo como objeto de poder es, en primer lugar, la escala de control en que se trabaja el cuerpo en sus partes por medio de coerciones, movimientos, gestos, actitudes, rapidez. En segundo lugar, el cuerpo como objeto de control está sometido a la búsqueda de la eficacia de los movimientos, su organización interna y la coacción sobre las fuerzas y todo ello con carácter ininterrumpido. Ello constituye toda una tecnología que, aunque difusa e inconexa, obtiene resultados coherentes pues establece la estrategia, la táctica y la técnica que la elevan a un funcionamiento eficiente. Conocimiento y dominio del cuerpo no es un privilegio de la clase dominante, ni se reduce a la relaciones estatales, sino que es un efecto del conjunto o más bien del sistema en general que se manifiesta en todas los grupos que la utilizan en su provecho. Este tipo de relaciones son los llamados por Foucault “micropoderes”.

El cuerpo humano, entonces, está rodeado de estas relaciones “complejas y recíprocas” y, al parecer -nos dice- su utilización económica está unida a esa complejidad y es útil solo sí, a la vez, es productivo y sometido. Esta dominación o sometimiento se obtiene sólo por la violencia o por la fuerza de la ideología. Aunque a veces se utilice la violencia, aquellos procesos son el resultado de un cálculo en el montaje de una técnica proveniente de su conocimiento y convertida, a su vez, en tecnología política de ese cuerpo como obligación o prohibición y, una vez invadidas sus conciencias, pueden manifestarse en innumerables enfrentamientos o focos de inestabilidad que se convierten en “micropoderes” y se extienden en toda la red para no desaparecer nunca. De esta forma llega a la conclusión de que el poder produce conocimiento y viceversa de lo cual emana la conclusión de que no es cierta la tesis en la cual se sustenta que el hombre en la medida que conoce es más libre respecto a la naturaleza y la sociedad. Todo lo contrario. El cuerpo humano se convierte en objeto del poder y del saber, de esa red o entramado de micropoderes que confluyen en las relaciones políticas. El hombre no ha creado el saber para liberarse del poder, sino para acentuarlo.

“(...) ‘Cuerpo político’ como conjunto de los elementos materiales y de la técnica que sirven de norma, de relevos, de vías de comunicación y de

puntos de apoyo a las relaciones de poder y de saber que cercan a los cuerpos humanos y los dominan haciendo de ellos unos objetos de saber.”

(Foucault, M. 1989, p. 76).

El alma (conciencia) se desdobra y tiene una realidad en su derredor, en la superficie y en el interior del cuerpo porque sobre ellos se ejerce un poder de vigilancia, de educación y corrección. Los locos, los niños, los colegiales, los colonizados, sobre aquellos a quienes se sujeta a un aparato de producción y se controla a lo largo de su existencia.

Se impone, según el autor francés, una relación de docilidad-utilidad que la llama “disciplina” como forma general de dominación.

Todo ello se logra agregando en la vida cotidiana “cosas pequeñas” que van formando esta relación de docilidad. El poder no se construye de una vez, no es algo que surge de grandes conmociones históricas o momentos, sino que es una construcción que se hace poco a poco, en digamos, pequeños cantidades que van acumulando en la conciencia y en el cuerpo las adecuadas actitudes y aptitudes para obedecer, para ser dócil ante el poder. Por lo que el autor nos descubre la función de esas pequeñas cosas cotidianas que en la mayoría de las ocasiones no advertimos como importantes.

“(…) Se define un esquema anatomo-cronológico del comportamiento. El acto queda descompuesto en sus elementos; la posición del cuerpo, de los miembros, de las articulaciones se hallan definidos (...) a cada movimiento le están asignadas una dirección, una amplitud, una duración, un orden de sucesión está prescrito. El tiempo penetra el cuerpo y con él todos los controles minuciosos del poder.” (Foucault, M. 1989, p.156).

Una educación lineal está en función de todo este proceso. La disciplina influye en la evolución individual y social del ser humano basada en técnicas de poder que administran el tiempo y lo hacen útil. El ejercicio constante hace que el cuerpo repita actos que lo llevan a un comportamiento construido bajo coerción, observación y calificación. La disciplina es, entonces, el arte de construir cuerpos dóciles. Un cuerpo singular –asegura- se convierte en elemento que se articula y mueve sobre y en coordinación con otros. Así el tiempo de uno debe

ajustarse al tiempo de otro de manera que la racionalización sea la mayor fuerza posible de cada cual y del conjunto. Este sistema necesita un proceso de mando que sea sostenido por órdenes terminantes breves y claras.

“Es posible que la guerra como estrategia sea la continuación de la política. Pero no hay que olvidar que la “política” ha sido concebida como la continuación, si no exacta y directamente de la guerra, al menos del modelo militar como medio fundamental para prevenir la alteración civil. La política, como técnica de la paz y el orden internos, ha tratado de utilizar el dispositivo del ejército perfecto, de la masa disciplinada, de la tropa dócil y útil, del regimiento en el campo y en los campos, en la maniobra y en el ejercicio. En los grandes Estados de siglo XVIII, el ejército garantizó la paz civil sin duda porque es una fuerza real, un acero siempre amenazador; pero también porque es una técnica y un saber que pueden proyectar su organización sobre el cuerpo social. Si hay una serie política-guerra que pasa por la estrategia, hay un ejército-política que pasa por la táctica. Es la estrategia la que permite comprender la guerra como una manera de conducir la política entre los Estados; es la táctica la que permite comprender el ejército como un principio para mantener la ausencia de guerra en la sociedad civil. La época clásica vio nacer la gran estrategia política y militar según la cual las naciones afrontan sus fuerzas económicas y demográficas; pero vio nacer también la minuciosa táctica militar y política por la cual se ejercen en los Estados control de los cuerpos y de las fuerzas individuales. Lo ‘militar’ –la institución militar, el personaje militar, la ciencia militar, tan diferentes de lo que caracterizaba al guerrero en otros tiempos- se especifica durante este período en el punto de unión entre la guerra y el estruendo de la batalla de una parte, el orden y el silencio obediente de la paz, de otro. Los historiadores de las ideas atribuyen fácilmente a los filósofos y a los juristas del siglo XVIII el sueño de una sociedad perfecta; pero ha habido también un sueño militar de la sociedad; su referencia fundamental se hallaba no en el Estado de naturaleza, sino en los engranajes

cuidadosamente subordinados de una máquina, no en el contrato primitivo, sino en las coerciones permanentes, no en los derechos fundamentales, sino en la educación y formación indefinidamente progresivas, no en la voluntad general, sino en la docilidad automática.”
(Foucault, M. 1989, pp. 172-173).

Por lo tanto, según Foucault, el alma moderna nace de esta realidad controlada y vigilada constantemente. Se construye así el control de la subjetividad, la psique, la personalidad y la conciencia.

Este hombre que debe ser supuestamente liberado es efecto de algo mucho más profundo que “él mismo”. En su irreverente dialéctica interpreta la tesis de que si en la teología cristiana el cuerpo es la cárcel del alma, en la modernidad se invierte la ecuación para reafirmar ahora que el cuerpo es la prisionera del alma.

¿Cómo se logra este proceso? Foucault explica que hay “medios del buen encauzamiento”. Una vigilancia jerarquizada, convertido en un arte e instrumento de educación, está encargada de enderezar las conductas. La sanción, el examen y el panoptismo. Sistema de registro permanente, evitar aglomeración de masas compactas, ser visto pero no poder ver, ser objeto de información pero no de comunicación, inducir un estado consciente y permanente de visibilidad que garantiza el funcionamiento del poder y, por último, un aparato arquitectónico que crea y sostiene la relación de poder independiente de aquel que lo ejerce. El poder debe ser visible pero inverificable. Visible porque se tiene ante los ojos la torre que vigila, inverificable porque el vigilado no debe saber jamás que es objeto de vigilancia, pero debe sospechar que en cualquier momento puede serlo. Por ello, el poder externo tiende a ser incorpóreo y cuanto más se acerca a este límite, más constantes, profundo y adquirido para siempre e incesantemente prolongado serán sus efectos: perpetua victoria que evita todo enfrentamiento físico y que siempre se juega de antemano. La disciplina, asegura, es tipo de poder.

En la antigüedad –nos dice- la civilización del espectáculo hace accesible a una multitud de hombres la inspección de un pequeño número de objetos. Arquitectura de los templos, teatros y circos predominaban en la vida pública. En la era moderna está invertida. Se procura a un pequeño número de hombres o incluso a uno solo la visión instantánea de una multitud.

“(...) En una sociedad donde los elementos principales no son ya la comunidad y la vida pública, sino los individuos privados de una parte, y el Estado de la otra, las relaciones no pueden regularse sino en una forma exactamente inversa del espectáculo.” (Foucault, M. 1989, p. 216).

La sociedad disciplinaria es una técnica para la adecuación de la multiplicidad humana en la cual se imbrican los procesos económicos, políticos y científicos. En primer lugar, hacer el ejercicio del poder lo menos costoso posible. En segundo lugar, hacer que sus efectos sociales alcancen un máximo de intensidad y se extiendan lo más posible para obtener docilidad y utilidad.

Foucault entiende que este proceso de racionalización llevado a cabo por la sociedad disciplinaria tiene el propósito de *“(...) hacerla pasar por la forma humilde pero completa de toda moral, cuando no son más que un haz de técnicas físico-políticas.”* (Foucault, M. 1989, p. 226).

Conclusiones

Se infiere de su discurso que en la sociedad disciplinaria, la moral funciona como una simple metáfora en la cual los respectivos sujetos en la relación mando-obediencia no cambian de lugar como en la vieja fórmula aristotélica. Esta sociedad, por tanto, contribuye cada vez más, a la separación entre el poder político y los que deben obedecerlo. El cuerpo, el alma y la conducta se disciplinan, por el arte del saber y del saber hacer. La reciprocidad saber-poder la cual, supuestamente, debió beneficiar a los gobernados, sólo se presenta como el servicio indeclinable del primero hacia el segundo, sin más. No existe la posibilidad de salirse de ese remolino que arrastra a los seres humanos, los modela y después los hunde en el estado de disciplina absoluto que forma parte consustancial de esa moral ingenierilmente construida en su inconsciente cultural cotidiano.

Referencias bibliográficas

Blanchot, Maurice (1986) *Michel Foucault tel que je l'imagine*. Montpellier, Fata Morgana, Editorial EDESA.

Debate con Noam Chomsky, (2006) *La naturaleza humana: justicia versus poder*. Buenos Aires y Madrid, Kats Barpal.

Fernández Agir, Domingo (2008) *Foucault, ¿una teoría política?* Recuperado de: revistadefilosofia.com/14-02

Foucault, Michel, (1989) *Vigilar y castigar*. México-España-Argentina, Editorial Siglo XXI.

_____ (1966) *Les mots et les choses. Une archeologie des sciences humaines*. Editorial Siglo XXI.

_____ (1978) *Microfísica del poder*. México. Fondo de Cultura Económica,

Habermas, Jürgen, (1989) *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid, Taunus.

Jalón, Mauricio (1994) *El Laboratorio de Foucault*. Barcelona/Madrid, Anthropos, CSIC.

Foucault: su contribución al pensamiento ético desde otras perspectivas

Pedro J. Wilson Leyva

Doctor en Filosofía. Profesor del Departamento de Filosofía para la Especialidad de la Facultad de Filosofía, Historia y Sociología de la Universidad de La Habana.

Email: pwileyva@ffh.uh.cu

Resumen: Desde la hermenéutica de la obra de Foucault los especialistas han advertido tres grandes fundamentos teórico-metodológicos que permiten un cuerpo de conocimientos resultantes advertidos en su obra escrita: el primero; denominado como arqueológico el cual toma el sentido estructuralista de escavar capas del conocimiento mismo, y cuya muestra lo constituye **La Arqueología del Saber**. El segundo: denominado genealógico, destaca la profundidad de las bases problémicas del conocimiento y además la profundización sobre temas que la Filosofía por lo general no abordara antes. Una expresión fehaciente de tal tendencia epistemológica lo constituye: **Vigilar y Castigar**. El tercero, denominado ético, permite dar fundamento a las ideas centrales que se resumen en este artículo y constituye la referencia obligada de toda su obra y no un momento determinado.

Palabras clave: Sujeto ético, prácticas subjetivas, método crítico, disciplinariedad

Foucault: His Contribution to Ethical Thought from Other Perspectives

Abstract: The presentation of some ideas about Michael Foucault's thought is intended to judge his moral beliefs, grasping the complex relationship between ethics and modernity in Europe. On the basis of hermeneutics, scholars have noticed that Foucault's work is theoretically and methodologically threefold, which allows a body of knowledge to be built as a result of his writings. First, there is the method called "archaeological" due to the structuralist meaning of excavating the layers of knowledge; it was promoted in his treatise **The Archaeology of Knowledge**. Second, there is the so-called "genealogical" method going into the bases of knowledge and problems of philosophy in depth, which had generally not been done before. His book **Discipline and Punish** is an example of this epistemological tendency. Third, there is the ethical method on which the main ideas presented in this paper are based. The ethical marks his whole work, and not only parts of it.

Key words: Ethical Subject, Subjective Practices, Critical Method, Disciplinarity

“Hoy los filósofos son aquellos que hacen filosofía, pero también sociología, pero también economía, pero también literatura, son ensayistas, son observadores y estimuladores de la reflexión humana en campos muy diversos, y así fue Foucault...”

Fernando Savater

Introducción

Paul Michel Foucault, filósofo (1926-1984) nació en Cuatié, Francia. Se ocupó de problemas complejos en el mundo contemporáneo relacionados con las verdades, el poder y la subjetividad. Sin dudas, como ha expresado el filósofo español Fernando Savater, “Foucault abrió nuevas perspectivas para pensar la sexualidad, el poder, el saber y la ética”.

Con la presentación de este artículo su autor ha querido hacer una invitación a valorar sus ideas morales como un momento de aprehensión de la complejidad ética-modernidad en Europa. Y cuya obra constituyó la primera aproximación al pensamiento del filósofo-psicólogo francés. No menos importante fue su pasión por la ética, por su historia general, sus particularidades, complejidades y todas aquellas adecuaciones que permitan constatar el problema moral de nuestro tiempo con mayor profundidad y cultura.

Desarrollo

La preocupación fundamental y sistemática de Michel Foucault está constituida por la construcción del sujeto ético, político y estético y las prácticas subjetivas que a ello dan lugar.

Evidentemente, hay determinadas claves –hermenéuticas por demás-, imprescindibles a la hora de analizar las perspectivas de su obra con respecto al problema de la moralidad. Lo primero es el contexto complejo de la Europa en la cual se desenvuelve su acción teórica. Foucault inscribe su obra en una época donde los fundamentos institucionalizados del pensamiento revolucionario han desaparecido en Francia, pero en la que se mantiene una voluntad cultural excepcional.

Otra clave de su obra radica en la crítica a la Sociología, a la Filosofía, a la Historia, y de cierta manera a la teoría moral de la modernidad, es decir; la Ética. Por tal razón su tarea ética fundamental es la de subvertir el orden analítico de la teoría, y lo expresa desde un área precisamente acostumbrada a recibir el juicio valorativo ¡crítico! de la teoría moral: *la*

sexualidad. Por ello la tarea asumida permite advertir un doble valor; que es teórico a la vez que práctico.

Es posible constatar una agudeza muy particular en el análisis del pensamiento universal en **Historia de la Sexualidad** donde se ha preguntado:

“¿Por qué esta inquietud ética que, por lo menos en ciertos momentos, en ciertas sociedades o en ciertos grupos parece más importante que la atención moral que se presta a otros dominios de todos modos esenciales para la vida individual o colectiva, como serían las conductas alimentarias o el cumplimiento de los deberes cívicos?” (Foucault, Michel, 1989, p. 13).

De la respuesta es posible entender dos direcciones analíticas importantes para los estudios éticos: la primera está en la crítica de Foucault a lo que Fernando Savater¹ ha señalado como: “vigilancia para lo trivial y a la vez, negligencia para lo que de veras importa, para lo auténticamente inmoral”. En realidad; sustituir lo esencial por lo accesorio, tapar con buenas maneras los grandes abusos y dejar mal parado al impulso ético, ha sido la regularidad del pensamiento ético moderno.²

La otra dirección radica en el grave problema de tipo metodológico de la teoría moral moderna. ¿Cómo, en qué forma, desde qué contextos culturales y sociales originarios de unas prácticas morales entraron en el dominio de la teoría determinados comportamientos? Foucault, en la obra ya citada, se refiere a la definición de las condiciones en las que el ser humano problematiza lo que es, lo que hace y el mundo en que vive. Solo así es posible comprender determinados comportamientos en la historia de la moralidad, antes de convertirlos en teoría disciplinaria.

Es decir, la inquietud ética ha de ser resultado de una problematización moral no siempre simétrica a la representación teórica, fundamento que no excluye que la conceptualización ética sea resultado de las prácticas morales, prácticas que él considera indispensables para el análisis y las denomina “artes de la existencia”.³

¹Fernando Savater Martín: filósofo y catedrático de ética, perteneciente a lo que se llamó en España “Generación de jóvenes filósofos”. Ha escrito un vasto número de obras referentes a la ética entre las que puede citarse: “La tarea del héroe: elementos para una ética trágica”, “Invitación a la Ética”, “A decir verdad” “Ética como amor propio”, “Ética para Amador” o “Ética y ciudadanía” entre otras muchas solo en esta esfera del saber filosófico.

² Ver (Wilson, 2013, p. 47).

³ Ver (Foucault, Michel, 1989, p. 13).

Otra de las claves hermenéuticas de Foucault, aplicables a la ética, es la relacionada con la denominada por él: **Arqueología de las problematizaciones**⁴ método con el cual inicia nuevos rumbos o perspectivas no solo para la teoría moral sino para la política y otras ciencias sociales. El canon de la herramienta está estrechamente vinculado a la **Genealogía de Nietzsche** como método crítico que, en su caso, también recoge influencias del positivismo francés.

Su valor teórico está en que le dota de capacidad investigativa para escavar capas en lo más profundo del pensamiento y la historia humana⁵, válidas para el estudio de los modos históricos de determinadas espesuras discursivas y determinados objetos de análisis.

En esta dirección, se comprende lo que en Foucault está develado como interés ético de explicar las “prácticas de sí” desde la cual denomina una “arqueología de las problematizaciones” a la vez que se conecta a la “genealogía de las prácticas”, lo cual hace posible –desde su comprensión de la ontología histórica de la moral⁶- la separación o distinción de las interdicciones de la historia de las problematizaciones éticas. (Foucault, Michel, 1989, p. 16).

Tal problematización es más profunda en la teoría del pensador francés. Para Foucault el sujeto ético pretende siempre hacerse, constituirse a sí mismo, por lo que ha de buscarse un sentido auténtico y cautivador de la existencia, para lo cual es necesaria la conciencia de sí, como práctica de la vida. Esa razón le conduce al estudio de los griegos y romanos (preferentemente los primeros), para advertir el sentido de esa individualidad de carácter filosófico cultural del mundo antiguo.

Con tales métodos acomete la labor que más le interesa, la teleología del sujeto moral, e intenta distinguir una acción moral en sí misma y en su singularidad, a la vez que, por su inserción y por el lugar que esta ocupa en el conjunto de una conducta determinada. Es decir, la distinción de dos momentos de un mismo problema, el de la conducta moral del sujeto. (Foucault, Michel, 1989, p. 28).

Otra cuestión sería valorar éticamente lo que Foucault denomina “...una historia de la ética...” (Foucault, Michel, 1989, p. 30), entendida como historia de las formas de subjetivación moral, -para lo cual se vale de la arqueología como método- y el estudio de las prácticas de sí que están

⁴Para Foucault, esta tarea investigativa significa metodológicamente; escavar capas al modo de los arqueólogos para estudiar en profundidad, los modos históricos de determinadas espesuras discursivas y determinados objetos de análisis.

