

Foucault y las ciencias humanas: Una reflexión sobre la modernidad y la noción de hombre

Foucault and the Human Sciences: A reflection about modernity and the notion of human being

Heber Andrés Leal*
David Antonio Martínez*

RESUMEN

Se analiza la concepción que sostiene Foucault sobre el origen y la forma metodológica de proceder de las ciencias humanas. Dicha concepción supone que surgió de una necesidad histórica consistente en categorizar al hombre desde parámetros de orden discursivo. Este análisis sirve para reflexionar si la forma de operar de las ciencias sociales radica o no en una redistribución epistemológica de dicha índole. Se considera para ello la crisis epistemológica que atraviesan las ciencias sociales a partir de la proliferación de sus paradigmas teóricos y se destaca el valor crítico que subyace en la arqueología del saber.

Palabras Clave: Ciencia social, necesidad histórica, distribución epistémica, crisis.

ABSTRACT

This article analyzes Foucault's conception about the origin and methodological way to pursue human sciences. This perspective assumes that human sciences had enlarged from a historical necessity that was consistent with the idea of

* Licenciado en Educación. Profesor de Filosofía. Magíster en Filosofía Moral. Doctorando en Literatura Latinoamericana (Universidad de Concepción) Becario Conicyt, Doctorado Nacional 2013. Correo hleal@udec.cl.

* Licenciado en Educación. Profesor de Filosofía. Becario Conicyt Magíster para Profesionales de la Educación 2014. Correo dmartinezm@udec.cl.

categorizing human being from discursive parameters. This analysis serves to reflect whether the modus operandi of social sciences lies in an epistemological redistribution of such kind. In this regard, it is considered the epistemological crisis spanning the social sciences into the proliferation of theoretical paradigms as well as it is emphasized the critical value underlying the archeology of knowledge.

Keywords: *Social sciences, historical need, epistemic distribution, epistemic crisis.*

I. Introducción

El problema detectado en esta investigación es el siguiente: mientras avanzan y se desarrollan los saberes bajo el rótulo de ciencia social, en la misma proporción en que la mirada científica de los científicos sociales se hace más *disciplinada*, se soslayan cuestiones reflexivas que son relevantes para establecer un punto de vista crítico (o metacrítico) sobre dicho quehacer.

Así, nuestra preocupación apunta al modo de constitución de la mirada social, vale decir, a la forma de subjetividad que se encarga de asentar un objeto de estudio en ese universo de interés para definir con ello su posibilidad, su método y su conexión con algún modelo teórico determinado.

Se examinará en adelante la visión que tiene Foucault respecto del establecimiento de la mirada disciplinaria en la institución del saber en Occidente y su relación con la emergencia de la ciencia humana; por ende, revisaremos cuáles son las categorías o definiciones esenciales que operan en el ejercicio del *saber social* en términos de su origen histórico y de su desarrollo. Discutiremos, además, la posibilidad de mostrar el estado de las ciencias humanas a través del desplazamiento de su redistribución epistémica en base a la noción de hombre (en

su acepción filosófica general) a partir de la discontinuidad suscitada en la historia entre el siglo XVII (época clásica) y el siglo XIX (época moderna).

El autor francés, en un sinnúmero de publicaciones y conferencias, y con un evidente estilo heterodoxo, recuerda a sus lectores que la hegemonía de un dispositivo teórico sobre otro tiene su razón de ser en la proliferación de las sociedades disciplinarias en la historia, lo cual no supone la obstinación preliminar de defender un historicismo como el negado por Popper en *La sociedad abierta y sus enemigos* (1977), sino el hecho fáctico de aceptar que se trata de un saber que nace de cierta necesidad histórica que tiene la sociedad para seguir en pie con su proceso civilizatorio. Siguiendo esa lógica, indagaremos los alcances de la modernidad en cuanto a esta discusión e indicaremos la propuesta que está detrás de las consideraciones foucaultianas acerca de la persistencia de la noción de hombre, como pieza clave de la trama epistemológica en el siglo XX y, por qué no, también del siglo XXI. Esto último se justifica teniendo en cuenta los diversos sincretismos teóricos emplazados por los discursos contemporáneos de las ciencias sociales. La figura es el préstamo conceptual multidisciplinario que no siempre se justifica por completo (Mignolo), pero que al mismo tiempo no deja de persistir apologéticamente en la noción de hombre, cifrándolo en un orden hiperracionalista (positivismo) o amplificándolo a sus cualidades mentales de simulación (fenomenología).