⁵Tales métodos están asociados al Estructuralismo: (teoría en boga en estos años en Francia, [Lacan y Lévi-Strauss] y de la que él se desmarca conscientemente), el núcleo de esta corriente de pensamiento está definido por la noción de estructura, surgido como un rechazo a las orientaciones de carácter historicista y subjetivista a la vez que se adentra en el contexto del estudio del estatus epistemológico de las Ciencias Sociales.

⁶Se preocupa aquí Foucault por la historia de lo que somos, de lo que nos hemos transformado, lo que tiene aparejado la preocupación de aquello que ha sido necesario para la del ser o la existencia misma. En definitiva, ¿qué es el hombre a lo largo de la historia?

destinadas a asegurarla, para lo cual usa la genealogía como método. Su analítica devela aspectos interesantes:

“Si en efecto –dice Foucault- es verdad que toda moral en sentido amplio implica los dos aspectos que acabo de señalar, el de los códigos de comportamiento y el de las formas de subjetivación (...) con relativa autonomía, hay que admitir también que, en algunas morales, el acento cae sobre todo en el código, su sistematicidad, su riqueza, su capacidad de ajuste ante todos los casos posibles y de cubrir todos los dominios del comportamiento; en estas morales, lo importante debe buscarse del lado de las instancias de autoridad que exaltan este código, que imponen su aprendizaje y observancia, que sancionan las infracciones, en estas condiciones, la subjetivación se hace, en lo esencial, en forma casi jurídica...” (Foucault, M. 1989, p. 30).

La inversión que propone sobre un tema de consideración clave en la teoría moral moderna coincide con las propuestas de otros especialistas, sobre la necesidad de fundamentar los análisis valorativos y los juicios de moralidad sobre las prácticas morales de sí y de los otros. Son sugerentes al respecto las ideas de Mac Intyre, A., en su trabajo titulado: **Tras la Virtud** (2009). Por su parte, Delgado Díaz, C. se refiere a la significación de lo que denomina: *“portadores de la valoración en la ética”* en su escrito **Hacia un nuevo saber** (2007).

El propio Foucault expresa en síntesis esta problemática invirtiendo la comprensión ya señalada al decir, cómo:

“Al contrario, podemos concebir morales en las que el elemento fuerte y dinámico debe buscarse del lado de las formas de subjetivación y de las prácticas de sí (...), el sistema de códigos y de reglas de comportamiento puede ser bastante rudimentario. Su exacta observancia puede ser relativamente inessential.” (Foucault, M. 1989, p. 30).

Evidentemente, en la confluencia de tales determinaciones teóricas se devela cómo la valoración está condicionada por elementos constitutivos de la esfera moral de amplia raigambre subjetiva de los involucrados, sobre todo, cuando incluye hábitos (prácticos y mentales), costumbres, tradiciones y sistemas de valores, formas de vivir, así como cultura moral y de la conducta, las cuales, son únicamente, las que explican las prácticas morales de sí y del grupo.

Por tanto, como ha señalado el propio Foucault, *“La preparación y el desarrollo de una ética de la pureza, con las prácticas de sí que le son correlativas, será un fenómeno de largo alcance”* (Foucault, M. 1989, pp. 76-77).

El fundamento esencial de este posicionamiento en Foucault hay que buscarlo en su consideración de que *“...la libertad como condición ontológica de la ética (...) aun cuando esta*

última, la considere como (...) la forma reflexiva de la libertad.” (Foucault, M. 1984, pp. 99-116).

En tal percepción de una problemática moral muy singular aparece el abordaje arqueológico de la espesura que caracteriza la relación sujeto-subjetividad en la historia de la moral.

Otra cuestión clave, aun cuando no develada propiamente por él, Foucault descubre las perspectivas en ciernes de una ética inseparable de la política, desde sus análisis del poder y del saber que lo vinculan. Fundamento en el que coinciden pensadores como Moreno Pestaña (2011), Cano (2011) y Joaquín Fortanet (2014), todos estudiosos de la obra del filósofo francés.

Una última clave lo constituye la significación de su ontología histórica cuyo valor metodológico le permite indagar en el hecho moral de cómo venimos a ser nosotros mismos.

Foucault trabaja con profundidad desde estos presupuestos con materiales históricos, archivos, documentos, legajos y estadísticas (lo cual le vale para combinar o triangular métodos de investigación), desde los cuales analiza y enjuicia épocas, instituciones y normas para indagar y precisar a la vez como éstas modifican y constituyen a los individuos que han vivido hasta hoy en nuestras sociedades, lo cual de hecho posee un gran valor para la perspectiva de los estudios éticos y de otras ciencias.

Se constata así, desde su hermenéutica, que las individualidades están siempre constituidas por formas culturales que tienen estrecha conexión con tres componentes esenciales o tres modos de subjetivación: el conocimiento, la imaginación y la producción discursiva, los cuales, a su vez, tienen una sensible incidencia, en ocasiones hasta imperceptible, en los individuos, en lo que son y en su transformación misma.

Se puede apreciar aquí uno de sus aportes esenciales: la relación entre el saber y el poder. Foucault explica cómo el primero refuerza los efectos del segundo, del cual devienen prácticas que han generado conceptos como subjetividad, personalidad, conciencia, moral, técnicas y discursos científicos y hasta reivindicaciones morales humanistas.⁷

El primero, constituye uno de los conceptos más complejos y discutibles de su obra, pues lee gran cantidad de textos diversos de la antigüedad griega y romana a la cuales realiza serias críticas.

Por ello, afirma una tesis con la cual concluyo este artículo, deja abiertas las interrogantes de la modernidad:

“Mientras que la ética antigua implicaba una articulación muy apretada del poder de uno mismo y del poder sobre los demás (...), las nuevas reglas de juego político hacen más difícil la delimitación de las

⁷ Ver (Foucault, M. 2003, p. 30).

relaciones entre lo que se es, lo que se puede hacer y lo que se espera que cumpla uno: la constitución de uno mismo como sujeto ético de sus propias acciones se hace más problemática.” (Foucault, M. 1989, p.82).

Conclusiones

Como se puede apreciar, indagar, develar y recuperar los territorios de la subjetividad suponen el establecimiento del sujeto y ello constituye una tarea moral y política, cuyos cimientos son el poder y sus relaciones con el conocimiento.

Lo más apreciable en este pensador está en esa impronta dejada también por Marx, vivida hasta hoy por Edgar Morín que es la conectar todas las vías y resultados posibles hasta hoy para el análisis de diversos dominios entre los cuales está la moral. Se trata de la constitución de un sujeto transdisciplinar de las ciencias sociales. En realidad, en los trabajos de Michel Foucault es posible advertir nuevas perspectivas valorativas para el estudio de los problemas morales contemporáneos. Esta cuestión discurre a través del canon aplicativo de un amplio número de saberes que permiten profundizar las espesuras problemáticas de la moralidad moderna.

Trata así el problema moral desde una conexión de fundamentos metodológicos no solo filosóficos propiamente dichos, sino que profundiza en instituciones, discursos, documentos, cultura, historia, economía y política entre otras vertientes para encontrar en ellas las subjetividades del comportamiento humano, lo cual le permitió potenciar en líneas discursivas el fundamento de la libertad de sí en el sujeto de la modernidad.

El otro elemento está dado por el estudio de áreas del comportamiento humano no exploradas en profundidad en épocas anteriores con tales fundamentos metodológicos; tal es el caso de la sexualidad y el poder, siempre desde referentes morales. Tales evidencias son las que este artículo trata de referenciar en un breve espacio de expresión discursiva.

Referencias bibliográficas

Delgado, Carlos. (2007) *Hacia un Nuevo Saber: la bioética en la revolución contemporánea del saber*, La Habana, Publicaciones Acuario.

Fomet Betancourt, Raúl, Helmut Becker y Alfredo Gomez-Muller (1984) “*Ética del cuidado de uno mismo como práctica de la libertad*”, Entrevista a Michel Foucault realizada por el 20 de enero de 1984. Publicada en la Revista *Concordia* No. 6.

Fortanet, J. (2012) *Experiencia, Ética y Poder en la obra de Michel Foucault*, España. Editorial Colombus.

Foucault, M. (2003) *Vigilar y Castigar: nacimiento de la prisión*, Argentina, Siglo XXI.

_____ (1986) *Historia de la sexualidad. El uso de los placeres*, México, Siglo XXI.

_____ (1987) *Historia de la sexualidad. La inquietud de sí*, México, Siglo XXI.

_____ (1994) *Hermenéutica del sujeto*, Madrid, Ediciones La Piqueta.

Wilson Leyva, Pedro. (2013) *Virtudes y Vicios en la Sociedad cubana. La llamada crisis de los valores morales: algunas consideraciones*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales.

Kant, Foucault y qué es la ilustración. De los apuntes adolescentes a la preocupación filosófica

Madelayne Zorrilla Contino

Licenciada en Filosofía.
Investigadora del Instituto de
filosofía.

Email: mzorrilla@filosofia.cu

Resumen: El artículo intenta analizar las condiciones de posibilidad de investigar la existencia de preocupaciones filosóficas sobre el presente y su ausencia en la Cuba contemporánea. Mediante el estudio crítico de los trabajos sobre la ilustración de Emmanuel Kant, y Michel Foucault se propone un acercamiento al legado epistemológico emancipatorio que ofrecen desde sus espacios y tiempos los autores, así como, el significado teórico para nuestras construcciones actuales sobre el saber, el valer y el poder.

Palabras clave: autoconstitución del sujeto, crítica, ilustración, ontología del presente

Kant, Foucault and What the Enlightenment is. From Adolescents Notes to Philosophical Concern

Abstract: This article tries to analyze the conditions of existence possibility of philosophical concerns on the present. By means of Emmanuel Kant's criticize studies about the enlightenment, and the Michel Foucault interpretation, it intends to come closer to the theoretical meaning on the knowledge, being worth and the power that they articulate in an ontological of the present.

Key words: Enlightenment, Emmanuel Kant, Michel Foucault, Ontology of the Present

Introducción

Varias son las motivaciones esenciales que han inclinado al autor de este artículo a escribir algunas ideas sobre este tema.

En primer lugar, el título **Kant, Foucault y qué es la ilustración. De los apuntes adolescentes a la preocupación filosófica** obedece a una intención emocional. Los *apuntes adolescentes* se refieren a la tesis de diploma titulada **El pensamiento social kantiano: el antes y el después** defendida en la Universidad de la Habana en el año 2004. En segundo lugar, el anhelo por la indagación filosófica y las concepciones más teóricas y clásicas en tiempos de descolonización del saber. En tercer lugar, el “después”, o mejor dicho, las maneras contemporáneas de asumir el legado kantiano. En cuarto lugar, el trabajo en el Instituto de Filosofía el cual, al intentar alejarse de propuestas más teóricas para aproximarse a estudios “socio filosóficos”, dejó el afán por epistemologías y/o construcciones diferentes. Por último, la inserción en un grupo que estudia el pensamiento cubano, el cual investiga la construcción del proyecto de la nación cubana en las décadas del cuarenta y cincuenta desde las políticas culturales. Todos ellos condicionaron el cuestionamiento sobre los espacios y formas que toma el pensamiento en la Cuba contemporánea, para el cual Kant y Foucault ofrecen múltiples aportes.

Innumerables han sido las consideraciones sobre el artículo del autor alemán. La mayoría se mantiene en el ámbito de la especulación metafísica, la exégesis o las nociones apológicas sobre el autor y, rara vez, se encuentra una invitación a la pregunta y a la respuesta como una problemática filosófica contemporánea.

Cuando en 1784 la Revista Mensual de Berlín publicó la respuesta a la pregunta *¿Qué es la Ilustración?* que dio Emmanuel Kant, el filósofo alemán no imaginó su *existencia per se* y, probablemente, su inmortalización para las ciencias sociales. Tanto para los discursos más marxistas como para los más liberales, el tema de la ilustración constituye un reto para la incapacidad del individuo, una frustración humana ante su sistema de referencia y una legitimación del discurso que de él se hace uso:

“(...) La ilustración es la liberación del hombre de su culpable incapacidad. La incapacidad significa la imposibilidad de servirse de su inteligencia sin la guía de otro. Esta incapacidad es culpable porque su causa no reside en la falta de inteligencia sino de decisión y valor para

servirse por sí mismo de ella sin la tutela de otro. ¡Sapere aude! ¡Ten el valor de servirte de tu propia razón: he aquí el lema de la ilustración!” (Kant, E. 1992, p. 25).

Desarrollo

Enmanuel Kant: ilustración y contemporaneidad

El punto de partida de estas líneas lo constituye la asunción que realiza Michel Foucault de dicho cuestionamiento en un artículo de su libro *Estética, ética y hermenéutica* el cual fue objeto de un curso celebrado en el Colegio de Francia, a partir del 5 de enero de 1983. La problemática explícita en el estudio es la forma en que dicha interrogante se apropia del quehacer intelectual en las condiciones teóricas de la Cuba actual, para dejar manifiestas las preocupaciones filosóficas desafiantes de la “autoconstitución del sujeto”.

Parece ser indudable que la crítica, en el sentido kantiano del término, ejercida acerca de una idea o sistema de ideas requiere, por parte de quien la emprenda, de una coyuntura cultural sobre la real circunstancia y en la cual la una y la otra cobran vida. Los sujetos son sujetos de su cultura. Son frutos de circunstancias espacio temporales determinadas y de locaciones tanto empíricas como teóricas del saber. A través de ella se alcanza la “conciencia de la circunstancia”, el “darse cuenta” previa a toda superación posible. Y *parece ser indudable* porque la primera lectura posible que ofrece el artículo kantiano remite a la crítica de sus circunstancias, o al decir de Foucault, a reflexionar sobre la tarea filosófica de su presente. El asunto entonces pasa por varias dimensiones hermenéuticas: 1) En el año 1784 se publicó la respuesta de Kant a la pregunta ¿Qué es la ilustración? en la Revista Mensual de Berlín. 2) El curso celebrado en el Colegio de Francia a partir del 3 de enero de 1983 con el mismo título **¿Qué es la Ilustración?** por Michel Foucault y 3) En el 2014 es el momento en que nos reunimos, una vez más, para reclamar, entre otras, “la desdogmatización de las ciencias sociales cubanas”.

Los tres posicionamientos tienen dimensiones ideológicas, históricas y teóricas que permiten especular sobre estas dependencias del conocimiento que, de alguna manera, cosifican el pensamiento, dejando al sujeto de conocimiento en las mismas ataduras que el sujeto real,

indefinidamente espectador de la vida cotidiana. La propuesta, entonces, va hacia las ataduras del sujeto del conocimiento desde la propia constitución de la ciencia y su resistencia a salirse

Pero tal inquietud kantiana por servirse de la autonomía de la razón, no es obra de su divino pensamiento ni otorgamiento privilegiado a su razón. Ante todo, Kant corresponde al periodo en que hace crisis la estructura dogmático racionalista del siglo XVIII. En el periodo histórico en que desarrolló su filosofía fue una etapa de efervescencia revolucionaria de la burguesía en Europa, especialmente en Francia. En Alemania, donde las condiciones socioeconómicas y políticas se desvincularon del desarrollo europeo, en el plano cultural se ofreció un avance teórico superior donde la burguesía alemana podía plasmar sus aspiraciones y frustraciones: el pensamiento.

Otros pretextos a tener en cuenta cuando se trata de Kant fueron su educación primera en el pietismo¹ y la labor de Federico el Grande de Prusia² de los cuales surgieron imperativos para el reclamo de una autonomía de la razón con los límites que el propio pensador estableció hacia las razones de poder más que de las del saber. Ellas ofrecen una explicación más acertada de las intenciones del autor y su verdadero significado.

Michel Foucault: la autoconstrucción del sujeto del conocimiento en la contemporaneidad

En el curso celebrado por Foucault en el Colegio de Francia a partir del 3 de enero de 1983 con el mismo título “¿Qué es la Ilustración?”, se develó un posicionamiento crítico del discurso kantiano al menos en dos perspectivas: desde la asunción crítica que hace del discurso y desde

¹ Corriente religiosa creada por el alsaciano Philipp Jacob Spener (1634-1705), dentro del luteranismo, o de la iglesia evangélica, que se caracteriza por la importancia dada a la conversión interior, a la piedad vivida interiormente y de un modo intimista, a la unión entre los fieles, a la comunidad y a la experiencia religiosa en general, frente a una práctica intimista, a la unión entre los fieles, a la comunidad y a la experiencia religiosa en general, frente a una práctica formalista e individualista de la religión influida por el racionalismo. Fomentó una perspectiva de la religión vivida desde el sentimiento y el rigorismo moral, más que desde las prácticas externas y las formulaciones doctrinales, y su institución y difusión representó una crítica al modo de vivir la religión de la iglesia luterana. La ciudad de Halle, con su universidad fundada en 1694, y Konisberg –ciudad natal de Kant– fueron los grandes centros de los teólogos y los filósofos pietistas en Alemania. En: (Zorrilla Contino, M. 2004.

² Federico el Grande de Prusia fue considerado por los historiadores no solo como genio militar sino el ideal, por lo menos de la mayor parte de los monarcas contemporáneos. Que impone como espíritu nacional, a fuerza de órdenes y protecciones el espíritu liberado de los descontentos.

la intención propositiva para una ontología del presente entendida como reflexión de las cuestiones filosóficas de la actualidad. ¿Qué es la filosofía moderna? Tal vez se le podría responder en eco: “la filosofía moderna es la que intenta responder a la cuestión lanzada, hace dos siglos, con tanta imprudencia.” (Foucault, M. 1999, p. 335).

Tanto Kant como Foucault tiene una clara responsabilidad con su presente que subvierten en proposiciones críticas filosóficas traducidas en posibilidad de existencia del conocimiento. En Kant algunos apuntes sobre su acontecer lo justificaron. En Foucault también:

“El 25 de junio de 1984, fallecía Michel Foucault, víctima de SIDA....Tras la aparición en 1966, de su libro El orden de las cosas, Jean Paul Sartre lo acusó de querer “construir una ideología nueva, la última barrera que la burguesía aún puede alzar contra Marx”. Años después, Jurgen Habermas incluía a Foucault en el grupo de los por él denominados “jóvenes neoconservadores”. No obstante la policía francesa...lo encarceló en más de una ocasión por extremismo izquierdista, sin haberle podido ganar la delantera a la tunecina, que ya en el otoño de 1968 lo había golpeado en un cruce de carreteras para hacerle entender su deseo de que abandonara el país....apoyó la revolución iraní, fue detenido en la España franquista y expulsado por protestar allí contra los crímenes políticos de esa dictadura, y se manifestó múltiples veces en las calles parisinas contra el racismo y la xenofobia, contra la brutalidad policial y contra el sistema carcelario...protestó contra la represión del movimiento obrero polaco y denunció las arbitrariedades burocráticas del Estado soviético. Fue un crítico mordaz del Partido Comunista Francés por sus desviaciones de derecha, a la vez que denunció la explotación del proletariado francés y el carácter enajenante de la sociedad capitalista...” (Acanda González, J.L. 2003, p.108)

Haciendo un balance del estado de las publicaciones en Cuba sobre Foucault, podemos percatarnos de que no existen obras del autor. Ello puede ser lícito si no significara la instauración de la mediocridad intelectual en pleno siglo XXI, lo cual no significa convertirse en foucaultiano ni apologizar su obra. Simplemente actualizar el pensamiento social desde las concepciones contemporáneas clásicas más citadas en los últimos tiempos en el mundo.

El 13 y 14 de julio de 1999, la Cátedra de Estudios Antonio Gramsci, del actual Instituto de Investigaciones de Cultura Cubana Juan Marinello del Ministerio de Cultura, con el coespicio de la Casa de Altos Estudios Fernando Ortiz de la Universidad de La Habana, realizó el Taller:

“Los desafíos de Foucault: a tres lustros de su muerte”. De ahí devino el texto *Inicios de partida* que recogió las ponencias de ese encuentro.

Desde ese taller se reclamaba la necesidad de actualizar el pensamiento teórico para poner a dialogar el pensamiento radical con las propuestas contemporáneas que al menos sirven como referencia teórica y permite ampliar el campo de estudio. Hoy continúa siendo un reclamo no solo a propósito de Foucault sino de lo más novedoso y actualizado en el pensamiento internacional. Porque descolonización del saber no significa desconocimiento o desentendimiento, por el contrario, implica dialogar desde perspectivas y dimensiones más diversas. Sobre todo si de lo que se trata es de entender y transformar la realidad.

Lo novedoso es que desde la década del 80s los textos de Foucault comenzaron a circular (en su mayoría en forma de ajadas fotocopias que pasaban de mano en mano) entre profesores y estudiantes avanzados del ISA, la facultad de Artes y Letras y la Facultad de Filosofía e Historia de la Universidad de La Habana en una suerte de vanguardia habanera. “Obras como *Arqueología del saber*, *Vigilar y Castigar*, el primer tomo de la *Historia de la Sexualidad* o, más tarde, la recopilación de artículos *La microfísica del poder* se convirtieron para un público joven, ávido de lecturas sugerentes, en verdaderos *best-sellers*, discutidos y comentados al margen de los programas de estudio institucionales.” (Colectivo de autores. 2000, p. 37).

Para todos fue significativo el curso impartido por la profesora argentina Susana Paponi en la Facultad de Filosofía e Historia sobre “Foucault y el posmodernismo” la cual donó algunos ejemplares sobre su obra a la biblioteca de la facultad. Y devino una intensificación del debate sobre el autor en los círculos académicos universitarios. Más tarde se incluyó en los programas de estudio de Filosofía Contemporánea de la carrera de Filosofía, únicamente.

Hoy, gracias a la digitalización de sus libros, su acceso libre en internet y su socialización entre amigos, se pueden leer sus obras con más facilidad.

El difícilmente clasificable, dentro de la temática específica que se aborda en este artículo, la definición foucaultiana sobre la ilustración como una innovación de la relación preexistente entre la voluntad, la autoridad y el uso de la razón. Con una confluencia entre la reflexión crítica y la reflexión sobre la historia. Y así asumió, como principal sentido del artículo, la reflexión que realizó Kant sobre la tarea filosófica en el presente:

“Sin dudas no es la primera vez que un filósofo da las razones que tiene para emprender su obra en tal o cual momento. Pero me parece que es la primera vez que un filósofo enlaza de esta manera, estrechamente y desde el interior, la significación de su obra con relación al conocimiento, una reflexión sobre la historia y un análisis particular del momento singular en el que escribe y a causa del que escribe. La reflexión sobre el “hoy” como diferencia en la historia y como motivo para una tarea filosófica particular (...)” (Foucault, M. 1999, p. 440).

Foucault, en este empeño, consideró la modernidad como una actitud más que como un periodo de la historia:

Por actitud quiero decir no modo de relación con respecto a la actualidad, una elección voluntaria efectuada por algunos, así como una manera de obrar y de conducirse que, a la vez, marca una pertenencia y se presenta como una tarea. Un poco sin duda, como lo que los griegos llamaban ethos. Por consiguiente, en vez de querer distinguir “el periodo moderno” de las épocas “pre” o “posmoderna”, creo que más valdría investigar como la actitud de la modernidad, desde que se ha formado en actitudes contramodernidad.” (Foucault, M. 1999, p. 445).

“Cualquier semejanza es pura coincidencia” afirma el proverbio popular. Desde ese ángulo se visualiza una intencionalidad crítica, una reflexión ontológica del presente desde la actitud que implica una autonomía del sujeto del conocimiento, reclamada por uno y el otro como esencia de sus propuestas. Así, han llegado a la más escandalosa forma de presentarnos ahora la constitución del sujeto como una *ontología histórica de nosotros mismos* que se construye a partir de una crítica en la forma de un franqueamiento posible.

No existe la intención de convertir el artículo en un tratado nostálgico o en un espacio de catarsis intelectual. No obstante, pudiéramos preguntar ahora tal como Kant lo hiciera: “¿Es que vivimos en una época ilustrada? La respuesta será: no, pero sí en una época de *ilustración*” (Kant, E. 1992, p. 25).

Conclusiones

La crítica, entonces, se funda como instrumento de la investigación histórica a través de los acontecimientos, dando como resultado el constituirnos y reconocernos como sujetos de lo que hacemos, pensamos y decimos. Crítica genealógica en la finalidad y arqueológica, en su método que buscará tratar los discursos que articulan lo que nosotros pensamos, decimos y hacemos, como otros tantos acontecimientos históricos. El propio Foucault no intentó forjar un pensamiento de seguidores dogmáticos que repitieran y reinterpretaran sus ideas. Más bien, y para ser coherentes con sus propuestas dejó herramientas metodológicas prestas a pensar la realidad. Si tomáramos al propio estudio sobre la obra de Foucault en Cuba se pudieran extraer las lecciones de su oferta, o al menos aplicar sus enseñanzas hacia una *crítica foucaultiana*.

Referencias bibliográficas

- Acanda González, J.L. (2003) “**Amor y poder o la relación imposible**”. *Revista Temas* No. 35, oct-dic.
- Cassirer, E. (1943) *Filosofía de la Ilustración*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Colectivo de autores (2000) **Coloquio sobre la obra de Michel Foucault. Inicios de partida**. La Habana, Centro de Investigaciones y Desarrollo de la Cultura Cubana Juan Marinello.
- Foucault, M. (1999) *Estética, ética y hermenéutica*. Barcelona, Paidós.
- _____ (1980) *Power/knowledge*. New York, Pantheon Books.
- _____ (1995) *Un dialogo sobre el poder*. Paris, Edic. Altaya, S.A.
- Hayes, C.J.H. (1946) *Historia cultural y social de Europa Occidental*. Barcelona, Editorial Juventud. Volumen I, Segunda Parte.
- Kant, E. (1992) *¿Qué es la ilustración?* México, Fondo de Cultura Económica.
- Zorrilla Contino, Madelayne (2004), *La filosofía social kantiana: el antes y el cómo, La Habana, Tesis de diploma (inédita)*.

Paul Karl Feyerabend: un giro en la comprensión epistemológica de la teoría de la ciencia

Yelenne R. Díaz Lazo

Master en Ciencias. Profesora del Departamento de Filosofía y Teoría Política de la Facultad de Filosofía, Historia y Sociología de la Universidad de La Habana.

Email: ydiaz@ffh.uh.cu

Resumen: Las teorías parecen constituir el fin de la empresa científica, ellas plantean problemas respecto a su naturaleza, su estructura lógica y desarrollo. Este trabajo es un acercamiento a la postura del filósofo de la ciencia P. Feyerabend con respecto a las teorías científicas partiendo de la controversia que se suscitó, en el seno de la filosofía de la ciencia en la segunda mitad del siglo XX, sobre la distinción teoría – observación, entre la vertiente positivista lógica y pos positivista. Este trabajo intenta demostrar cómo los elementos valorativos, axiológicos y socioculturales están presentes en el proceso de producción teórica de la ciencia y que la pretensión de explicarla solo desde los elementos lógicos y formales es una reducción de lo que la teoría de la ciencia en realidad es. Lo relevante aquí es rescatar los aportes que el proyecto epistemológico pos positivista y en particular la figura de P. Feyerabend han puesto en la agenda investigativa de los dominios del saber hoy sobre la construcción teórica de la ciencia.

Palabras clave: Epistemología, filosofía de la ciencia, sujeto del conocimiento, teoría científica.

Paul Karl Feyerabend: A Turn in the Epistemological Understanding of Theory of Science

Abstract: Theories seem to be the goal of scientific enterprise. Their nature, logical structure, and development raise questions. This paper is aimed at approaching the philosopher of science Paul Karl Feyerabend's stance on scientific theories, starting from a controversy arisen at the heart of philosophy of science in the second half of the 20th century as to a distinction between theory and observation, between logical positivist and post-positivist aspects. The paper also tries to show how evaluative, axiological, and sociological elements are present in the process of constructing theory of science, which presupposes that the intention of accounting for this process by just taking logical and formal aspects into consideration actually downgrades theory of science. The main thing here is to save contributions made by the post-positivist, epistemological project, and particularly by Feyerabend, to the current investigation agenda in knowledge domains as to the theoretical construction of science.

Key words: Epistemology, Philosophy of Science, Subject of Knowledge, Scientific Theory

Introducción

Paul Feyerabend¹ es uno de los miembros del movimiento pos positivista de la filosofía de la ciencia de mediados del siglo XX. Se destaca dentro de este grupo por su propuesta epistemológica que lo erige como una de las figuras paradigmáticas de la filosofía de la ciencia contemporánea. Con un estilo peculiar, Feyerabend es un pensador que piensa a la contra, busca aprovechar todo aquello que pueda sugerir y despertar la originalidad. Para él no hay método, sino métodos. No hay núcleos que salvar sino dogmas que derribar y nuevas teorías que edificar. Extremista en su propuesta, crítico y radical en sus planteamientos, Feyerabend logró introducir importantes cambios y ampliaciones en la interpretación teórica de la ciencia logrando establecer un balance entre los elementos cognitivos, teóricos y los aspectos socioculturales.

Al ser calificado como anarquista y anti-realista en muchas ocasiones se ha dejado de lado aspectos significativos de su propuesta como lo es el reconocimiento de que los elementos valorativos, culturales y sociales aparecen no como lo determinante en la ciencia, tampoco como el escenario sobre el cual ella se desarrolla; sino como elementos constitutivos de su proceder teórico. La obra de Feyerabend es valiosa no por ser un anarquista epistemológico, aunque este principio es sustancial en su propuesta, sino porque desmonta la ideología científicista arraigada en el positivismo lógico y el racionalismo crítico y porque expone una epistemología social y un modelo alternativo de racionalidad que permite el acceso a nuevas rutas de reflexión sobre la complejidad epistemológica de la ciencia.

El análisis sobre las teorías científicas estuvo relacionado en la filosofía de la ciencia del siglo XX con una problemática mayor: la relación que se establecía entre la teoría y la observación en el proceso de construcción teórico del conocimiento científico. Este trabajo incluye algunas posturas y tendencias que reflejan las vías de solución que en aquel contexto se le dio a esta problemática. Es necesario tener en cuenta que estamos hablando de dos de las grandes problemáticas de la filosofía de la ciencia del siglo XX: la naturaleza de la observación científica, qué es lo que cuenta como observación en la ciencia y cuál es su papel; y el análisis

¹ Feyerabend K.P. (1924 – 1994), fue uno de los miembros del movimiento pos positivista, antiempirista o de la “revuelta historicista” de la filosofía de la ciencia como también se les conoció. A partir de la década del 60 del siglo XX provocan importantes cambios en la concepción tradicional de la ciencia insertando en este análisis elementos sociohistóricos y culturales.

sobre cómo adquieren significado los términos de la teoría científica, tanto observacionales como teóricos. Ambas cuestiones están relacionadas. Por ello, al hablar de la teoría científica se incluye el estudio de cuestiones relacionadas con la observación.

Este artículo expone algunas de las problemáticas epistemológicas relacionadas con la naturaleza de la percepción y la observación y su papel en el origen, desarrollo y justificación de las teorías científicas lo cual representa un enriquecimiento de las concepciones teóricas de la ciencia al incorporarse a su análisis las valoraciones del observador, el papel de la interpretación y la argumentación, así como la reflexión sobre la teoría ya no como un complejo aparato conceptual de la ciencia. El aporte contribuye al enriquecimiento de los actuales diálogos epistémicos donde ya aparecen posturas más radicales en relación con el entramado ciencia-valor, ciencia-política, observador-observado, y la noción de sistema y complejidad. Todas han creado nuevas formas de organización conceptual con respecto al análisis aquí desarrollado. No obstante, se considera que este debe ser tenido en cuenta e incluso puede entrar en el diálogo con las nuevas posturas epistemológicas al ser considerado uno de los presupuestos teóricos del nuevo saber emergente.

Desarrollo

El ideal positivista lógico de construcción teórica de la ciencia.

La ciencia es una complejísima actividad humana, es un fenómeno cultural que depende de una enorme cantidad de factores biológicos, psicológicos, sociales, económicos, políticos e ideológicos. Ella constituye a la vez un tipo específico de saber, constituido por conceptos, métodos, formulaciones de definiciones, hipótesis, leyes y todo ello aparece relacionado con la construcción de teorías. Las teorías y la manera en que estas se construyen parecen constituir el fin de la empresa científica. Estas permiten ofrecer explicaciones acerca de los acontecimientos y objeto de estudio del científico y, en ciertas condiciones, permiten también hacer predicciones acerca de los mismos.

La Concepción Heredada de la Ciencia² ha influenciado el conocimiento científico del siglo XX y ha contribuido a la representación del científico como una persona que está sin compromisos detrás de la verdad, que reúne y examina los hechos desnudos y objetivos, los expresa en teorías y rechaza los prejuicios en el umbral del laboratorio y la investigación. Esta concepción científica, que responde a aquel paradigma, ha inculcado a la vez una profunda adhesión a un modo particular de contemplar el mundo y de practicar la ciencia en él.

En este dilema se debate la construcción teórica del conocimiento hoy, entre la pretensión de la elaboración de un conocimiento ahistórico por querer ser objetivo e irrefutable; la adhesión por consiguiente a una concepción del mundo que hunde sus raíces en los fundamentos de la ciencia moderna, en la necesidad del hombre de controlar y manipular la naturaleza para ponerla en función de sus intereses; y la necesidad de un conocimiento científico que pueda estar en función de los requerimientos de nuestras sociedades y que apueste no solo por la vida del hombre sino del planeta.

La reflexión epistemológica recurrió y recurrirá en lo adelante a la reflexión sobre la naturaleza de las teorías científicas al ser este aspecto fundamental en el proceso de construcción del conocimiento científico y de la formación del profesional de la ciencia. Enseñar y hacer ciencia implica reconocer que toda idea está adscrita irremediabilmente a la situación o circunstancia frente a la cual representa su papel activo y ejerce su función. La concepción tradicional de la ciencia intentó purificar las teorías de las perturbaciones de la subjetividad dejando de lado la historia del proceder teórico y el papel que han jugado en ella las dudas, el error, las conjeturas, las paradojas, las circunstancias y contradicciones que proliferan en el proceso de obtención del conocimiento.

Con el objetivo de lograr una autofundamentación del conocimiento que descansara en la consistencia, en una prueba o verdad de carácter estrictamente lógico esta tradición obvió el reconocimiento de la complejidad y dinamismo de los fenómenos que las teorías intentan explicar. Desde esta perspectiva se reconoce que en ocasiones el investigador se va a ver forzado

² Se le llamó así a la escuela empirista lógico también conocida como neopositivismo o positivismo lógico, es una corriente de la *filosofía de la ciencia* que surgió durante el primer tercio del siglo XX, alrededor del grupo de científicos y filósofos que formaron el célebre *Círculo de Viena* y que fue encabezado por *Moritz Schlick*, y posteriormente, *Rudolf Carnap* quien sería el continuador y líder.

a usar no solo los instrumentos lógicos – metodológicos sino procedimientos informales y en ocasiones no convencionales.

Ortega y Gasset señaló:

“la teoría de la relatividad, el hecho intelectual de más rango que el presente puede ostentar, es una teoría (...) Podemos pues estudiar aquella teoría con la misma intención que el botánico cuando describe una planta, atentos exclusivamente a filiar la nueva especie, el nuevo tipo de ser viviente que en él sorprendemos. Este análisis nos descubrirá el sentido histórico de la teoría de la relatividad, lo que esta es como fenómeno histórico. Sus peculiaridades acusan ciertas tendencias específicas en el alma que la ha creado. Y como un edificio científico de esta importancia no es obra de un solo hombre, sino resultado de la colaboración de muchos, (...) la orientación que revelen esas tendencias marcará el rumbo de la historia occidental. No quiero decir con esto que el triunfo de esta teoría influirá sobre los espíritus, imponiéndoles determinada ruta. Esto es evidente y banal. Lo interesante es lo inverso: porque los espíritus han tomado espontáneamente determinada ruta, ha podido nacer y triunfar la teoría de la relatividad.” (Ortega y Gasset, 1928, p. 17).

Las teorías plantean problemas respecto a su naturaleza, su estructura lógica y su desarrollo; plantean también grandes interrogantes relacionadas con el papel de la observación y la experimentación; en la generación y aceptación del conocimiento científico, así como a la relación entre la observación y las teorías científicas y los elementos que presuponen las comunidades científicas al evaluar, aceptar o rechazar teorías. Estas cuestiones y los debates que alrededor de ellas subyacen remiten a problemas genuinamente filosóficos que surgen de las propias ciencias. Ellas remiten en alguna medida al objeto de estudio de la filosofía de la ciencia, lo que permite validar su importancia como área de conocimiento en las reflexiones actuales sobre la ciencia.

No obstante, es importante señalar que estas cuestiones no son nuevas ni atañen solo a la filosofía de la ciencia remiten a la interrogante planteada por Platón que representa

históricamente el momento en que el hombre necesitó organizar el conocimiento teórico del mundo, y que sin duda es la interrogante fundamental de la teoría del conocimiento: ¿puede el hombre alcanzar conocimientos universalmente válidos, cuya validez sea independiente de la latitud y del tiempo, que mantengan su verdad a pesar de las variaciones psicológicas de los individuos, que sean independientes incluso, de las determinaciones culturales que impone la historia?

Platón plantea el ideal del conocimiento absoluto, como meta de todo conocimiento racional. Si el ser humano es incapaz de llegar a conocimientos indubitables, cuya verdad tenga que ser aceptada como vigencia suprahistórica por todos los sujetos cognoscentes, la filosofía no tiene sentido. Esta idea del conocimiento va ligado a una concepción del mundo que gira en torno a lo divino e inmortal, a aquello que permanece sin cambio. La razón justificaría el orden inmutable de su conocimiento a partir de principios evidentes que se caracterizan por ser absolutamente independientes de la experiencia.

Por más de dos mil años esta concepción gnoseológica reinó en el mundo occidental. Los Elementos de Euclides representan la primera realización del ideal platónico. Desde el momento en que la matemática queda constituida en ciencia axiomática se inicia un proceso grandioso de conquista racional de la realidad. Pero fueron las geometrías no euclidianas quienes destruyeron, en alguna medida, el ideal platónico del conocimiento al demostrar que la verdad no es única, que el conocimiento racional no es válido para todo tiempo y lugar, sino que vale dentro de un determinado sistema. La razón comenzó a expresar su potencia como verdad lógica. En lo adelante la exigencia de fundamentación del conocimiento científico en general requerirá develar la estructura lógica de las teorías oculta por la vaguedad de los términos del lenguaje natural aun cuando este asuma el carácter técnico propio de las diferentes ciencias.

Los positivistas lógicos intentaron fundamentar las bases epistemológicas de la ciencia a través de la restricción del conocimiento científico a un sistema axiomático cuyos conceptos y postulados básicos eran los de la física – matemática. La lógica se convirtió en el instrumento requerido para lograr esa tarea. Ese sistema axiomático permitía demarcar a la ciencia del resto de las formas de pensamiento, para esta escuela la ciencia descubría un mundo objetivo e independiente de las opiniones de los científicos y de las condiciones sociohistóricas que permitían su desarrollo. Uno de sus postulados fundamentales del positivismo lógico consistía

en la idea de que la decisión de aceptar o rechazar las teorías científicas debería basarse en los resultados de observaciones, las cuales, a su vez, se concebían como independientes de toda consideración teórica. Según esta concepción mediante la observación es posible recopilar datos seguros que estuvieran libres de preconcepciones. El progreso de la ciencia consistiría, básicamente en la acumulación de observaciones y en el desarrollo de teorías cada vez más comprensivas que dieran cuenta del número creciente de fenómenos, y la contrastación de las teorías frente a los datos se realizaría mediante métodos que no tendrían por qué cambiar de una época a otra.