Si bien Nietzsche apuntó a la idea de muerte de Dios para hacer alusión a la noción de fundamento como juego gramatical; sin embargo, la idea de hombre aún constituye una obstinación onto-epistemológica que no deja de preocupar a la luz del pensamiento de Michel Foucault.

II. LA DISCIPLINA Y LA MIRADA SOCIAL

Vemos ya en Kant a un autor que se preocupó, en pleno siglo XIX, de ordenar el conocimiento con el propósito de convertirlo en algo sistemático y lejano a la superstición. Así, lo quiso cada vez más especializado y riguroso. Por ello, formuló las expresiones *filosofía de las costumbres* y *filosofía de la razón práctica* para designar, bajo nomenclatura moderna, la especialidad del saber filosófico dedicada al estudio de las acciones humanas, empresa teórica que discutía con los discursos que subsumían al hombre en las nociones de naturaleza y cultura.

Y cuando llevó a cabo tal clasificación de saberes quiso identificar con ello el objeto de estudio del saber teórico y el objeto de estudio del saber práctico y así ordenar el conocimiento en el marco de las categorías trascendentales y de la moral autónoma, respectivamente. Para el primer tipo, precisó que se trataba de los contenidos del entendimiento; mientras que para el segundo, de los contenidos relativos a la voluntad. De todos modos, en ambos casos puso énfasis en la redistribución epistémica que opera en el conocimiento bajo los límites impuestos por la razón universalizadora que servía de continente del conocimiento. Evidentemente, no se trata sólo de una teorización del hombre respecto de lo real, sino de la formalización de la noción de sujeto.

La labor que emprendió Kant sirvió para ordenar y sistematizar el estudio sobre la acción humana, al menos dentro de los parámetros de un saber que él denominó Filosofía Trascendental. Sin embargo, no fue suficiente para fundar un saber estrictamente social y ello pese a que las nociones de sujeto y de subjetividad fueron posteriormente extrapoladas a todos los discursos de la modernidad.

De algún modo, lo que hizo Kant fue inaudito: liberó la reflexión antropológica de las fuerzas del discurso dogmático que preexistían hasta la fecha

y con ello posibilitó la discusión directa acerca del ser humano como fenómeno digno de ser pensado. Hay que entender que tal liberación definió al hombre en términos de sujeto, lo que supone que las cosas del mundo refieren, en última instancia, a la situación estructural del entendimiento humano.

Pese al llamado giro copernicano que se le atribuyó a Kant en el plano de la epistemología moderna y, ciertamente, pese a la importancia que este autor ha suscitado en las comunidades intelectuales que abrazaron las ideas de autonomía humana y de razón, se comprueba que el origen de los llamados saberes humanos o sociales no se halla en línea directa con la filosofía, ni menos, curiosamente, con la kantiana.

Por otra parte, si tomamos en cuenta la tradición de los sistemas de pensamiento, podemos apreciar que a primera vista la aparición de las ciencias humanas y, por tanto, su juventud como discurso a través de la historia se adjudica convencionalmente al conjunto de trabajos llevados a cabo por Auguste Comte a principios de siglo XX.

Sin negar ese dato, diremos que el deseo de Comte fue, más bien, ubicar el saber científico-humano en correlato con las ciencias naturales. Las huellas de un positivismo en ciernes se dejan traslucir en su pensamiento; y aunque éste difería del empleado por los filósofos que le precedieron, no distaba de ser común al de ellos debido el hecho de que daba cuenta de la complejidad humana formalizando la información dentro de un sistema autónomo de interpretación, ósea, algo parecido a lo que hizo Kant, pero convirtiendo al hombre no en sujeto, sino en objeto de estudio para la ciencia.