Los positivistas lógicos al asumir una posición crítica ante la filosofía especulativa y metafísica, intentaron buscar la base real del conocimiento tratando de eliminar las ideas a priori del cuerpo teórico del conocimiento reconociendo a la experiencia como la base del mismo. La experiencia aparecía como algo incontrovertible y cierto, ella estaba ahí, se podía observar y su contenido podía ser verificado.

El principio verificacionista que proponen sostiene que el significado de una proposición solo es “cierta” cuando es verificable en principio. Por lo que las palabras adquieren significado solo cuando satisfacen ciertas condiciones empíricas. Así asumieron la incontrovertibilidad de la experiencia y dieron por establecido que el conocimiento de lo dado directamente en la experiencia sensorial es un conocimiento de lo cierto; para ellos los términos observacionales adquieren su significado de manera clara y no problemática.

Rudolfo Carnap divide el lenguaje científico en observacional y teórico. Según su apropiación la ciencia se sustenta sobre una base observacional no problemática. De esta forma el lenguaje teórico se vinculará con el lenguaje observacional a través de lo que Carnap llamó reglas de correspondencia. Estas eran las encargadas de dotar de conocimiento y sentido al lenguaje teórico.

Teniendo en cuenta que la observación viene a ofrecer la base firme para analizar al conocimiento científico y dar respuesta a las preguntas epistemológicas sobre cómo se justifica el conocimiento y cuál es la relación entre el conocimiento y el mundo empírico que pretende explicar. Carnap demarcó dentro del lenguaje teórico de la ciencia lo que tenía sentido por estar relacionado con el lenguaje de la observación y lo que carecía de él como era el caso de los

términos de la metafísica. De este análisis deviene la cuestión a debatir entorno a como adquieren significado los términos teóricos teniendo en cuenta que los términos observacionales eran significativos en sí mismos ya que remitían directamente a los hechos. Carnap resumió su propuesta al declarar,

“dejaré de lado el problema del criterio de significación para el lenguaje de observación (es decir, el problemas de las condiciones exactas que deben cumplir los términos y enunciados para poder tener una función positiva en la explicación y predicción de eventos observables), porque parece no haber ningún punto de desacuerdo serio hoy en día entre los filósofos con respecto a este problema, por lo menos si el lenguaje de observación se entiende en el estricto sentido que menciono anteriormente.” (Carnap, R. 1985, p. 15).

Karl Popper representa en este sentido una posición diferente, para él las teorías no son recopilación de observaciones, son más bien invenciones, conjeturas audazmente formuladas para su ensayo que deben ser eliminadas si entran en conflicto con observaciones. Popper niega que sea la observación la base del conocimiento científico.

“La creencia de que el conocimiento procede de la observación a la teoría está tan difundida y es tan fuerte que mi negación a ella a menudo choca con la incredulidad. Hasta se ha sospechado que soy insincero, que niego lo que nadie en su sano juicio puede dudar. En realidad la creencia de que podemos comenzar con observaciones puras, sin nada que se parezca a una teoría, es absurdo.” (Popper, K. 1983, p. 50).

Para Popper las observaciones no pueden ser neutrales, ellas se refieren siempre a un objeto que no es percibido de igual manera por todos los hombres, pues la percepción está matizada por el horizonte de expectativas que le viene implícito al hombre en su subjetividad. De esta manera deja explícito que la observación siempre es selectiva. Necesita un objeto elegido, una tarea definida, un interés, un punto de vista o un problema. Y su descripción presupone un lenguaje descriptivo, con palabras apropiadas, presupone una semejanza y una clasificación, las que a su vez presuponen intereses, puntos de vistas y problemas. El punto de vista se lo suministran los científicos, sus intereses teóricos, el problema especial que tienen en

investigación, sus conjeturas y anticipaciones y las teorías que acepta que describen su marco de referencias y su horizonte de expectativas.

Para Popper el científico es un participante activo en el proceso de producción teórica de la ciencia, entiende la observación como una actividad donde la percepción es planeada y preparada, para este filósofo de la ciencia la observación es hecha y considera que ella siempre va precedida por un interés particular, por una cuestión, por un problema o algo teórico. El análisis de Popper es interesante porque se trata de una figura de tránsito entre las posiciones positivistas lógicas y pos positivistas y aun cuando él no logra una ruptura con las primeras si comienza a formular una propuesta donde aparece una descripción del proceso de producción del conocimiento que subraya el papel activo del sujeto del conocimiento. Esto permite en lo adelante profundizar en el análisis de elementos ya no solo lógico- formales sino de índole sociocultural que intervienen en el proceso de producción del conocimiento.

El giro hacia una nueva comprensión epistemológica de la teoría de la ciencia.

En el contexto de los años 60 del siglo XX, surge la polémica teoría - observación entorno a una cuestión, ¿cómo se construye la teoría científica? El movimiento pos positivista³ prestó atención al problema de la posibilidad y límites del análisis formal de la ciencia y con ello argumentó que las teorías científicas se construyen y desarrollan dentro de marcos generales de investigación que están integrados por los compromisos ontológicos, conceptuales, epistemológicos, instrumentales y pragmáticos. Estos supuestos establecen los compromisos básicos en una disciplina o especialidad científica y constriñe el desarrollo de las teorías a los diferentes contextos de investigación. La caracterización de estos contextos de investigación varía entre los teóricos de la ciencia de este movimiento, para ellos se tratará de paradigmas, programas de investigación, tradiciones científicas, teorías globales, etc., y serán considerados como las unidades básicas del análisis metacientífico.

Esta generación provoca un cambio en la concepción de la teoría de la ciencia. N. R. Hanson por ejemplo, considera que el análisis entorno a la observación en el conocimiento científico es

³ El movimiento pos positivista de la filosofía de la ciencia fue encabezado por Tomas Khun y seguido por pensadores como P. Feyerabend, I. Lakatos, R. Hanson, entre otros, sus tesis fundamentales estuvieron encaminadas a la crítica de la concepción heredada de la ciencia, asentada por el positivismo lógico y el racionalismo crítico de K. Popper.

más complejo y en función de ese argumento analiza los sentidos en que se puede describir el verbo “ver”. Cuando él se refiere al sentido de ver que llamó neutral, está haciendo alusión a cómo científicos de diferentes escuelas o tradiciones frente a un objeto determinado ven la misma cosa:

“(...) al mirar Tycho y Kepler el amanecer desde una colina, ven el mismo objeto físico en tanto tienen una experiencia visual común. Ambos perciben un disco blanco, amarillento y brillante, centrado entre manchas de color verde y azul. Para ambos la distancia entre el disco y el horizonte se incrementa. Si se les pidiera que hicieran un esquema del contenido de sus campos visuales, Tycho y Kepler dibujarían esquemas iguales. Sin embargo, Kepler considera que el sol está fijo; es la tierra la que se mueve. Tycho siguiendo a Aristóteles y a Ptolomeo, sostiene que la tierra está fija y que los demás cuerpos celestes se mueven alrededor de ella. Preguntemos ahora, ¿ven Kepler y Tycho la misma cosa al amanecer?”
(Hanson, N.R. 1958, p. 21).

Hanson enfatiza sobre lo que podemos entender por “ver” un objeto x y “cómo lo vemos” y agrega a este análisis el “ver qué”:

“para Tycho ver el amanecer es ver que el Sol comienza su viaje de un horizonte a otro. Es ver que el Sol se aleja del horizonte. Es ver que desde un punto estratégico, se puede ver el Sol circundando nuestra tierra fija. En cambio dado que el campo visual de Kepler tiene una organización conceptual diferente, para Kepler ver el amanecer es ver que el horizonte se sumerge o se aparta del Sol, nuestra estrella fija. Por tanto el cambio que hay entre la ascensión del Sol y el descenso del horizonte se debe, a la diferencia entre lo que Tycho y Kepler creen saber.” (Hanson N.R. 1958, p. 22).

Por tanto podemos resumir que la observación tal como había dicho Popper contiene todo el “horizonte de expectativas” que va unido al sujeto cognoscente, pero que además la visión es una acción extremadamente compleja donde interpretación y teoría se mezclan.

Tomas Kuhn continuó la misma línea de investigación que desarrolló Hanson y en su libro más reconocido, “La estructura de las revoluciones científicas” (1962) presenta de manera mucho más compleja el proceso de producción teórica de la ciencia. Según Kuhn la ciencia se desarrolla en una sucesión de períodos de ciencia normal y revoluciones o ciencia extraordinaria. En el período de ciencia normal la comunidad científica trabaja guiada por paradigmas. Los paradigmas incluyen valores, leyes fundamentales, métodos, lenguajes específicos, modelos ontológicos, etc. Cuando surgen anomalías en el marco de la comunidad científica que no pueden ser resueltas, comienza una etapa de crisis, de cuestionamiento del paradigma mismo, que traerá consigo un cambio radical en los supuestos básicos, es decir, una revolución. Cuando se cambian los supuestos surge una nueva manera de ver el mundo, una nueva visión.

“Guiados por un nuevo paradigma, los científicos adoptan nuevos instrumentos y buscan en lugares nuevos. Lo que es todavía más importante, durante las revoluciones los científicos ven cosas nuevas y diferentes al mirar instrumentos familiares en lugares donde ya habían mirado antes. Es como si la comunidad profesional hubiera sido transportada repentinamente a otro planeta donde los objetos familiares se ven bajo una luz diferente y, además, junto con otros objetos desconocidos”. (Kuhn, T. 1975, p. 176).

Para explicar esta transformación del mundo de los sentidos Kuhn recurre al igual que Hanson a los experimentos de cambio gestáltico, realiza una analogía entre las distintas percepciones de los científicos en distintos paradigmas y las “bruscas reestructuraciones perceptivas” de que daban cuenta los psicólogos de la Gestalt.⁴ Lo que plantea Kuhn es que lo que cambia con un paradigma es la interpretación que hacen los científicos de las observaciones, que son fijadas por la naturaleza del ambiente y del aparato perceptual. Toda interpretación presupone, según Kuhn, un paradigma pues este le indica al científico qué califica como dato, y qué conceptos son relevantes para su investigación. El concepto de revolución científica de Kuhn está referido

⁴ Dichas investigaciones psicológicas tuvieron mucha influencia sobre este movimiento sobre todo en lo concerniente a las características subjetivas de la percepción, que provoca cambios cuando aparecen nuevas condiciones observacionales.

a los cambios del concepto del mundo. Feyerabend enfatizó que con Kuhn se produjo un gran avance al sustituir “la exangüe noción de teoría”⁵, que hasta entonces había dominado las discusiones en filosofía de la ciencia, por la noción mucho más compleja y sutil de paradigma, que podría caracterizarse como una teoría en acción y que recoge algunos de los aspectos dinámicos de la ciencia.

Al ponerse el énfasis en la historia de la ciencia, en la investigación en curso antes que en sus resultados la cuestión del descubrimiento científico y la del cambio histórico de conceptos y teorías comienza aparecer en el centro de la reflexión epistemológica. El análisis induce a un pensador como Feyerabend a establecer el principio de proliferación de teorías y junto con ello la problemática entorno a la elección de teorías; de esta manera plantea que:

“...las teorías no pueden ser justificadas y su excelencia no puede ser mostrada sin referencia a otras teorías. Podemos explicar el éxito de una teoría por referencia a una teoría más comprensiva (podemos explicar el éxito de la teoría de Newton usando la Teoría General de la Relatividad); y podemos explicar nuestra preferencia por ella comparándola con otras teorías. Una tal comparación no establece la excelencia intrínseca de la teoría que hemos elegido. En realidad, la teoría que hemos elegido puede ser sumamente repugnante. Puede contener contradicciones, puede estar *en conflicto con hechos bien conocidos, puede ser engorrosa, poco clara, “ad hoc” en lugares decisivos, y así sucesivamente. Pero puede aún ser mejor que cualquier otra teoría disponible en aquel momento, puede en realidad ser la mejor teoría repugnante que hay. Tampoco se eligen los estándares de juicio de una manera absoluta. Nuestra sofisticación se incrementa con cada elección que hacemos, y lo mismo ocurre con nuestros estándares. Estos compiten tanto como compiten nuestras teorías, y elegimos los estándares más apropiados a la situación histórica dentro de la cual ocurre la elección. Las alternativas rechazadas (teorías, estándares, ‘hechos’) no son eliminadas. Ellas sirven como correctivos (después de todo, podemos haber hecho la elección equivocada), y ellas*

⁵ Feyerabend utiliza esta expresión en su libro “La ciencia en una sociedad libre”, p. 74.

también explican el contenido de las visiones preferidas, entendemos [algo] relativamente mejor cuando entendemos la estructura de sus competidoras; conocemos el significado pleno de la libertad sólo cuando tenemos una idea de la vida en un estado totalitario, de sus ventajas – y hay muchas ventajas – tanto como sus desventajas. El conocimiento así concebido es un océano de alternativas canalizadas y subdivididas por un océano de estándares. [Este] obliga a nuestra mente a hacer elecciones imaginativas y así lo hace crecer, la hace capaz de elegir, imaginar, criticar”. (Feyerabend, P. K. 2001, p. 4).

Feyerabend da un paso más adelante con respecto a Kuhn al centrar el problema del cambio científico en el cambio semántico. Se cuestionó cómo adquirirían su significado los enunciados observacionales. Esta cuestión ya había sido planteada con anterioridad en la filosofía de la ciencia, por parte precisamente de los positivistas lógicos, para quienes esta interrogante no revestía ningún problema, ya que los enunciados observacionales eran significativos por sí mismos. Feyerabend responderá que los significados son resultados de convenciones, que cualesquiera que sean los hechos, podemos escoger estas convenciones de diferentes maneras y, por eso, podemos asignar diferentes significados a una expresión dada. La idea de que una simple mirada puede decidir la interpretación de una expresión observacional es imposible en principio.

El razonamiento de Feyerabend le permite afirmar que los significados básicos se derivan de la forma de percibirlos y estos se fundamentan y derivan del paradigma epistemológico e ideológico en que el observador fue educado; lo que se obtiene en una observación según Feyerabend es una percepción y cada percepción estructura formas de ver la realidad. Cuando los científicos postulan una teoría hablan de lo que ven,

“...la influencia de una teoría comprensiva, o de algún otro punto de vista general, sobre nuestro pensamiento, es más profunda de lo que admiten quienes la consideran tan solo como un esquema conveniente para la ordenación de hechos. De acuerdo con esta primera idea, las teorías son formas de mirar al mundo y su adopción afecta a nuestras creencias y expectativas generales y, en consecuencia, también a nuestras

experiencias y a nuestra concepción de la realidad. Podemos decir incluso que lo que se considera “naturaleza” en una época determinada es un producto nuestro, en el sentido de que todos los rasgos que se le adscriben han sido primero inventados por nosotros y usados después para otorgar orden a lo que nos rodea”. (Feyerabend P. K. 1989, p. 40).

Feyerabend así la imposibilidad de alcanzar un criterio válido de evaluación de las teorías; siendo por lo tanto imposible de demostrar la superioridad de unas teorías sobre otras. Traduce de esta manera los resultados en el principio anarquista “todo vale”, que rechaza la idea de un proceder uniforme en la ciencia y pretende otorgar al investigador la más amplia libertad metodológica. Le niega autoridad al monismo metodológico y postula la proliferación de métodos y teorías alternativas equivalentes, así el principio de inconmensurabilidad se establece al interior de la ciencia entre teorías rivales y al exterior de la ciencia entre ella y los diferentes estilos cognitivos.

En la introducción de su libro **Tratado contra el método**⁶ Feyerabend expone su negación a apoyar una tradición en la exclusión de cualquier otra y expone dos razones para justificar su posición. La primera consiste en el reconocimiento de que el mundo que deseamos explorar es una entidad en gran medida desconocida y que por tanto debemos mantener abiertas nuestras opciones y no restringirlas de antemano. La segunda razón que expone el epistemólogo es que una educación científica basada en métodos rígidos no puede reconciliarse con una actitud humanista, considera que dicha educación mutila por comprensión cada parte de la naturaleza humana que sobresalga y que tienda a diferenciar notablemente a una persona del patrón de los ideales de racionalidad establecidos por la ciencia, o por la filosofía de la ciencia. Sugiere que el intento de aumentar la libertad, de procurar una vida plena y gratificadora, y el correspondiente intento de descubrir los secretos de la naturaleza y del hombre implican por tanto, el rechazo de criterios universales y de todas las tradiciones rígidas. *“Un medio complejo que abarca desarrollos sorprendentes e imprevisibles exige procedimientos complejos y desafía*

⁶ **Tratado contra el método**, escrito en 1975 es el texto donde Feyerabend expone su propuesta epistemológica, el anarquismo, haciendo énfasis en su conocida frase, “todo vale”. Las ideas que se exponen de la Introducción de este texto corresponden a las páginas 3 y 4.

el análisis basado en reglas establecidas de antemano y que no tienen en cuenta las condiciones siempre cambiantes de la historia.” (Feyerabend, P.K., 1975, pp. 3-4).

Al incorporar la comprensión de los factores históricos al análisis teórico de la ciencia, Feyerabend se cuestionó la forma en que surgen las teorías, este fue un problema irrelevante por mucho tiempo para los estudios epistemológicos de la ciencia de lo que esta se ocupaba más bien era del contexto de justificación, es decir, cómo esas teorías probaban sus afirmaciones y reconoció la existencia de un segundo contexto (de descubrimiento) donde aparecen las condiciones externas al trabajo científico (sociales, económicas, políticas o culturales).

Este segundo contexto permite integrar a esta área de conocimiento el estudio de la estructura de la comunidad científica incluyendo las relaciones entre las distintas comunidades disciplinarias y de estas con los otros ámbitos de la sociedad y la cultura.

Feyerabend en su libro **La ciencia en una sociedad libre**, dijo:

“Al introducir la noción de paradigma, Kuhn planteo sobre todo un problema. Nos explicó que la ciencia depende de circunstancias que no se describen en las exposiciones habituales ni aparecen en los manuales científicos y que han de identificarse de forma indirecta. La mayor parte de sus seguidores, sobre todo en las ciencias sociales, no vieron este problema, sino que consideraron que el enfoque de Kuhn presentaba un nuevo “hecho”, a saber, el hecho al que alude el término “paradigma”.
(Feyerabend, P. K., 1982, p. 73).

El problema que subyace en la noción de paradigma propuesta por Kuhn es más que el reconocimiento del papel de las “tradiciones” en los periodos de ciencia normal y revolucionaria, el epistemólogo ha revelado a través del análisis histórico del desarrollo de la teoría de la ciencia que existen elementos relacionados con la lógica del descubrimiento de la ciencia de profundo contenido cultural y valorativo.

Feyerabend valora que la distinción entre términos observacionales y términos teóricos no es tan clara como se pensaba hace solo unas cuantas décadas. Admite que el aprendizaje no va desde la observación a la teoría sino que implica siempre ambos elementos que la experiencia

surge siempre con las suposiciones teóricas, no antes que ellas, y una experiencia sin teoría es tan incomprensible como lo es una teoría sin experiencia y plantea:

“(...) eliminad parte del conocimiento teórico de un sujeto inteligente, y tendréis una persona completamente desorientada e incapaz de realizar la acción más simple. Eliminad más conocimiento y su mundo sensorial (su lenguaje observacional) empezará a desintegrarse, desaparecerán los colores y otras sensaciones simples hasta llegar a un estado más primitivo que el que tiene un niño (...). Todos estos descubrimientos exigen una nueva terminología que no separe lo que está tan íntimamente conectado en el desarrollo tanto del individuo como de la ciencia en general. ¡Demos un paso más adelante y abandonemos este último vestigio de dogmatismo en la ciencia! (Feyerabend, P. K., 1992, pp. 155-56).