Comte rechazó los saberes irracionales anhelando una metodología más confiable. No obstante, el proyecto comtiano se vio truncado por el fracaso que supuso el método de las ciencias naturales, ya que no supo contener la complejidad de lo signado como ser humano, ni mucho menos fundamentar esa

noción más allá de haber hecho una descripción del hombre en términos de *ser-empírico*. De la ahí la creencia de que la razón encorseta al hombre, vale decir, la razón como formalización de la información. Miguel de Unamuno, en una discusión muy similar a ésta, se refirió muchas veces a la reducción del hombre de carne y hueso a conceptualizaciones abstractas: “*Un hombre que no es de aquí o de allí, ni de esta época o de la otra; que no tiene ni sexo ni patria, una idea, en fin. Es decir, un no hombre*” (2003, p.7).

En definitiva, desde Comte hasta nuestros días el asunto ha ido tomando distintos matices, pues varias son las tendencias teóricas que intentan encaminar a buen puerto el *saber social* en términos de saber y no ya tanto en términos de ciencia. Esta ambigüedad obedece a que últimamente las fuentes metodológicas que se emplean en el área giran en torno a la fenomenología y a la hermenéutica, paradigmas teóricos que no son estrictamente hablando científicos¹, sino filosóficos; mientras que en otros sectores o comunidades académicas se insiste aún en categorizar el fenómeno social dentro de parámetros cuantitativos. En ambos casos el trasfondo es que siguen estando en juego las ideas de sujeto y objeto.

Foucault (2005) postula que tal acontecimiento tiene ocasión en la evolución histórica de las instituciones de poder, es decir, que surge de un conjunto de condiciones histórico-políticas, que, por debajo de la supuesta autonomía de los sujetos particulares, ha ido ordenado el mundo en esa dirección y ha hecho circular el discurso a través de latitudes que, por lo demás, hoy reciben el nombre de especialidades dentro del saber científico-social, como la psicología, la sociología y la economía, a las que denominó ciencias del hombre.

¹ A no ser que por ciencia se tenga en presente el concepto de Dilthey, quien comprendía la existencia de las denominadas “ciencias del espíritu” en términos de un tipo peculiar de saber cuyo objeto de estudio era el hombre en su quehacer particular y en su totalidad.

Volviendo a Kant, quien está en la base de la noción de sujeto, cabe reflexionar sobre la siguiente idea foucaultiana:

Así, pues, hay una correspondencia cierta entre la crítica kantiana y lo que por la misma época se ofrecía como primera forma, más o menos completa, de análisis ideológico. Pero la ideología, al extender su reflexión sobre todo el campo del conocimiento –desde las impresiones originales hasta la economía política, pasando por la lógica, la aritmética, las ciencias de la naturaleza y la gramática-, intentó recoger en la forma de la representación aquello mismo que estaba en vías de constituirse y de reconstituirse fuera de ella. Esta nueva toma no podía hacerse sino bajo la forma casi mítica de una génesis singular y universal a la vez: una conciencia, aislada, vacía y abstracta, debía desarrollar poco a poco, a partir de la representación más pequeña, el gran cuadro de todo lo representable (Foucault, 2005, p. 237).

Las corrientes actuales de la ciencia social se hallan anhelantes de rigurosidad académica, pero al mismo tiempo rechazan que se las compare con el positivismo y buscan, en cambio, un horizonte de trabajo cualitativo que finalmente incurra en nociones cuasi metafísicas como las de transubjetivación, gnosis, noema, poiesis, episteme y doxa, entre otros conceptos derivados de corrientes filosóficas que en su origen criticaron los saberes que constituían las ciencias sociales, como la psicología y la sociología. Entonces, la misma historia nos muestra que los sincretismos teóricos que se emplean en la actualidad para criticar el positivismo están todavía sin justificación suficiente, salvo el hecho de argüir que son útiles para armar un determinado marco teórico en una investigación que finalmente busca la categorización e incluso medición de una muestra, población, grupo, comunidad, etcétera, para poder fundamentar el préstamo discursivo.