Mientras el sujeto del conocimiento fue excluido de la reflexión epistemológica, la ciencia avanzó como saber exacto sobre el mundo objetivo, y al excluir la subjetividad excluyó también cualquier contenido axiológico de la construcción teórica del saber científico. Se dio a conocer como ciencia sobre los “hechos” carentes de humanidad. El resto de los productos humanos – saber cotidiano, arte, sentimientos, pasiones, fueron excluidos del análisis de la ciencia. La posición de los pensadores del giro historicista y de manera particular la de Feyerabend, permite recuperar el sentir humano y con ello la sensibilidad ética y estética, los valores y las cualidades del científico.

Esta generación, además, es parte de la explosión de la ciencia y la tecnología de la posguerra y reflexionan desde y sobre el conflicto cultural de su época. Después de la segunda guerra mundial, escribió Eric Hobsbawm en su libro **Historia del siglo XX**, los recelos y temores hacia la ciencia se vieron alimentados por cuatro sentimientos: el de que la ciencia era incomprensible; que sus consecuencias ya fuesen prácticas o morales eran impredecibles y probablemente catastróficas; que ponía de relieve la indefinición del individuo y que minaba la autoridad. Sin olvidar el sentimiento de que la ciencia era intrínsecamente peligrosa en la medida en que interfería el orden natural de las cosas.⁷ A la par se produjeron cambios revolucionarios en la

⁷ Ver (Hobsbawm, E. 1998, p. 524).

cosmovisión del mundo apoyados en los avances de la física, la cibernética y las biotecnologías que comenzaron a marcar pautas en cuanto al desarrollo científico en estrecha relación con la economía y la política. El desarrollo de las ciencias biológicas que ya no solo describían el mundo de la vida sino que se revelaban como ciencias creadoras de la vida. La termodinámica comienza a centrar su atención (según Ilya Prigogine) en los sistemas abiertos (la vida, el firmamento), para defender que llegados a ciertas condiciones específicas de inestabilidad, ya un umbral de desorden entrópico permite transformar ese estado límite en una estructura disipativa. Las leyes físicas de nuestra centuria exigen, por lo tanto, un modelo donde los fenómenos sean irreversibles (frente a la reversibilidad de la mecánica clásica), donde el equilibrio sea sinónimo de desorden y el desequilibrio evidencie orden y creación.

Conclusiones

La reflexión sobre el componente axiológico y sociocultural en el conocimiento y las investigaciones, aparece como consecuencia de todos estos acontecimientos que provocan un cambio de posición del hombre frente al propio saber y la naturaleza, lo que propicia además la emergencia hoy de nuevos saberes (como la bioética, la epistemología de segundo orden, la complejidad, el holismo ambientalista) que comienzan a girar en torno a una ética que piense al hombre, la ciencia y la vida.

El movimiento pos positivista constituye un presupuesto epistemológico del nuevo saber que emerge y su propuesta nos hará volver una y otra vez a su contenido intentando encontrar nuevas rutas para andar y para desandar este complejo sistema del conocimiento científico. Estos estudios dejan claro la propuesta de un cambio en la comprensión epistemológica de la ciencia. Lo que subyace a este análisis sobre la teoría de la ciencia es la reflexión sobre el lugar del sujeto en el proceso del conocimiento, su inclusión en las consideraciones teóricas y su posición especial como observador. El problema teórico por ellos tratado devela la complejidad del conocimiento al reflexionar sobre el papel de la percepción y la interpretación de lo observado. Sus reflexiones han dado lugar a la comprensión de lo ético y lo valorativo como interno a la producción del saber y la ciencia. Con ello han contribuido a la modificación del ideal de racionalidad clásica “que consideraba lo ético y lo valorativo solo como elemento de vínculo

necesario entre la ciencia como actividad y la sociedad como su contexto” (Delgado, C. 2007, p. 73). La posición por ellos asumida frente a la polémica teoría – observación tributa al reconocimiento de la interacción que se establece entre el observador y su referente.

El “todo vale” de Feyerabend asume la controvertibilidad de la teoría, lo cual entona con el principio de indecibilidad expuesto por Gödel en su conocido teorema, al afirmar la imposibilidad de que una teoría sea a la vez consistente y completa. Feyerabend contribuyó de manera singular al cambio que hoy tiene lugar en la epistemología contemporánea que considero de gran valor para todos aquellos que nos acercamos a la ciencia, ya sea para enseñarla o para ponerla en práctica. Tomo como frase concluyente la siguiente idea de Feyerabend:

“Combinemos estos descubrimientos y desarrollemos una nueva clase de conocimiento que sea humano no porque incorpore una idea abstracta de humanidad, sino porque todo el mundo pueda participar en su construcción y cambio, y empleemos este conocimiento para resolver los dos problemas pendientes en la actualidad, el problema de la supervivencia y el problema de la paz; por un lado, la paz entre los humanos y, por otro, la paz entre los humanos y todo el conjunto de la Naturaleza.” (Feyerabend, P.K. 1992, p. 17).

Referencias Bibliográficas:

- Ayer, A. J. (1967) *El positivismo lógico*, La Habana, Editorial Instituto del libro.
- Carnap, R. (1985) *El carácter metodológico de los términos teóricos*. En: Ayer, J. Positivismo Lógico, 1985, Madrid, Editorial Tecnos.
- Colina, F. (1984) “**Estructuras disipativas. Meditatio mortis**”. Revista *Crítica de Libros*. Asociación Especialistas Neuropsiquiatría, Vol. IV, No. 3.
- Delgado Díaz, C.J. (2007) *Hacia un nuevo saber: la bioética y la revolución contemporánea del saber*, La Habana, Publicaciones Acuario.

_____ (2000) *Reflexiones epistemológicas sobre medio ambiente, determinismo e indeterminismo. Una mirada desde la complejidad*, Revista *Diosa Episteme*, Año VII, No. 6, Dic.

Díaz Lazo, R. Yelenne. (2004) *El viraje hacia una fundamentación culturoológica de la racionalidad científica. P. Feyerabend. Tesis de maestría (inédita)*, La Habana.

Estany, A. (1995) *Modelos de cambio científico*, Barcelona, Editorial Crítica.

Feyerabend, P. K. (1998) *Ambigüedad y Armonía*, España, Ediciones Paidós.

_____ (1989) *Límites de la ciencia. Explicación, reducción y empirismo*, España, Ediciones Paidós.

_____ (1992) *Tratado contra el método*, España, Editorial Tecnos

_____ (1982) *La ciencia en una sociedad libre*, España, Editorial Taunus.

_____ (1992) *Adiós a la razón*, Madrid, Editorial Tecnos.

_____ (2001) *Como defender a la sociedad de la ciencia*, (2001), Chile, Universidad Bolivariana Editor, Revista Académica Polis, volumen 1, No. 1.

Guiber, N. T. y otros. (1992) *La razón científica y su contexto*, Buenos Aires, Editorial Biblos.

Hanson, N.R. (1958) “**Patrones del descubrimiento**”. En: Olivé, León. *Filosofía de la ciencia* (1989) México, Editorial Siglo XXI.

Kuhn, T. (1998) *La estructura de las revoluciones científicas*, México Editorial Fondo de Cultura Económica.

_____ (1996) *¿Qué son las revoluciones científicas? Y otros ensayos*. Barcelona Editorial Piadas.

_____ (1963) “**Los paradigmas científicos**”. En: *The function of dogma in scientific research*, A.C. Crombie, Heinemann Press.

Mardones, J. M. (1991) *Filosofía de las ciencias humanas y sociales*, Editorial Antropos.

Núñez Jover, Jorge (1989) *Interpretación teórica de la ciencia*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales.

Ramírez Valdés, G. y Alonso, M.L (2013) *Filosofía de la ciencia I y II. Selección de lecturas*, La Habana, Editorial Universitaria Félix Varela.

La intuición y el inconsciente en la actividad científica

Rogney Piedra Arencibia

Licenciado en Filosofía. Profesor del Departamento de Filosofía para la Especialidad de la Facultad de Filosofía, Historia y Sociología de la Universidad de La Habana.

Email: rpiedra@ffh.uh.cu

Resumen: El ensayo aborda el papel de la intuición en la ciencia, a través de nociones del psicoanalista Carl Gustav Jung, desde una perspectiva dialéctica-materialista. Se llega al siguiente resultado: la intuición es el repentino asomo en la consciencia, con *aparición* inmediata, de una “reflexión” (mediata) inconsciente, manufacturada mediante arquetipos y con una fuerte carga emotiva, que posee una función específica, debido a sus propios *límites*, en la actividad científica. En qué consisten ese papel y esos límites y cómo funciona su emotividad en la actividad científica, son temas que se tratan a lo largo del texto.

Palabras clave: intuición, razonamiento, ciencia, arquetipo, Jung

Intuition and Unconscious in Scientific Activity

Abstract: The essay approaches the role of the intuition in science, through the notions of the psychoanalyst Carl Gustav Jung, from a dialectical-materialistic perspective. It arrives to the following result: the intuition is the sudden stick out in the conscience, with immediate appearance, of an unconscious (mediate) “reflection”, manufactured by means of archetypes and with a strong emotional charge that possesses a specific function, due to its own limits, in the scientific chore. On what consist that paper and those limits and how its emotional charge works in the scientific activity, are examined topics on the text.

Key words: Intuition, Reasoning, Science, Archetype, Jung

Introducción

Son muy populares todas esas historias que relatan el nacimiento de una gran teoría a partir de los sucesos más ordinarios y triviales, que de pronto, como por arte de magia, “encienden la bombilla” en la mente del científico. Desde aquel común incensario o lámpara oscilante que –según cuentan– impulsó en una misa a Galileo hacia los estudios sobre el péndulo y al importante *principio de la inercia*,¹ o la modesta manzana del joven Newton, que derivó en la *ley de la gravitación universal*,² hasta la estructura de doble hélice del ADN, intuida por Francis Crick durante la visión de una alegre pareja de bailarines que giraba continuamente en “espiral”; somos imbuidos por lo maravilloso e inquietante del fenómeno.

Muy conocidos son también los geniales descubrimientos, que hicieron época en la historia de la ciencia, desatados a partir de significativos sueños de sus autores. Tal es el célebre caso de los “huecos” en la tabla periódica, aparecidos en un sueño de Mendeléiev, que le apuntaron al científico ruso la solución del problema que le impedía crear ese invaluable instrumento para la química moderna. Es verdad que muchos de estos “relatos” probablemente sean nada más que eso: “relatos”, o, lo que es peor, mitos y ficciones propagandísticas de las teorías, clichés y slogans más propios del marketing que de la producción científica. Pero también es cierto que muchos casos son verídicos y bien documentados. Así sucede con el sueño de Kekulé, en el cual la imagen de una serpiente que se mordía la cola le sugirió al químico alemán la estructura de la molécula de *benceno* como un anillo cerrado de 6 átomos de carbono. (Jung, C. G. 1995, p. 38).

El fenómeno ha sido nombrado de muchas maneras (iluminación, inspiración, musa, revelación, clarividencia, etc.); pero aquí es designado con el nombre, propiamente filosófico, de *intuición*. Se trata de un tema particularmente interesante y arcaico, que ha tenido múltiples elucidaciones mitológicas, religiosas, filosóficas y científicas a lo largo de los siglos. De hecho,

¹ “La investigación de las leyes del movimiento de los cuerpos fue un tema recurrente en Galileo a lo largo de toda su vida. Tenía diecinueve años cuando, al observar las pequeñas oscilaciones de una lámpara colgante en la catedral de Pisa, descubrió –utilizando el pulso a manera de cronómetro– que todas las oscilaciones daban igual tiempo en completarse, aun cuando su amplitud disminuyese gradualmente.” (Altshuler, J. 2012, p. 28).

² “Una de las anécdotas newtonianas más conocidas –la de la caída de una manzana, que lo hizo empezar a especular acerca del alcance de la fuerza de gravedad– pertenece a un periodo unos 20 años anterior a la composición de los *Principia*. En su vejez, Newton contó la historia cuando menos a cuatro personas y tal vez el incidente se dio en verdad.” (AA. VV. 1995, p. 27).

son tan variadas las interpretaciones y concepciones sobre la intuición, que puede resultar todo un reto establecer una definición más o menos rigurosa acerca de este término. No obstante, hay algo que se evidencia como esencial en la intuición y que, por tanto, es generalmente aceptado por todo el que la haya estudiado: su naturaleza *inmediata*. Así, según el diccionario de filosofía de José Ferrater Mora, el vocablo “intuición” designa por lo general

“(…) la visión directa e inmediata de una realidad o la comprensión directa e inmediata de una verdad. Condición para que haya intuición en ambos casos es que no haya elementos intermediarios que se interpongan en tal “visión directa.” (Ferrater Mora, J. 1964, p. 988).

Y es forzoso que sea de esa manera, pues de lo contrario, en caso que se tenga la comprensión consciente de los elementos mediadores que llevan a ella, no estaríamos frente a una intuición sino ante un *razonamiento*. Esta diferencia fue hábilmente destacada ya por Descartes:

“Dos son las condiciones que exigimos a la intuición: que la proposición se presente clara y distinta; luego, que se comprenda de una vez totalmente y no sucesivamente. Por lo contrario, la deducción (...) no se realiza instantáneamente, sino que implica un cierto movimiento de nuestro espíritu infiriendo una cosa de la otra.” (Descartes, R. 1940, p. 142).³

De ahí que, dada esta “velocidad” suya, muchas veces hablemos de la intuición como “un relámpago” o “un rayo” que cae de improviso sobre nosotros sin la más mínima advertencia. Por lo mismo, también es fácil advertir su carácter incontrolado e independiente. No tenemos intuiciones *a voluntad*, ellas simplemente ocurren espontáneamente cuando menos lo esperamos, tal y como un verdadero rayo se comporta. En la intuición vemos como “de una vez”

³ Dígase de paso que también Kant advierte que la condición de *inmediata* es lo que distingue a la intuición de los demás modos de conocimiento. “Sea el que sea el modo como un conocimiento pueda relacionarse con los objetos, aquel en el que la relación es inmediata [...], se llama intuición.” (Kant, I. 1938, p. 167). Esta coincidencia es significativa, dadas las diferencias entre la intuición cartesiana y la kantiana. También el intuicionista confeso Henri Louis Bergson, en su *Introducción a la metafísica*, hace hincapié en la distinción de la intuición y el razonamiento (la “inteligencia”, según su terminología) atendiendo al carácter inmediato (simple) de la primera: “El análisis, pues, se prolonga hasta el infinito. La intuición, en cambio, si es ella posible, es un acto simple.” (AA. VV. 2012, p. 117).

la solución a un determinado problema que de ninguna manera podíamos dilucidar mediante el intencional razonamiento exhaustivo y centrado.

Estas características asombrosas de la intuición, en parte, han llevado a muchos filósofos e importantes científicos⁴ a declararla como facultad cimera del intelecto humano, por encima, incluso, de la razón.

“Los precursores de esta orientación son Schopenhauer y Kierkegaard, así como también el romanticismo filosófico. Dilthey es el hombre de la transición hacia la nueva época donde Nietzsche, Bergson, Spengler, Klages y por fin el existencialismo señalan las etapas más importantes.”
(Lukács, G. 1958, p. 43).

Schelling es también un antecedente importante en este sentido.⁵ Sin embargo, –hay que admitirlo– la intuición es, por su propia naturaleza, harto insuficiente para la ciencia, más que nada, debido a su carácter esencialmente *psicológico*. Es evidente que ninguna científicidad podría concederse a un “descubrimiento” que se *sostenga* a base de intuiciones, que siempre son inevitablemente *individuales, personales*. ¿Qué haríamos con Kekulé, por ejemplo, si éste nos dijera: “la estructura de la molécula de benceno es así *porque* la serpiente de mi sueño se mordió la cola”? ¿Nos reiríamos en su cara! Por eso, la intuición no puede aspirar a ser el órgano único de la ciencia, ni siquiera el principal. La condición científica de una teoría determinada sólo puede ser garantizada por los argumentos racionales en los cuales se sustente. Y, a pesar de esto, es innegable que la intuición juega un importantísimo papel en la ciencia; prueba de ello son las fructíferas intuiciones que han desembocado en descubrimientos enteramente racionales.

⁴ El mismísimo Einstein, a pesar del fuerte racionalismo que le es propio, hace grandes –demasiado grandes, creo yo– concesiones a la intuición. En especial, a la hora de explicar el origen de las leyes que constituyen los postulados básicos (axiomáticos) de cada teoría, el famoso físico nos dice: “No hay camino lógico a esas leyes: sólo la intuición sustentada por comprensión simpática de la experiencia puede alcanzarlas.” Citado en: (AA. VV. 1995, p. 213).

⁵ Cabe aclarar que otros filósofos clásicos, como Platón, Aristóteles y Descartes, también podrían ser considerados como “precursores” de esta “orientación” que señala Lukács. Sin embargo, no serían precursores de ella en su sentido predominante (irracionalista), pues en ellos –especialmente en Descartes– la intuición es entendida como una facultad enteramente racional. Así, el filósofo francés nos dice: “Entiendo por intuición, no el variable testimonio de los sentidos, ni los juicios engañosos de la imaginación (...), sino la concepción de un ingenio atento, tan distinta y tan clara que no quede ninguna duda sobre lo conocido, (...) concepción que nace de la sola luz de la razón...” (Descartes, R. 1940, pp. 110-111). Platón, sin embargo, podría ser más conciliable con dicha tendencia, especialmente por todo lo que atañe a la “reminiscencia”, pero también sería un poco forzado incluirlo en ella como “precursor”, dado el racionalismo de los medios que propone para “recordar lo que olvidó el alma”.

Desarrollo

En función de vislumbrar el camino hacia la solución de estos problemas, sirvió de guía una observación que hizo Lukács cuando criticaba esa tendencia irracionalista-intuitiva: “(...) *la intuición, considerada a la luz de la psicología, no es más que la brusca entrada en la conciencia de un proceso de reflexión hasta entonces inconsciente.*” (Lukács, G. 1958, p. 39).

Esta corta frase tiene, en efecto, grandes implicaciones. ¿Será, por ejemplo, que el inconsciente es capaz de reflexionar y, si lo es, cuál es la diferencia entre esta “reflexión inconsciente” y la reflexión consciente? ¿Será que, después de todo, la noción platónica de reminiscencia no era tan descabellada? ¿Cómo y por qué “entra” ese proceso de reflexión inconsciente en la conciencia? El propio Lukács, en esa misma frase, daba una pista que desbastaría el camino al esclarecimiento de estas cuestiones: “la luz de la psicología”.