Para Walter Mignolo (1983), existen dos posibilidades genéricas que permiten distinguir las prácticas de las ciencias sociales de otras, ofreciendo un orden de estimación metodológico más acabado para escandirlas. Las dos posibilidades son 1) que existe la eventualidad de ver a la ciencia social como un saber general sobre los fundamentos teóricos más o menos racionales que se elaboran para la comprensión del fenómeno social y 2) que existe la posibilidad de comprender dichas prácticas como el conjunto de saberes estratégicos merced a la consecución de alguna utilidad de carácter acumulativo y pensable en términos de soluciones particulares, en este caso lo que prima es la labor interpretativa y, por tanto, participativa del investigador, comprendiendo el hecho en relación a los fines prácticos de la tarea perseguida. Lo que esto sugiere, finalmente, es que en el fondo no hay claridad suficiente en la asimilación de los conceptos de ciencia e interpretación. Ahora bien, ¿cómo diferenciarlos sin caer en un sincretismo arbitrario?

El punto (2) que plantea Mignolo corresponde, en perspectiva foucoltiana, al despliegue de las tecnologías del saber, es decir, a lo que actualmente llamamos pragmatismo teórico. Pragmatismo que consiste en usar diversos conceptos para justificar finalmente nuestra impresión inicial sobre los fenómenos. Michael Foucault (1999) aclara a este respecto, pues recomienda que en vez de ocuparse del objeto de estudio propuesto por una disciplina determinada, se sondee cómo opera dicha disciplina o saber y se busque así la huella de su historia considerando su proceder histórico, pues lo que termina por operar es una tecnología del saber que aborda lo real y lo constriñe conceptualmente. Señala que el conocimiento no aclara ni configura un fenómeno dado, sino que restringe las posibilidades especulativas de pensarlo (simplificación, reducción cuantitativa o reducción fenomenológica) que se abre paso en base a tales selecciones en una red de necesidades de poder.

Su tesis es que el discurso de las ciencias, sea cual sea el saber que se ejerce desde comienzos de siglo XVII, funciona bajo una sutil lógica de producción que se hace cada vez más sofisticada y abstracta en la misma proporción en que se desarrollan las llamadas patologías humanas propuestas por el saber clínico. El discurso aludido suprime, para su perfeccionamiento, datos considerados, según esa lógica, meros pormenores. Lo que hace finalmente es patologizar el comportamiento humano para hacerlo más comprensible y, por lo tanto, más dócil.

Foucault cree que esto ocurrió, por ejemplo, con la historia de la clínica en el plano de los saberes médicos desarrollados en el siglo XVIII. Podemos notar, incluso, que en sus estudios sobre *el orden del discurso* -al advertir que los discursos de un sujeto remiten siempre a una sociedad del saber- admite que las convenciones técnicas encajan con la especialización, pues así se defiende la idea de la dominación histórica de un saber sobre otros, normalizando el saber mediante el pretexto científico y formalizante de los protocolos y preceptos procedimentales.

Las ciencias humanas han procedido desde Comte hasta la fecha bajo un juego de desplazamientos metodológicos y, por tanto, epistémicos, que va desde el más positivo hasta el más pragmático, pasando por el marxismo, la hermenéutica y la fenomenología. Ese cruce que traza la historia de las ciencias sociales, que va de lo positivo a lo metafísico y de éste a lo práctico, está hoy conciliándolo todo con la noción de contingencia o "*mundo circundante cotidiano*" (Toledo, 2013, p.69).

De lo que no cabe duda, y en este sentido seguimos a Mignolo (1983), es que como todo saber, el de la ciencia social constituye tanto una teorización o textualidad de la realidad (teoría o tejido de significados y funciones significantes), como una interpretación de la misma (hermenéutica o comprensión de la praxis). Por lo tanto, es un saber que comporta teórica e internamente una ambigüedad

epistemológica debido a la intermitencia de sus usos conceptuales, pero como indica Foucault dicha ambigüedad es arbitraria y relativa a la necesidad histórica de la civilización.

Como teoría, trata de explicar un hecho, predecir sus resultados y ordenar sus procedimientos, porque busca la objetividad y la certidumbre: por tanto suele rehuir de los juicios de valor y de la esfera de la subjetividad, pues hipotéticamente estos elementos afectan la transparencia de los hechos. Sin embargo, como interpretación, establece juicios de valor y ensaya especulaciones, instituyendo para ello definiciones esenciales, las que articulan las intuiciones que del fenómeno se proyectan como básicas para el investigador.

En este sentido, las dimensiones teóricas y prácticas se hallan confundidas bajo la conjunción de corrientes teóricas dispares y contradictorias entre sí (al menos en el plano teórico-filosófico). Por ejemplo, se ha fundido el saber fenomenológico con el pragmático y el hermenéutico con el etnográfico, todo arbitrariamente y sin justificación suficiente so pretexto del ensanchar la mirada del saber social, ensanchamiento que puede resultar peligroso si se considera la facilidad con que se puede incurrir en sincretismo de intermitencia conceptual; lo que no extraña pues así funcionan las actualizaciones de la tecnología del saber, es su naturaleza la que ejerce pactos conceptuales arbitrarios. Esto funciona, tal y como dice Foucault (2008) que funciona *el pensamiento del adentro*, vale decir, mediante la subsunción de la dispersión en la unidad de la conciencia entendida como sentido común.

Aun así, sea como teoría o como interpretación, las ciencias sociales no solo se encargan cuidadosamente de elegir muy bien su objeto de estudio (como cualquier saber celoso de su disciplina), sino que más decisivo aún, el objeto de estudio seleccionado por este saber se vincula a un procedimiento de unificación de método y pensamiento, procedimiento de *centramiento* de la información que

siempre deja de lado elementos importantes, como tiende a ocurrir con toda asepsia.

No se estudia, en el fondo, el hecho social en cuanto fenómeno puro o general, sino en tanto hecho *importante*, digno de atención y utilidad. Esta prevalencia denota la necesidad de textualizar lo que aún no se ha textualizado, formalizar lo múltiple-heterogéneo, clasificar y “*desplegar un descriptamiento*” (Foucault, 1999). El “descriptamiento” es el procedimiento consistente en radicalizar un diagnóstico en base a la descripción de un fenómeno hasta que este adopte la cualidad de patología y sea así completamente explicable desde un punto de vista clínico, permitiendo con ello distinguir heurísticamente (para usar nomenclatura epistemológica) entre lo normal y lo anormal. Proceso que opera mediante la exacerbación detallada de la descripción de un fenómeno más allá de sus cualidades evidentes, hasta llegar a un sustrato premeditado o principio metafísico de explicación que confirma el supuesto inicial.

Si hacemos un alto en este punto, podemos notar que la tradición histórico-filosófica también ha criticado esto antes, por ejemplo, en el texto de Michele Federico Sciacca: La filosofía, hoy. De los orígenes románticos de la filosofía contemporánea hasta los problemas actuales, se aduce lo siguiente:

“¿Logra la ciencia reducir la infinita variedad cualitativa de los fenómenos a la identidad permanente, es decir, a la homogeneidad uniforme? Para Meyerson, no: la ciencia es siempre un proceso en acto e infinito de identificación, jamás realizada ni conseguida como identidad absoluta. En cierto modo, el proceso de identificación se detiene: encuentra algo inexplicable, irreductible a lo idéntico, y que resiste a la racionalización, siendo como tal irracional. La razón en marcha está siempre en marcha: encuentra oposiciones, irracionales, que debe separar, para no ser negada” (1961, p.146).