En una aproximación a la psicología, específicamente al psicoanálisis y, más específicamente, a la figura de Carl Gustav Jung, se define entonces que el psicoanálisis es la vertiente de la psicología que toma precisamente al inconsciente como su punto de partida y concepto central; lo cual justifica su estudio en el asunto de la intuición, si hacemos caso a la observación de Lukács. Ahora, ¿por qué Jung?, es una pregunta pertinente por lo cual, aunque signifique un breve rodeo al tema, se intentará responder. Algunos se cuestionarán por qué no centrarse en Freud. Es cierto que este austriaco fue el primero en estudiar seria y empíricamente el inconsciente como objeto especial de la psicología. Pero, si bien puede ser muy enriquecedora su lectura, en este sentido, lo más indicado es “introducimos” en las ideas de Jung. Y es que el psicólogo suizo, tiene una comprensión más amplia del inconsciente que Freud (quien tiende a ver en él sólo un “desván” de recuerdos reprimidos, la mayoría sexuales). Por su parte, la teoría de los arquetipos, como se verá, es muy útil para la comprensión de la naturaleza de las intuiciones. Además, el simple hecho de que Jung proponga centrarse más en el propio “mensaje” del inconsciente (especialmente en los sueños) es significativo para el asunto mismo que me ocupa. Pues, si se parte de que el inconsciente, por ejemplo, a través de un sueño, *quiere* comunicarle una idea a la conciencia, entonces el método freudiano de la “asociación libre”, que divaga por los recuerdos y pensamientos de la persona, es injustificado, al menos, en lo que de

intuiciones se trata.⁶ Si se acepta que la intuición en verdad proporciona “salidas”, soluciones positivas a los problemas de la reflexión consciente, entonces lo que se quiere es entender precisamente el significado de la intuición misma, y no de cualquier arbitraria “asociación libre” que se haga con ella.

Existe otra razón por la cual pudiera cuestionarse la recurrencia a Jung. Muchas ideas de éste han sido acusadas sistemáticamente como “pseudocientíficas”. En efecto, es innegable que algunos de sus conceptos fundamentales están cargados de especulación e, incluso, de misticismo. Tal es el caso de la llamada “sincronicidad”. El cómo dos –o más– sucesos totalmente independientes desde el punto de vista causal mantienen, sin embargo, una relación psíquica o “significativa”, es algo que, forzosamente, Jung sólo puede “explicar”, a la larga, con meras palabras vacías.

En verdad, de la sincronicidad a la telequinesia, y otras formas de *pensamiento mágico*, hay un pasito apretado de hormiga. Por otro lado, la sincronicidad es contrapuesta por Jung a la causalidad; mientras que tradicionalmente la categoría opuesta a *causalidad* en filosofía es *finalidad*. Pero basta reflexionar un poco sobre el concepto de sincronicidad, así como sobre sus orígenes no menos especulativos,⁷ para percatarse de que se trata, nada menos, que de una formulación de esta categoría (finalidad) hipostasiada. Al final, puede que todo el asunto de la “sincronicidad” nos conduzca a una teleología⁸ aristotélica transfigurada, a la noción de la “causa sui” o la “prima causa”, que, como finalidad trascendental, orienta al mundo hacia un orden preestablecido; en una palabra: a la *providencia*.⁹

⁶ Así, según Jung: “...para interpretar un sueño, solo debería utilizarse el material que forma parte clara y visible de él. El sueño tiene su propia limitación. Su misma forma específica nos dice qué le pertenece y qué nos aleja de él. Mientras la asociación ‘libre’ nos engaña alejándonos de ese material en una especie de línea en zigzag...” (Jung, C. G. 1995, p. 29).

⁷ El mismo Jung, haciendo gala de su sinceridad, reconoce que este concepto es derivado de la “simultaneidad” de Schopenhauer: “...cederé la palabra a Schopenhauer, [quien] formula por vez primera los conceptos que desarrollaré a continuación.” (Jung, C. G. 1987, p. 19).

⁸ La discípula de Jung, Marie-Louise von Franz, dice: “Donde los hombres buscaban antes explicaciones causales (es decir, racionales) de los fenómenos, Jung introdujo la idea de buscar el significado (O, quizá podríamos decir, el “propósito”). Es decir, en vez de preguntar por qué sucedió algo (es decir, qué lo causó), Jung pregunta: ¿Para qué sucedió? Esta misma tendencia aparece en la física: muchos físicos modernos buscan ahora más las “conexiones” en la naturaleza que las leyes causales...” (Jung, C. G. 1995, p. 309).

⁹ “...tenemos que considerarlos [a los hechos sincrónicos] como *actos creadores*, como la creación continua de un ordenamiento que existe desde siempre, que se repite esporádicamente, y que no cabe derivar de antecedentes conocidos algunos.” (Jung, C. G. 1987, p. 123). Así, vemos que el proceder de Jung se asemeja las nociones teológicas del diseño inteligente y la prueba teleológica de la existencia de Dios. No obstante, he de hacer una

Es más, hasta el concepto de *arquetipo*, central en la teoría de Jung, tiene su porción de especulación. Recordemos que en Jung, el concepto de arquetipo designa a aquellas “imágenes primitivas” que sobreviven en el inconsciente desde las eras arcaicas y que forman “modelos” típicos, “tendencias” o “motivos”, más o menos regulares en lo fundamental, de las expresiones del inconsciente de los individuos. El misterio radica en cómo una persona que no tiene conocimiento especial sobre mitología contiene en su inconsciente estos “residuos primitivos”. ¿Cómo llegan a mi mente las alegorías mitológicas, por ejemplo, de unas antiguas tribus africanas de las que yo ni siquiera he oído hablar? La respuesta de Jung es sencilla: por herencia.¹⁰ Es cierto y totalmente demostrable, el hecho de que algunos impulsos y tendencias simples sean innatos y se transmitan por la herencia (el impulso involuntario del bebé a mamar y buscar la teta de su madre¹¹, etc.). Pero de ahí a afirmar que ciertas imágenes e ideas con un buen grado de elaboración y complejidad –como los arquetipos– se transmitan por herencia... es sencillamente aventurarse a un buen “salto” especulativo.

No obstante, incluso la más especulativa y sospechosa idea de Jung, dígame la sincronicidad, tiene un valor científico, por así decirlo, “intuitivo”. En lo que respecta a la actividad científica, la “sincronicidad” puede manifestarse –como ocurre frecuentemente– en el descubrimiento casi simultáneo y sin embargo independiente de la misma idea o teoría por dos –o más– científicos. Tales son los conocidos casos del cálculo infinitesimal, descubierto de manera paralela por Newton y Leibniz, y de la teoría de la evolución biológica mediante la selección natural, por Wallace y Darwin.¹² En realidad, la explicación de estos casos mediante el concepto de

aclaración: hay que tener en cuenta el esfuerzo más o menos consecuente de Jung por hacer ver la sincronicidad como un fenómeno estrictamente natural: “La sincronicidad no es más enigmática o misteriosa que los discontinuos de la física.” (Ibídem, p. 122). Este carácter inmanente es extendido por Jung, a todos los procesos psíquicos: “Nuestra psique es parte de la naturaleza y su enigma es ilimitado. Por tanto, no podemos definir ni la psique ni la naturaleza.” (Jung, C. G. 1995, p. 75).

¹⁰“A semejanza de los instintos, los modelos de pensamiento colectivo de la mente humana son innatos y heredados.” (Ídem)

¹¹ Incluso aquí, vemos que la psiquis *humana* le debe muy poco a la naturaleza (me refiero al innatismo). Pues es sabido que, en verdad, lo único innato en la lactancia del bebé humano es el acto de chupar, pero no –a diferencia de la mayoría de los mamíferos– el de “buscar la teta de su madre”, como erradamente escribí arriba. “His mother’s milk may be just half a meter away from his mouth and he will still perish, unless this half-meter distance is overcome by his mother. He will not execute an action of his own (as a puppy or kitten will a mere half-hour after birth). (...) The actions of motion in *space* in the direction toward the mother’s breast are not innate; they are formed.” (Iliénkov, E. V. 2010, p. 17). Lo cual, además, dice mucho sobre el carácter formado y no innato en el ser humano de esquemas de acción y pensamiento tan fundamentales como son los de espacio y tiempo.

¹² Este último hecho está bien documentado y es uno de los descubrimientos paralelos de una misma teoría que con mayor simultaneidad hayan acontecido. No es de extrañar que Franz lo utilice como ejemplo de la sincronicidad

“sincronicidad” no es más que una mistificación de la verdadera “prima causa” que condiciona la producción científica como forma específica de producción espiritual, esto es, la *producción material*. El hecho de que las condiciones objetivas, tanto materiales como espirituales, para una teoría estén dadas, junto a la pujanza cada vez mayor de un conjunto de hechos por su explicación,¹³ son circunstancias que implican la *necesidad* del descubrimiento científico.

No es de extrañar que en tales casos se descubra lo mismo simultáneamente por dos o, incluso, más científicos inmersos en un mismo sistema de relaciones sociales. Lo que sí sería extraño y “acausal” es que una persona analfabeta en una aislada tribu de África descubriera al mismo tiempo, digamos, el cálculo infinitesimal con Leibniz. En efecto, esta “prima causa” no es para nada un “orden” trascendente arquetípico que subyace o “traspasa” a la realidad (providencia), sino una actividad real y empírica (inmanente), dígame, la actividad *práctica* del ser humano que construye o *pone* “paralelamente” las condiciones y exigencias prácticas (necesidades sociales) de un determinado descubrimiento cuando determinada *estructura de la objetividad* social así lo requiere.

Mientras más universal y globalizado sea el hombre (en su práctica, en su creación teórica, en los medios de comunicación, etc.) más comunes serán estas “sincronicidades”, pues, en efecto, la homogeneidad de su “espacio-tiempo” (praxis social) será cada vez mayor. Así pues, la idea de la “sincronicidad de los descubrimientos científicos” es, en efecto, una *inversión* ideológica que, a su manera (mística), *intuye* este proceso *real*. Por lo demás, cabe decir que el propio Jung y sus discípulos reconocían prudentemente el carácter especulativo de la sincronicidad.¹⁴

en la ciencia. Véase (Jung, C. G. 1995, p. 306). A propósito de esto, Darwin, anotó honestamente en su *Autobiografía*: “[cuando ya estaba tomando forma el proyecto de *El origen de las especies*] mis planes se vinieron abajo, pues a comienzo del verano de 1858 Mr. Wallace (...) me envió un ensayo, *Sobre la tendencia de las variedades a adaptarse indefinidamente del tipo original*, y este ensayo contenía una teoría exactamente igual a la mía.” (Darwin, Ch. 1993, p. 68). Más adelante continúa, esta vez dando muestras de una gran modestia: “me importaba muy poco el que la gente atribuyera más originalidad a Wallace o a mí, y sin dudas su ensayo facilitó la recepción de la teoría...” (Ibídem, p. 72).

¹³ Como el propio Darwin señala: “innumerables hechos perfectamente observados estaban esperando en la cabeza de los naturalistas, listos para ocupar su puesto tan pronto como se explicara suficientemente una teoría que los abarcara.” (Darwin, Ch. 1993, p. 71).

¹⁴ Así comenta Franz: “Pero estas afirmaciones [sobre la sincronicidad] son solo sugerencias en ciertas direcciones en las que pueden ir las investigaciones de los fenómenos de la vida. Jung consideraba que primeramente tendríamos que aprender mucho más acerca de la interrelación de esas dos zonas (materia y psique) antes de lanzarse a demasiadas especulaciones abstractas acerca de ello.” (Jung, C. G. 1995, p. 309).

Pero mucho más importante aún en el asunto de la intuición, y a pesar de su pequeña carga especulativa ya señalada, es el concepto junguiano de *arquetipo*. Volviendo a la frase de Lukács, la cual motivó todo este escrito, tenemos que –según él– la intuición proviene de un proceso de reflexión hasta entonces inconsciente. Siguiendo esta idea, hay que ver cómo el inconsciente puede ser capaz de “reflexionar”. Sucede que la reflexión, como por lo general se entiende, es un procedimiento eminentemente *conceptual*, mientras que el inconsciente es inepto o, al menos, bien insuficiente cuando de conceptos se trata: a él se le da mucho mejor la expresión mediante imágenes y metáforas.¹⁵ Además, para reflexionar hay que elaborar juicios (relacionar dos o más determinaciones en el pensamiento), y para ello tienen que existir las *categorías*, como *formas lógicas a priori* del pensar y condiciones ineludibles de su posibilidad. Pero fue justamente cuando comenzó la comprensión de lo que era un arquetipo que “le llegó” al autor de estas líneas, una intuición sobre cómo resolver dicha contradicción. Esta experiencia hizo posible el fenómeno de la intuición, aunque no se pudo contemplar en sus *detalles*, sí se tuvo una noción “reveladora” de la solución en su forma *general*, como si de un difuso cuadro (impresionista) se tratara; tal intuición, expresada de manera más discursiva, sería la siguiente: los arquetipos funcionan en el inconsciente como las categorías lógicas en el pensamiento racional consciente. En verdad, el propio Jung parece sugerir esta idea: “*el arquetipo es la forma, introspectivamente discernible, de un ordenamiento psíquico a priori.*” (Jung, C. G. 1987, p. 121). Así se explicaría que el inconsciente pueda elaborar “juicios”¹⁶. Como nos cuenta Marie-Louise von Franz,

“(…) nuestras representaciones están “ordenadas” antes de que nos demos cuenta de ellas. B. L. van der Waerden, que cita muchos ejemplos de visiones profundas esencialmente matemáticas surgidas del

¹⁵ “Por regla general, el aspecto inconsciente de cualquier suceso se nos revela en sueños, donde aparece no como un pensamiento racional sino como una imagen simbólica.” (Ibídem, p. 23). En otras palabras, al inconsciente, “no le queda de otra” que echar mano a estas imágenes simbólicas para expresarse, ése es su *material*. “A un médico al que se le pide que describa el curso de una enfermedad empleará conceptos racionales como “infección” o “fiebre”. El sueño es más poético. Expresa la enfermedad corporal como una casa terrenal y la fiebre como un fuego que la destruye.” (Jung, C. G. 1995, p. 78).

¹⁶ Claro que estos “juicios” no serían discursivos, sino que se expresarían de manera intuitiva-sensorial mediante imágenes y alegorías, o bien, puede que incluso se expresen con palabras, pero nunca de manera precisa o conceptual, sino siempre en forma emotiva-metafórica.

inconsciente, llega a la conclusión: el inconsciente no es solo capaz de asociar y combinar, sino de juzgar.” (Jung, C. G. 1995, p. 310).

Fueron precisamente las ideas junguianas como éstas, corroborantes de la corazonada del autor sobre la analogía arquetipo-categorías, las que ratificaron que su estudio iba a ser útil para comprender y justipreciar la facultad de la intuición. El funcionamiento de los arquetipos como “categorías” del inconsciente es además, no una circunstancia tangencial, sino algo propio e inalienable de ellos. De ahí que Jung se refiera a los arquetipos como “moldes”, o “*modelos del pensamiento colectivo en la mente humana*” (Ibídem, p. 75). No obstante, una vez que se llega a este punto, se hace evidente la contradicción: la reflexión, como se entiende tradicionalmente, es un proceso esencialmente consciente y racional, un “repensar” calmada y juiciosamente sobre un asunto problemático; mientras que los “contenidos” del inconsciente son de todo menos “calmados” y “juiciosos”, ellos son esencialmente *emocionales*.

El mismo Jung, plantea la posibilidad de que la reflexión, como operación consciente, sea la contrapartida lógica de un acto “emotivo” (impulsivo) gobernado por el inconsciente, cuyas consecuencias “dolorosas” incitaron a los hombres primitivos a reflexionar sobre ellas, situándolas de esa manera (a la emoción y la reflexión) como dos *fases* distintas.¹⁷

El componente emotivo de los contenidos del inconsciente, podría funcionar en detrimento o al menos como obstáculo, de su valor cognoscitivo. Dicho componente emotivo es especialmente importante en los arquetipos, ya que ellos son “trozos de la vida misma, imágenes que están íntegramente unidas al individuo vivo por el puente de las emociones.” (Ibídem, p. 96).¹⁸ Pero esa contradicción, que hace ver como incompatibles la (emotiva) intuición y la

¹⁷ “...es concebible que los primitivos orígenes de la capacidad del hombre para reflexionar procedan de las dolorosas consecuencias de violentos entrechocamientos emotivos.” (Ibídem, p. 76).

¹⁸ Un comentario me parece pertinente sobre una posible (mal)interpretación del asunto de la naturaleza emotiva y compleja de los arquetipos: Según Jung, si se entienden los arquetipos como meros “esquemas”, “variables” o “clasificaciones rigurosas”, ellos carecerían de sentido. En ese caso, “las meras palabras que empleemos serán vacías y sin valor. Adquieren vida y significado sólo cuando se tiene en cuenta su numinosidad, es decir, su relación con el individuo vivo.” (Ibídem, p. 98). Esta naturaleza emotiva y personal de los arquetipos hace que sean poco “rigurosos” como conceptos bien (pre)definidos. En este sentido, la determinación, digamos, “anti-formalista” de la teoría de los arquetipos es otra de las razones por la cual se tiende a catalogar estas ideas de Jung como “pseudocientíficas”. Y ése es, sin embargo, uno de los motivos más injustos para hacer tal cosa. El hecho de que, según Jung, “no se pueden dar normas generales para la interpretación de sueños” (Ibídem, p. 62) y que sea “una simple bobada creer en guías sistemáticas ya preparadas, para la interpretación de sueños, como si se pudiera comprar, sencillamente, un libro de consulta y buscar en él un símbolo determinado” (Ibídem, p. 53), puede ser verdaderamente molesto para muchos psicólogos contemporáneos, acostumbrados a las recetas “metodológicas” bien preparadas y definidas. Es, en verdad, una manifestación vergonzosa del ideal positivista, que se expresa en

(“fría”) razón, va perdiendo progresivamente su carácter absoluto en cuanto más nos percatamos de la relación estrecha que existe entre la emoción y la cognición.

No se puede negar que hay una clara independencia entre la emoción y la cognición. Como dijera Feuerbach: “[la luz] multicolor de los cristales encanta a los sentidos; a la razón sólo le interesan las leyes de la cristalografía.” (Feuerbach, L. 1976, p. 47). Así por ejemplo, aun cuando una persona blatofóbica investigue a fondo sobre las cucarachas, sucede a menudo que sólo por ello no varía en verdad su miedo.¹⁹

De esta manera, se aprecia cómo nuestro conocimiento sobre un objeto no implica *necesariamente* un cambio en nuestra valoración emotiva del mismo; o, a la inversa, el hecho de que guardemos una relación emotiva con un objeto tampoco implica *necesariamente* que aumenten nuestros conocimientos sobre él. Si desarrollo sentimientos y emociones por la Luna y las estrellas, no me convierto *sólo por ello* en astrónomo, por mucho que me seduzca su calmado brillo.²⁰ Este divorcio o “enemistad” entre la emoción y la razón (facultad cognoscitiva por excelencia) fue advertido, con cierta melancolía, por Jung:

“Hoy día, por ejemplo, hablamos de “materia”. Describimos sus propiedades físicas. (...) Pero la palabra “materia” sigue siendo un concepto seco, inhumano y puramente intelectual, sin ningún significado psíquico para nosotros. Qué distinta era la primitiva imagen de la materia –la Gran Madre–, que podía abarcar y expresar el profundo significado emotivo de la Madre Tierra. De la misma forma, lo que era el espíritu se identifica ahora con el intelecto, y así deja de ser el Padre de Todo.

la *holgazanería* del psicólogo *enajenado* (esto último, porque aliena su papel activo en una instancia exterior –ya sean las “técnicas oficiales”, o la “metodología científica”–, la cual toma el verdadero rol de sujeto: en vez del psicólogo emplear la metodología, en esta enajenación, la metodología emplea al psicólogo).

¹⁹ “Si la valoración cognitiva fuese un determinante necesario de la emoción resultaría que cambiando la valoración que la persona hace de la situación cambiaríamos también el sentido del afecto, al menos, en esa situación particular. En el campo clínico se observa en muchas ocasiones lo contrario. La paciente agorafóbica no modifica su temor hacia los espacios abiertos a pesar de los comentarios de aquellos que se empeñan de convencerla de la inexistencia de peligros reales.” (Amigo, I. 1991, p. 139).

²⁰ He aquí un ejemplo un poco más positivista y riguroso: “en los estudios ya clásicos sobre condicionamiento semántico de Staats, [...] se puso de manifiesto que se podría condicionar un significado emocional negativo a sílabas sin sentido sin que los sujetos fuesen capaces de verbalizar la relación entre el EC (sílabas sin sentido) y el EI (shock eléctrico).” (Ibidem, p. 140).

(...) [El hombre] ha perdido su emotiva “identidad inconsciente” con los fenómenos naturales. (Jung, C. G. 1995, pp. 94-95).

Pero también es cierto que este divorcio entre emoción y razón no es absoluto, sino relativo. Resulta absurdo suponer, por ejemplo, que una persona que dedica por completo su vida a la ciencia haga tal cosa fría y maquinalmente, sin ninguna razón de carácter emotivo.²¹ Darwin, al respecto, nos cuenta que entre todos los elementos que favorecen sus dotes como científico el más importante es su “constante y ardiente” pasión por la ciencia.²² En efecto, la razón y la emoción guardan a menudo una relación muy estrecha. Además, es innegable que, incluso las teorías científicas más racionales y “frías”, despiertan frecuentemente efectos emocionales muy vivos y exquisitos en nosotros.

“Hay que defender una concepción estética de la ciencia. Cuando me enfrento a la teoría de la relatividad, a la dinámica clásica de Newton o la teoría de Darwin, siento una emoción no muy distinta que al oír las variaciones de Glodberg de Bach.” (Fernández-Rañada, A. 1995, p. 69).

Esta dimensión emocional de la ciencia es importantísima para la intuición científica. La intuición misma, como vía de conocimiento, siempre viene acompañada de una carga emotiva. De hecho, ella es más *significativa* para nosotros en la medida que más nos impacte emotivamente. Una imagen que “venga a mí” –ya sea en sueños, en la vigilia o en el borde resbaloso entre los dos (la ensoñación)²³– y que sin embargo no me impacte emotivamente, no *signifique* nada especial ni distinto para mí, sencillamente pasaría desapercibida y no tendría ningún tipo de influencia en mi actividad intelectual. Por ello, las intuiciones, incluso aquellas

²¹ Gran valor tiene, en este sentido, lo que nos cuenta Pablo Lafargue sobre la sobrehumana dedicación de Marx a la producción científica: “Aunque se acostara a hora avanzada, se levantaba entre ocho y nueve de la mañana (...) y permanecía en el gabinete hasta la madrugada. No interrumpía el trabajo más que para comer y dar por la tarde un paseo (...) En los años de juventud dedicaba noches enteras al trabajo, que llegó a ser para él una verdadera *pasión*; de tal manera le dominada el trabajo, que frecuentemente se olvidaba hasta de comer. (...) Todo lo sacrificaba al cerebro: pensar para él era una *alegría*.” (Lafargue, P. 2007, p. 469).

²² Véase (Darwin, Ch. 1993, p. 89).

²³ No sólo las intuiciones se manifiestan a través de observaciones conscientes reveladoras (como el péndulo-lámpara de Galileo) o de sueños significativos (como la tabla con huecos de Mendeléiev), sino que también durante las ensoñaciones, durante ese umbral entre la vigilia y el sueño. “El científico francés Henri Poincaré [...] describe cómo durante una noche de insomnio, en realidad, estuvo observando sus representaciones matemáticas entrando en colisión dentro de él hasta que algunas de ellas encontraron una conexión más estable. Uno se siente como si pudiera observar el propio trabajo inconsciente, la actividad inconsciente comenzando a manifestarse parcialmente a la conciencia sin perder su propio carácter.” (Jung, C. G. 1995, p. 309).

de mayor contenido racional, sólo interesan en la medida que se manifiesten como *vivencias*²⁴ emotivamente significativas para el individuo. Así, en palabras de Jung, “...*al estar cargada de emoción, la imagen gana numinosidad (o energía psíquica); se hace dinámica, y de ella han de salir consecuencias de alguna clase.*” (Jung, C. G. 1995, p. 96). Entendido el asunto de esta manera, se ve cómo la naturaleza emocional de la intuición no es un estorbo, sino más bien una premisa insoslayable para su importante papel en la ciencia.

Y es que cometeríamos un error al separar abruptamente al científico que piensa del ser humano que siente, pues aquí se trata de *una y la misma* persona: que piensa y por ello siente; que siente y por ello piensa. En cuanto hacemos caso omiso de tal hecho, comenzamos a apreciar al científico de manera *abstracta*, es decir, sólo y estrechamente *en tantocientífico*, considerándolo de forma unilateral a través de esa simple determinación. La realidad, desde luego, es mucho más compleja y sintética.

En muchas ocasiones sucede que el intelectual es impulsado a la actividad científica por motivaciones emocionales totalmente *externas* a la ciencia. Debemos tener en cuenta que el descubrimiento de los misterios de la realidad es una fuente de “energía emotiva positiva”: de placer y bienestar emocional. Por ello, el sumergirse en la actividad científica puede ser un eficiente mecanismo de compensación ante un desequilibrio de orden emotivo.

A primera vista, ¿qué tiene que ver el cálculo infinitesimal con el amor de esposo? Pablo Lafargue, nos cuenta:

“El Álgebra era para [Marx] como un reconstituyente moral y le sirvió de refugio en los momentos más difíciles y dolorosos de su agitada existencia. Mientras se desarrollaba la última enfermedad de su mujer (...) no podía sustraerse a la impresión que los sufrimientos de la enferma causaban en su espíritu más que refugiándose en el árido campo de las matemáticas. En aquel doloroso período redactó un trabajo sobre cálculo

²⁴ La profunda idea de Vygotski de que “el medio determina el desarrollo del niño *a través* de la vivencia de dicho medio” (Arias Beatón, G. 2005, p. 24), es crucial para la correcta comprensión de todo proceso de aprendizaje. Lo último es especialmente válido para la intuición intelectual; pues en la idea de Vygotski se expresa claramente, no sólo la unidad de lo individual y lo social, sino también –y mucho más importante para el tema que nos ocupa– de lo cognitivo y lo afectivo.

infinitesimal, obra de gran valor, si se les da crédito a los matemáticos que la conocían (...)” (Lafargue, P. 2007, pp. 468).

A primera vista, ¿Qué tiene que ver el electromagnetismo con el amor de hijo? El autor C. W. F. Everitt, sin embargo, nos asegura:

“Estoy convencido de que el fuerte impulso unificador que hay en la obra científica de Maxwell es una respuesta a las agitaciones emocionales que atravesó en los cinco o más años que siguieron a la muerte de su madre. Conectar las ideas antes dispersas no es lo mismo que resolver emociones encontradas, pero el hombre que sufre del privilegio de hacer lo que Maxwell hizo recibirá recompensas emocionales.” (AA. VV. 1995, p. 107).

En ese mismo sentido, el concepto empleado por Jung “lo numinoso”²⁵, es pues vital para la comprensión tanto del funcionamiento y como del rol de la intuición en la ciencia. Y no sería muy aventurado suponer que a partir de este carácter “sagrado” de la intuición, se explica el hecho de que ella ha sido interpretada desde muchas formas de pensamiento mítico-religioso e, incluso, filosófico-científico como “revelación divina” o momento místico de “clarividencia”. Una tentativa de la cual no han escapado varios de los más destacados filósofos y científicos. Tenemos aquí por ejemplo, la llamada experiencia “mística” de Descartes sobre una revelación repentina (intuición) en la que él vio, como en un relámpago, el “orden de todas las ciencias”. (Jung, C. G. 1995, p. 38).

Se ha de insistir en la comprensión de la naturaleza, al contrario de lo que propagan muchas de esas vertientes “humanistas” y postmodernas-culturalistas,²⁶ sí puede proporcionar al hombre una gran satisfacción emocional y estética; esto es especialmente cierto cuando se trata de descubrimientos individuales:

²⁵ Que al parecer toma de Rudolf Otto.

²⁶ El propio Jung también tiende a tal idea: “[el] “racionalismo” (que destruyó su capacidad para responder a las ideas y símbolos numínicos) le ha puesto a merced del “inframundo” psíquico. Se ha librado de la “superstición” (o así lo cree), pero, mientras tanto, perdió sus valores espirituales (...) Hemos desposeído a todas las cosas de su misterio y numinosidad; ya nada es sagrado.” (Jung, C. G. 1995, p. 94).

“Un periodista preguntó a Richard Feynman, premio Nobel de Física en 1965, sobre lo que sintió al descubrir una ley de las interacciones débiles. Al responder, dijo con su característico poco academicismo: “llegó un momento en que supe cómo funcionaba la naturaleza. La muy puñetera brillaba.” (Fernández-Rañada, A. 1995, pp. 71-72).

El hecho de que, cuando se arriba a una conclusión científica más o menos importante por sí mismo, se produzcan en los seres humanos estas fuertes sensaciones emotivas puede ser difícil de experimentar para la mayoría; por la sencilla y evidente razón de que no todos tenemos la oportunidad de llegar a tales conclusiones. Esto pudiera significar un contratiempo... Pero, en realidad, basta nada más con *comprender* verdaderamente y a plenitud una de esas “verdades sublimes y altísimas”, ya descubiertas por otras personas, para *sentir* algo parecido a lo que debieron haber experimentado sus descubridores. Lo cual ya es mucho más asequible y, por así decirlo, democrático.

Darwin cuenta que tal cosa le sucedía desde su más tierna infancia, cuando ni se imaginaba que, unos cuantos años más adelante, iba a desarrollar una de las teorías más revolucionarias de la Historia de la Ciencia.²⁷ Así, también está el emotivo testimonio de Pablo Lafargue, sobre su *vivencia* cuando Marx le explicaba, durante un paseo, la principal de sus teorías:

“Le acompañé [a Marx] años enteros en sus paseos por HampsteadHeat. (...) Ordinariamente anotaba yo todo lo que oía de Marx. (...) Lamento sobre todo la pérdida de las notas que escribí una tarde después de exponer Marx, con la brillantez peculiar en él, su genial teoría del desarrollo de la sociedad humana. Como si un velo se desgarrara ante mis ojos, y por primera vez en mi vida, comprendí la lógica de la historia y las causas materiales de las manifestaciones, tan contradictorias en apariencias, sobre el desarrollo de la sociedad y el pensamiento humano. Quedé como cegado y conservé la imborrable impresión años enteros. El mismo efecto les hizo a los socialistas de Madrid cuando reproduje ante

²⁷ “[Ya desde la niñez] sentía un placer especial en la comprensión de cualquier materia o cosa compleja.” (Darwin, Ch. 1993, p. 12).

ellos mis escasos recuerdos, la más genial de las teorías de Marx y, sin duda de ningún tipo, la más genial que ha salido de un cerebro humano.”
(Lafargue, P. 2007, pp. 469-470).

En algunos casos, esta emoción proporcionada por la comprensión y el descubrimiento racional puede volverse realmente *adictiva*, como un estado “psicodélico” al cuál se quiere regresar a cualquier costo;²⁸ en otros, también pueden tener una significación numinosa. Ante estas situaciones, y también durante las intuiciones más geniales, uno se siente partícipe de algo especial, como “poseído” por algo “divino”, no ordinario, que merece toda la solemnidad del mundo; como si aquello que comprendemos, descubrimos o intuimos se tratara en verdad de un objeto *sagrado*:

“Cuando en los laboratorios Bell consiguieron las primeras imágenes jamás logradas de los átomos, gracias a un nuevo tipo de microscopio de efecto túnel, invitaron a Feynman a verlo. Durante su visita, alguien llamado Platzmann se puso a dar explicaciones. Feynman, sintiendo la necesidad del silencio ante una impresión muy honda, le dijo: “¡Cállate, Platzmann! ¡Ahí están los átomos! No hables, sólo mira. Eso es Dios.”
(Fernández-Rañada, A. 1995, p. 70).

Por su parte, la idea de Jung de que el inconsciente es de una naturaleza fundamentalmente *activa y creadora* es también vital para la comprensión de la intuición.²⁹ Según Jung, no sólo de la reflexión y la imaginación consciente, sino que *“también pueden surgir por sí mismos del inconsciente pensamientos nuevos e ideas creativas, pensamientos e ideas que anteriormente jamás fueron conscientes.”* (Jung, C. G. 1995, p. 37). Así se explica que intuyamos soluciones que nunca habíamos ideado conscientemente, las cuales “emergen” sin razón aparente y de forma “milagrosa” en el momento menos esperado. Es como si el inconsciente tuviera una *voluntad propia* que *decide* reflexionar sobre asuntos que nos preocupan o suceden en la vida consciente; y, por si fuera poco, también parece que nos *quiere* comunicar sus corolarios. “Los

²⁸ Esto explicaría en parte por qué los científicos suelen ser tan “nerds”, es decir, por qué encuentran la mayor satisfacción no en los entretenimientos masivos y populares; sino en el estudio y en la actividad intelectual.

²⁹ En honor a la justicia, hay que decir que ya esta idea estaba presente en Freud, por lo que no es original de Jung.

arquetipos tienen, de ese modo, su propia iniciativa y su energía específica.” (Ibídem, p. 78). De ahí el carácter más-menos independiente e incontrolado propio de las intuiciones.

El pensamiento consciente, cuando es inculto, funciona “espontáneamente”, es decir, sin conciencia ni control por parte del individuo sobre las categorías empleadas. En él, las categorías lógicas funcionan “por sí solas”. Por eso, la “autonomía” de los arquetipos señalada por Jung, hace que se asemejen a las categorías lógicas también en este sentido. Lo cierto es que nuestra incomprensión e inconsciencia de las categorías y arquetipos no impide que en verdad funcionen en nuestra mente. Si no fuera así, no podrían tener ningún tipo de pensamiento (ya sea consciente o inconsciente) aquellas personas que no hayan estudiado filosofía (como ciencia más directamente relacionada con las categorías del pensamiento) y mitología (donde más explícitamente se manifiestan la mayor parte de los arquetipos). Pero entonces, si no es necesario tener conciencia de ellas para que existan o –lo que es lo mismo– *funcionen* en nosotros, surge la pregunta: ¿cómo llegan a nosotros?

Pudiera ser cierto que algunas categorías del pensamiento sean más o menos innatas, como el caso de las categorías espacio y tiempo. Sin embargo, y a pesar de lo que pensaba Kant, la gran mayoría de ellas son interiorizadas por el individuo en su relación con la naturaleza y con la sociedad a lo largo de su vida, especialmente en su infancia. Incluso las categorías más básicas, como espacio y tiempo, sólo se *fijan* completamente en nuestra mente mediante este proceso de “repetición” de la historia de la humanidad, donde el individuo *resume* el largo camino transitado por el hombre en su evolución intelectual. En efecto, las categorías tienen un origen, no innato, sino *social*, pues ellas no sólo son las condiciones del juicio, sino también, las condiciones de la praxis humana; por lo que son *demandadas* por esa praxis. “*Ellas son, pues, formas universales de la reconstrucción y reproducción, en la conciencia del individuo, de aquellos objetos que antes de él fueron creados con los esfuerzos colectivos de las generaciones pasadas.*” (Iliénkov, E. V. 2003, p. 230). Algo muy parecido sucede también con los arquetipos.

“Al igual que la evolución del cuerpo embrionario repite su prehistoria, también la mente evoluciona a través de una serie de etapas prehistóricas. La principal tarea de los sueños es retrotraer una especie de ‘reminiscencia’ de la prehistoria (...)” (Jung, C. G. 1995, p. 78).

De hecho, Jung propone que los arquetipos eran las formas propias del pensamiento primitivo, mucho más emotivo e *intuitivo* que la razón civilizada; un pensamiento primitivo que ha ido evolucionando paulatinamente.³⁰ Así, el hombre “*primeramente fue impulsado hacia los hechos por factores inconscientes; sólo fue mucho tiempo después cuando comenzó a reflexionar sobre las causas que le habían impulsado.*” (Jung, C. G. 1995, p. 81). Puede que la intuición, especialmente cuando se manifiesta como un “olerse algo”, sea una especie de remanente de esa forma arcaica de pensar mediante arquetipos inconscientes. Aquí, la naturaleza ineludiblemente emotiva de la intuición, vuelve a tomar protagonismo.

Se podría afirmar incluso que la intuición como forma primitiva de pensamiento es en gran medida una manifestación de la famosa –gracias a Daniel Goleman– “inteligencia emocional”. Esto, dado el carácter inmediato de las emociones, tal vez podría explicar su “velocidad”, que la hace aparecer ante nosotros “como un rayo”.³¹ Luego de esto, no es muy arriesgado suponer que la intuición sea precisamente el punto medio entre el instinto (animal) y el razonamiento humano, el momento de “contacto” entre estas dos facultades opuestas.

Sin embargo, y a pesar de toda la importancia que el carácter emotivo del inconsciente tiene para la vida, la condición meramente emotiva de la intuición no es suficiente para explicar sus potencialidades cognitivas, especialmente como intuición *científica*. Es necesario, centrarnos más en su lado “racional”. Pues, la inteligencia emocional no puede ir mucho más allá de la confección de “juicios” de aversión-simpatía (tales como “esto es desagradable”, “aquello es agradable”, “esto es peligroso”, “aquello es beneficioso”, etc.). De ninguna forma se podría llegar, a partir de “juicios” tan modestos como los que puede proveernos la inteligencia emocional, a las complejas intuiciones que impulsaron descubrimientos geniales y profundísimos en la ciencia. ¿Quién puede decir que es un producto netamente emocional el

³⁰ “Así como el cuerpo humano representa todo un museo de órganos, cada uno con una larga historia de evolución tras de sí, igualmente es de suponer que la mente esté organizada en forma análoga. No puede ser un producto sin historia como no lo es el cuerpo en el que existe. (...) Me refiero al desarrollo biológico, prehistórico e inconsciente de la mente del hombre arcaico, cuya psique estaba aún cercana a la del animal.” (Ibídem, p. 67).

³¹ “The emotional mind is far quicker than the rational mind, springing into action without pausing even a moment to consider what it is doing.” (Goleman, D. 1996, p. 291). Esta función intuitiva de la inteligencia emocional tiene importantes implicaciones en la lucha por la existencia: “In evolution this quickness most likely revolved around that most basic decision, what to pay attention to, and, once vigilant while, say, confronting another animal, making split-second decisions like ‘do I eat this, or does it eat me?’” (Ídem). “El desarrollo las reacciones emocionales se presentan como el elemento dinamizador de la evolución en cuanto que permiten la adaptación a un medio que se presenta hostil –originariamente emoción designaba la acción de moverse de un lado y a otro–.” (Amigo, I. 1991, p. 138).

sueño de Einstein, sobre el trineo que viajaba a la velocidad de la luz y el rayo de luz que se le adelantaba, el cual impulsó al científico a las ideas que constituirían la Teoría de la Relatividad Especial?

Aquí hay que rescatar la idea de Jung de que “nuestras representaciones conscientes, a veces, están ordenadas (o dispuestas según un modelo) antes de que se nos hayan hecho conscientes.” (Jung, C. G. 1995, p. 308). Y los “moldes” o “esquemas” que utiliza el inconsciente para ordenar esas representaciones son precisamente los arquetipos, que cumplen una función análoga a la de las categorías del pensamiento discursivo. Es más, no sería muy descabellado plantear que, en el fondo, los arquetipos sean manifestaciones “primitivas” de las *mismas* categorías “a priori” de la razón discursiva, sólo que aún sin despojarse de todo su ropaje sensorial y convertirse en formas puras.

De esa manera, las –hoy– *puras* categorías causa y efecto, por ejemplo, podrían, en las formas de pensamiento primitivo, haber encontrado expresión mediante las imágenes metafóricas (simbólicas) del arco (como causa) y la flecha (como efecto). Así, se han ido despojando poco a poco todas las categorías del pensamiento de sus vestigios sensorio-materiales. En pocas palabras, el *ser funcional* de las categorías tiende a absorber su *ser material*. Ese “despojarse” se extiende de seguro durante un largo período, como proceso esencial en la evolución del pensamiento humano; proceso que, sin duda, no ha terminado todavía. Mientras tanto, las intuiciones se valen de estas representaciones arcaicas para formularse. Un ejemplo palmario de esto es el ya citado sueño de Kekulé donde una serpiente se muerde la cola. Esta imagen es, efectivamente, un arquetipo con todas las de la ley y un símbolo que podemos encontrar en muchas culturas antiguas. El inconsciente de Kekulé se valió de este esquema *simbólico*, no necesariamente categorial o conceptual, para confeccionar y comunicarle su idea sobre la estructura de la molécula de benceno.