El problema es que en la actualidad la razón emplea la mezcla de nociones dispares para unificar las ideas y sentar relativamente la veracidad científica, estableciendo pactos arbitrarios sin asumir esos pactos como tales, y poniendo como pretexto la finalidad de la investigación. Lo que implica creer que existe en el mundo una tendencia al escape de la total asimilación de la identidad, efecto requerido por la naturaleza misma de la investigación y producido por la misma lógica de la razón. Algo similar a lo que propuso Paul Feyerabend (1986).

Ahora bien, es fácil poner atención y ver en qué consiste el *centramiento* de un hecho social en cada caso, pero lo difícil -y a lo que convoca Foucault precisamente- es ver cómo procede ese *centramiento* respecto del saber mismo.

Foucault en su libro: *Las palabras y las cosas*, hipotetiza lo siguiente acerca de la edificación del conjunto de saberes vinculados al hombre, incluso, más allá del contexto de la modernidad:

“...Las ciencias humanas no aparecieron hasta que, bajo el efecto de un racionalismo presionante, de algún problema científico no resuelto, de algún interés práctico, se decidió pasar al hombre (a querer o no y con un éxito mayor o menor) al lado de los objetos científicos, en cuyo número no se ha probado aún de manera absoluta que pueda incluirse; aparecieron el día en que el hombre se constituyó en la cultura occidental a la vez como aquello que hay que pensar y aquello que hay que saber. No hay duda alguna, ciertamente, de que el surgimiento histórico de cada una de las ciencias humanas aconteció en ocasión de un problema, de una exigencia, de un obstáculo teórico o práctico; ciertamente han sido necesarias las nuevas normas que la sociedad industrial impuso a los individuos para que, lentamente, en el curso del siglo XIX, se

constituyera la psicología como ciencia; también fueron necesarias sin duda las amenazas que después de la Revolución han pesado sobre los equilibrios sociales y sobre aquello mismo que había instaurado la burguesía, para que apareciera una reflexión de tipo sociológico” (Foucault, 2005, pp. 334-335).

Aquí se evidencia la idea de necesidad histórica, cierto *empirismo político* que el autor explicitará en los cursos impartidos en el Collège de France (1975-1976), recopilados bajo el título de *Defender la sociedad* (2000). A partir de tal concepto militaré a favor de la profunda ligazón que existe entre saber e historia para la construcción de la subjetividad. La subjetividad se expande al mismo ritmo que constriñe y acota el objeto de estudio; por ende, si el objeto de estudio es el hombre aislado o en colectividad, la reacción del investigador será la de formalización de lo común entre ambos y así la marginación de lo heterogéneo desconocerá la historia que les separa a uno y a otro en puntos dispersos.

Ya antes, en *Las palabras y las cosas*, sostuvo una idea relacionada: “el hombre aislado o en grupo se haya convertido en objeto de la ciencia –esto no puede ser considerado ni tratado como un fenómeno de opinión: es un acontecimiento en el orden del saber” (2005, p.335). Acontecimiento que, para el filósofo francés, sería producto de una *redistribución epistémica*. Sin embargo, aunque la ciencia social no sea, como dice él, un mero “fenómeno de opinión”, no deja de estar provista de equivocidad, al menos en un sentido epistemológico.

Ahora, ¿la redistribución epistémica supone el hecho de que en la actualidad se haya adoptado –en algunos casos registrados por la bibliografía crítica- unos modelos dispares diseñados para vigilar mejor el objeto de estudio, el hombre? Digamos que sí desde el punto de vista de Foucault, para quién la fenomenología no logró, por un lado, resolver por completo los problemas de la representación sujeto/objeto que dejó pendiente en el trascurso del pensamiento

clásico; ni la matematización del conocimiento formulada por el pensamiento moderno logró, por el otro, universalizar sus pretensiones, aunque sí expandir la subjetividad, subsumiendo al mundo dentro de categorías mentales como una nueva versión que define el proceder del principio de identidad forjado ya en los relatos de la modernidad.