Se advierte, en este ejemplo, cómo “*algo que es de naturaleza más o menos conocida fue captado intuitivamente por el inconsciente y sometido a una elaboración arquetípica.*” (Jung, C. G. 1995, p. 308). Luego, el *resultado* de esa elaboración “se asoma” en la conciencia por diferentes vías (sueños, visiones conscientes significativas, ensoñaciones, etc.). Así, cuando el desnudo Arquímedes lanzó su famoso grito de “¡Eureka!” mientras jugaba con su jabonera en el baño, a su conciencia asomó el último eslabón de un largo y concienzudo razonamiento

que había desarrollado durante años sobre el problema teórico de la flotación. Un cuerpo cuyo peso sea idéntico o menor al peso de un volumen igual al suyo de agua, flota; tal descubrimiento no viene a la mente de cualquiera por mucho que juegue con su jabonera. Se trata, en efecto, de la *continuación* por el inconsciente de un razonamiento consiente.³² El que estos “razonamientos inconscientes” puedan “entrar” en la conciencia, implica que el inconsciente y la conciencia guarden una relación efectiva, e incluso cierta homogeneidad; a despecho de lo que usualmente se cree. En verdad, como nos enseña el psicoanálisis, los distintos “niveles” del inconsciente *“hasta parecen ser zonas escindidas de la mente consciente que, en otra ocasión y bajo circunstancias distintas, pueden ser conscientes.”* (Ibídem, p. 25).

El mensaje central de aquella frase de Lukács –de la que hablaba al principio de este ensayo– es que la intuición sólo tiene un *aspecto* inmediato por su manifestación veloz (“brusca”) en la conciencia, pero en realidad es el resultado de una elaboración *mediata, no directa* de las ideas en el inconsciente. La intuición, pues, emerge a la conciencia “por el final”; nosotros sólo advertimos conscientemente el *resultado* de esa elaboración. De lo contrario, si admitimos que las intuiciones del tipo científico, más elaboradas y profundas, “no tienen colas” y que, por tanto, surgen de la *nada*, no nos queda más remedio que “explicarlas” recurriendo a la intervención divina, al *milagro*; con lo que caeríamos en el misticismo más obtuso y simplón: todo el asunto se redujera a que Dios, por su divina (incomprensible) voluntad, nos envía las intuiciones recurriendo a sus “misteriosas maneras”. Explicar un fenómeno es encontrar su causa necesaria, su relación esencial con la *sustancia* que lo realiza. En el caso de la intuición, esa sustancia es el inconsciente.³³

Podemos concluir, entonces, que la intuición tiene un carácter limitado. Ella es como un iceberg, del cual sólo se observa en la superficie de la conciencia una mínima parte, “la punta”, por así decirlo; el resto, precisamente, todo lo que *sustenta* a esa punta, está sumergido en el oscuro océano del inconsciente. Si queremos saber más sobre una intuición, no nos podemos conformar con “la punta del iceberg”, sino que tenemos que, lenta y trabajosamente, hacer emerger todo el bloque de hielo, hacerla consciente en su totalidad y estudiarla atentamente.

³² También, como se puede inferir de lo antes dicho, la circunstancia inversa es válida: un razonamiento inconsciente a menudo encuentra continuidad en uno consiente.

³³ Nótese cómo aquí, justamente, la teoría “pseudocientífica” de Jung, es la que en verdad logra espantar todo misticismo en el tema de la intuición, enfocándolo en el único modo científico posible para su estudio.

Una vez realizada tal operación, ya no estaríamos más frente a una intuición, sino ante una verdadera reflexión, enteramente consciente y racional. Esto es aún más comprensible cuando se entiende que entre el inconsciente y la conciencia no hay un abismo insuperable, sino – podríamos decir– que incluso existe cierta *homogeneidad*, como ya se explicó. Así, el hacer emerger el iceberg de la intuición, no es otra cosa que comprenderla e interpretarla: descifrar su significado. Por ello mismo, se entiende también que este proceso de hacer consciente el significado de la intuición no puede, de ninguna manera, consistir en un mero repetir al pie de la letra el “razonamiento” inconsciente que llevó a ella. Está claro que interpretar aquí, como suele ocurrir, es traducir: transcribir el mensaje “arquetípico” (imaginativo y simbólico) del inconsciente al “lenguaje” racional (conceptual y categorial). Es decir, un proceso *activo* de reflexión creativa y no un mero *recordar* (de manera introspectiva) lo que el inconsciente supuestamente ya “descubrió”. El mismo Jung lo entiende así:

“La base segura del verdadero conocimiento intelectual (...) se pierde si nos conformamos con la vaga satisfacción de haber comprendido por “sospechas”. Solo podemos explicar y saber si reducimos las intuiciones a un conocimiento exacto de los hechos y de sus conexiones lógicas.”
(Ibídem, p. 92).

¿En qué se avanzaría con la “interpretación” de las imágenes arquetípicas si simplemente se repiten o se remiten a otras imágenes arquetípicas? Si Kekulé, por ejemplo, hubiera dicho: “el significado de la serpiente que se muerde la cola es una lagartija que se muerde la cola”, ¿qué hubiera resuelto? Una vez más, en tal caso, tendríamos que reírnos en su cara.

La intuición tiene un rol de *guía*, de proposición aventurada y orientadora, es decir, una función “predictiva”, si se quiere. Mientras que la realización de las teorías es una labor reservada para la razón, que es la facultad indicada para la *fundamentación*. La intuición en la ciencia, pues, en cuanto a su designio, es análoga a la inspiración en el arte. El inconsciente, además, tiene una función importante en todo el matiz afectivo y emocional de la ciencia, del que hemos hablado, que impulsa a la razón a sus fines (las teorías, los descubrimientos, y las explicaciones satisfactorias de hechos “oscuros” e inexplicados). La confusión de estos papeles sólo puede ocurrir cuando se malentiende la naturaleza de una y/o de otra facultad del sujeto de conocimiento.

Es ya un hito en la historia de la filosofía, especialmente después de Schelling, el proponer la intuición como facultad principal de la ciencia, a raíz de su supuesta superioridad en las cuestiones *dialécticas*. Este malentendido, hunde sus raíces en el fracaso de la desdichada Razón kantiana a la hora de elaborar –sin caer en contradicciones y paradojas insolubles– los tan encarecidos juicios sintéticos teóricos.³⁴ Porque parte del *prejuicio* de que la razón es indicada sólo para el análisis, para la comprensión de las *partes estáticas*, mientras que la intuición, precisamente por su naturaleza inmediata e imaginativa,³⁵ es más indicada para la comprensión del *todo dinámico*. Tal es la postura de Bergson, que ha tenido eco en algunos naturalistas.

“La vida es continuidad, invención. La inteligencia fragmenta, aísla, inmoviliza, disocia en elementos manipulables y calculables. La inteligencia no puede comprender la vida, la biología tan solo puede caricaturizarla; únicamente la intuición puede entenderla “visión directa del espíritu por el espíritu”; “el cambio puro, la duración real, es cosa espiritual, o impregnada de espiritualidad”. (Prigogine, I. 1997 p. 76. Las palabras entrecomilladas son del propio Bergson).

La similitud, en este recurrir a la intuición, entre Schelling y Bergson, es, pues, considerable. Es bastante probable que también en el caso de Bergson su apelo a la intuición, como única forma de asimilación *dialéctica* de la realidad, se deba a su discordancia con la dialéctica hegeliana y su adscripción a la lógica metafísica, entendida sin más como la legítima para la ciencia.³⁶ Al menos, eso fue lo que pasó con el viejo Schelling:

³⁴ En palabras del propio Schelling: “Precisamente éste es el enigma que oprime al filósofo crítico. Su pregunta fundamental es ésta: cómo son posibles los juicios sintéticos...” Citado en (Iliénkov, E. V. 2003, p. 155).

³⁵ “En la contemplación (en la actividad de construcción de la *imagen* de la cosa) ocurre constantemente lo que en el concepto *parece* imposible, a saber, la unión, la síntesis de las determinaciones que se excluyen una a otra.” (Ibídem, pp. 146-147).

³⁶ En tal caso, se entendería por qué Bergson sólo le concede a la inteligencia una capacidad meramente cuantitativa, una capacidad fundamentalmente de *medida*. Si se entiende esta “inteligencia” como regida exclusivamente por la lógica formal, cuando hace entrada la “innovación” o “invención” (es decir, el surgimiento de lo *cualitativamente* nuevo) esta “inteligencia” se mostraría impotente. Pues, como es sabido, en el surgimiento de lo nuevo siempre hay una contradicción. En palabras de Engels: “El concepto del pez implica su existencia en el agua y la respiración por medio de branquias; ¿cómo quiere usted pasar del pez al animal anfibio sin hacer explotar este concepto?” (Marx, C. y Engels, F. 1983, p. 419). Cuando pasamos de una mera diferencia cuantitativa a un verdadero “salto” cualitativo, la contradicción es inevitable; en tales situaciones el veto de contradicción se quiebra: A es A y no-A al mismo tiempo. Tal cosa es inconcebible para la lógica formal; pero es precisamente la razón de ser de la lógica dialéctica. A propósito, el famoso filósofo de la ciencia, Mario Bunge, se percató de esta situación: “Resulta extraño que Bergson haya afirmado que el intelecto es incapaz de apresar incluso el tipo más simple de cambio (...) El

“¿Por qué Schelling se desvía aquí del camino de la filosofía, del camino del pensamiento en determinaciones rigurosamente marcadas, al camino de la poesía, de las metáforas y de una singular contemplación estética? Sólo porque la lógica que él sabe y reconoce no resuelve la unión de predicados contradictorios en el concepto de un mismo sujeto.” (Iliénkov, E. V. 2003, p. 299).

De esta forma, al exaltarse la intuición como la única facultad competente y el método legítimo para las cuestiones fundamentales (sintéticas) de la ciencia, se conciben las “leyes generales” no como reglas obligatorias y esenciales, sino como “(...) motivos no rigurosamente formulados, afines a las aspiraciones del poeta, que experimenta su vínculo de afinidad vital con el objeto, con la naturaleza. El artista-genio y la naturaleza crean según unas mismas leyes.” (Ibídem, p. 175).

Así, la inteligencia sólo sería competente en las cuestiones *abstractas* (analíticas, especializadas, del detalle, de las partes, de la medida), mientras que la intuición sería la facultad capacitada para las cuestiones *concretas* (sintéticas, holísticas, de lo general, del todo, de la cualidad). Sin embargo, tal “solución” no es para nada una solución: es cierto que mediante la intuición se tiene una visión “concreta” del objeto, ya que ella no recoge el detalle sino el panorama.

Pero sucede que en ningún caso en ella se entiende *por qué* ese objeto es concreto, sino que simplemente se *contempla* como tal; lo “concreto” en la intuición es en realidad la abstracta y unilateral representación intuitiva-sensorial del objeto: *lo concreto no pensado*.³⁷ Por ello, a la hora de explicar el carácter concreto de sus objetos, la “ciencia intuitiva” sólo puede ofrecernos

fundamento de tan notable creencia, compartida por James, parece ser que el pensamiento conceptual no puede aprender el devenir porque los conceptos son estáticos y aislados entre sí.” (Bunge, Mario 1996, p. 36). No obstante, el filósofo argentino arremete contra la interpretación hegeliana (y marxista) que aquí se sostiene, cuando a continuación del fragmento citado dice: “Este argumento, que fuera empleado por Hegel contra la lógica formal, ignora el hecho de que las ciencias crean, no solamente conceptos de clases invariables, sino también variables (v. gr. “velocidad de reacción”, “ritmo de crecimiento”, “aceleración”) capaces de describir aspectos cambiantes de la experiencia.” (Ibídem, pp. 36-37). Éste no es lugar para entrar en una polémica abierta con dicho autor, pero adviértase que en su argumento contra Hegel, Bunge, sólo concibe el movimiento en su aspecto puramente cuantitativo.

³⁷ Ajeno a esto, Bergson piensa que: “la imagen tiene al menos la ventaja de mantenernos en lo concreto.” (AA. VV. 2012, p. 119).

una pura *especulación* de palabrerías vacías e insustanciales, cuando no una mera descripción *externa* del objeto: precisamente lo opuesto al verdadero pensamiento concreto.³⁸

La dialéctica hegeliana y la idea de Marx sobre el movimiento *concreto no pensado-pensamiento abstracto-concreto pensado*, constituyen, pues, la receta por defecto para estas ilusiones pretensiosas de la intuición. Una receta que enseña, con grata justeza, que se conoce *científicamente* sólo en la medida en que se conoce *conceptualmente*. Puesto que la ciencia es nuestro conocimiento esencial (teórico, no aparential, necesario) de los objetos; y el concepto es, precisamente, nuestra comprensión, la reproducción en el pensamiento, de la esencia de los objetos.

Conclusiones

A lo largo de este artículo se ha probado el valor de la intuición en la ciencia. Siempre y cuando ella se entienda en su verdadera función, puede ser de gran ayuda para el conocimiento de la naturaleza y el hombre. El poder de la intuición, considerada ahora desde un punto de vista más general, se evidencia, además, en las múltiples previsiones intuitivas que la filosofía ha hecho de conceptos y teorías antes de sus descubrimientos sistemáticos por parte de las ciencias naturales.

“[La] mayoría de los conceptos básicos de la física (como espacio, tiempo, materia, energía, continuum o campo, partícula. etc.) fueron originariamente intuitivos, (...) ideas arquetípicas de los antiguos filósofos griegos, ideas que después evolucionaron lentamente y se hicieron más exactas(...)” (Jung, C. G. 1995, p. 306).

Muchas de estas “intuiciones filosóficas” nos miran orgullosas desde la Historia de la Filosofía. La más asombrosa es la del átomo, por Leucipo y Demócrito; pero también tenemos

³⁸ Jung también advierte tal cosa: “Pero quien pierde el terreno debajo de sus pies y comienza a hacer especulaciones, seducido por la intuición, que divaga sin límites, se ha de enfrentar después con el peligro.” (Jung, C. G. 1989, p. 74).

que la termodinámica y, más específicamente, su *principio de indestructibilidad de la energía*, ya había sido descubierto, aunque mediante vías más especulativas, por Descartes. Y dónde dejamos las intuiciones geniales de Anaximandro y, también, de Diderot que tan palmariamente se reafirman en la moderna teoría de la evolución; el Eterno Retorno nietzschiano como una premonición de la teoría astrofísica de los infinitos ciclos Big Bang-Big Crunch, y, entre muchas otras, la idea de la reminiscencia platónica como un preludeo a la teoría de los arquetipos o “imágenes primitivas inconscientes” del propio Jung. Aquí se puede extender al Hombre (a la historia de la humanidad) aquella idea junguiana de que “*nuestras representaciones conscientes, a veces, están ordenadas (o dispuestas según un modelo) antes de que se nos hayan hecho conscientes.*” (Ibídem, p. 308).³⁹ Por supuesto, estas “intuiciones filosóficas”, no son intuiciones en el sentido exacto; muchas de ellas han sido el resultado de largos y sesudos razonamientos. Pero, por su forma eminentemente especulativa, que las hace aparecer como *conjeturas o premoniciones racionales*, se puede decir que son “intuiciones” en comparación con las teorías desarrolladas por las ciencias positivas que han retomado esas ideas, haciéndolas “emerger” en toda su concreción, haciéndolas más “conscientes”, si se quiere.

En efecto, la Historia de la Filosofía, es un baúl repleto de tesoros para el resto de las ciencias; no sólo y no tanto porque ella está cargada de estas “intuiciones geniales” sino, y fundamentalmente, porque ella misma ilustra, mejor que ninguna otra ciencia, el movimiento de ascenso evolutivo siempre incompleto del pensamiento humano, o, en términos más psicológicos, el movimiento de lo “inconsciente” a lo “consciente”.

En la intuición científica, hay que adoptar el espíritu junguiano, según el cual no se deben dejar de tratar los asuntos más escabrosos y oscuros, por parecer pseudocientíficos o peligrosamente místicos; sino, todo lo contrario, embestirlos sin temor y con toda intención. Una vez que comprendemos la naturaleza de la intuición y su justo papel en la ciencia, ella se depura de todo misticismo sin perder ni un ápice de su fascinante numinosidad, que seguirá seduciendo a los *apasionados del pensamiento*.

³⁹Además de la filosofía, Jung nos dice que muchas formas de pensamiento místico y religioso también pueden ser consideradas como ensayos intuitivos hacia la explicación de los fenómenos hoy explicados científicamente. En este sentido, por ejemplo, tenemos a la alquimia, tan encarecida por Jung, que era la antigua química, en la que la química experimental en el sentido actual se encontraba mezclada con especulaciones generales, intuitivo-imaginativas, en parte religiosas, sobre la naturaleza y el hombre.

Referencias bibliográficas

- Althusser J. (2012) *A propósito de Galileo*. La Habana, Editorial Gente Nueva.
- AA. VV. (2012) *Antología de Historia de la Filosofía*. La Habana, Editorial Félix Varela, Tomo VI.
- _____ (1995) *Resortes de la creatividad científica*. México: Fondo de cultura económica.
- Amigo, I. (1991) *De la primacía de las emociones sobre la cognición: implicaciones teóricas y clínicas*. *Psicothema*, Vol. 3, No. 1.
- Arias Beatón, G. (2005) *La persona en el enfoque histórico cultural*. Sao Pablo, Editorial Linear B.
- Bunge, Mario (1996) *Razón e intuición*, Buenos Aires: Ed. Sudamericana.
- Darwin, Ch. (1993) *Autobiografía*. Madrid, Alianza Editorial.
- Descartes, R. (1940) *El Discurso del Método y Reglas para la dirección del espíritu*. Buenos Aires, Editorial Claridad.
- Fernández-Rañada, A. (1995) *Los muchos rostros de la ciencia*. Madrid, Editorial Nobel.
- Ferrater Mora, J. (1964) *Diccionario de Filosofía*. Buenos Aires: Editorial Montecasino, Tomo I.
- Feuerbach, L. (1976) *La esencia del cristianismo*. La Habana, Editorial Ciencias Sociales.
- Goleman, D. (1996) *Emotional Intelligence*. London, Bloomsbury Editor.
- Iliénkov, E. V. (2010) *Psychology*. **Russian Studies in Philosophy**, Vol. 48, No. 4
- _____ (2003) *Lógica Dialéctica*. La Habana, Editorial Félix Varela
- Jung, C. G. (1989) *Psicología y Alquimia*. Barcelona, Plaza & Janes Editores
- _____ (1995) *El hombre y sus símbolos*. Barcelona: Editorial Paidós.

_____ (1987) *La interpretación de la naturaleza y la psique*. Barcelona, Editorial Paidós.

Kant, I. (1938) *Crítica a la Razón Pura*. Buenos Aires, Editorial Lozada.

Lafargue, P. (2007) “**Recuerdos personales de Carlos Marx**”. En P. Lafargue: *Textos Escogidos*. La Habana, Editorial Ciencias Sociales.

Lukács, G. (1958) *La crisis de la filosofía burguesa*. México, Editorial Siglo Veinte.

Marx, C. y Engels, F. (1983) *Cartas sobre El Capital*. La Habana, Editora Política.

Prigogine, I. (1997) *Tan sólo una ilusión*. Barcelona, Tusquets Editores.