Bajo tal lógica, el hombre sigue siendo un objeto de estudio, pero ahora un objeto vivo que convive en relación con otros. Lo único que logra esta redistribución epistémica es ampliar los alcances del yo a dimensiones análogas a las de los viejos subjetivismos (Foucault 1995). Esta amplificación de alcances generaría un espacio ambiguo que no permitiría precisar si la fenomenología es herramienta de la ciencia social o si la filosofía, soterradamente, se hace del campo de estudio de la ciencia social entendida ésta en términos de saber humano tangencial.

Esta redistribución epistémica no tiene, sospechamos, una fundamentación sólida ni una fundamentación básica que dé razones de su jugada más que la redundancia que supone reiterar la necesidad que tiene el discurso científico-social de salir del científicismo y de abrir, pues, espacio a una intersubjetividad dirigida al encuentro con el otro, intersubjetividad que funciona como un escamoteo de la filosofía profesional que se empeña en acentuar el subjetivismo epistémico para extender la noción de conciencia como si esta fuese un puente eléctrico entre la mente y el mundo; simbiosis aséptica y espejo de la cultura que recibe la insistente mirada de la conciencia, ilusoriamente ubicua y omnisciente.

Las nociones que clasifican la conducta humana han ido proliferando en la misma medida en que la subjetivación se amplifica y el pensamiento crítico disminuye. El ejemplo de la clínica es crucial para visualizar este panorama. Hace menos de trescientos años se señalaba que los locos eran endemoniados, luego enfermos mentales; ahora reciben muchos tipos de clasificaciones: los

esquizofrénicos, los psicóticos, los neuróticos, los paranoicos, los megalómanos, y un largo etcétera, como si la locura fuese un fenómeno arborescente que se ramifica en conceptos al mismo tiempo que se aleja del modelo puro y normal de hombre: el hombre civilizado (Foucault, 1995). Existe la tendencia actual, por ejemplo, de modelar la situación de un esquizofrénico en determinado contexto de acción, para enfrentarlo a diversos comportamientos intersubjetivos. El problema está en que tal simulacro solo evidencia los efectos que el modelo tipo deja a su paso en la secuencia virtual de sus acciones, pero no discute bajo un elemento crucial: bajo qué circunstancia teórico conceptual el individuo con estos rasgos es clasificado como anormal clínicamente. Pues, si todo queda al amparo de procesos cognitivos en las llamadas “condiciones normales”, qué queda para seres previamente signados como fenómenos dañados subjetivamente. No pretendemos que este trabajo agote discusión del uso práctico de determinado instrumento teórico, pero sí plantear la inquietud frente a la necesidad de una reflexión al respecto.

Por ello, ¿es fiable desde punto de vista crítico relacionar la construcción del conocimiento con la idea de sujeto? Foucault considera que hay que analizar cómo el hombre se ha ido construyendo como contenido y continente epistemológico en la modernidad (protagonista del saber) y cómo esto ha ido persistiendo en el tiempo en las ciencias humanas. Se trata de la idea de hombre como centro de la distribución epistemológica, y sobre todo de discutir la idea de conciencia como lugar desde donde llevar a cabo ese orden. Y la pregunta que Foucault formula en *Las palabras y las cosas* es ¿dónde hacer la clasificación del saber? Esta pregunta no puede referirse acríticamente a la idea de conciencia como vector fundamental sin establecer antes las condiciones de su posibilidad. La enumeración es parte del procedimiento de clasificación de las cosas y por ende del saber acerca de ellas. El sujeto como lugar común se simplifica en la noción de conciencia como espacio en el que nos es posible nombrar, hablar y pensar. Y, empleando la enumeración o la clasificación de comportamientos en

situaciones posibles, se logra dar con la justificación de una premisa inicial de orden ideológico. “De hecho, no existe, ni aun para la más ingenua de las experiencias, ninguna semejanza, ninguna distinción que no sea resultado de una operación precisa y de la aplicación de un criterio previo” (Foucault, 2005, p. 5).

Es decir, si hacemos el ejercicio de definir como lugar común a un investigador x, entonces ahora estamos (hipotéticamente) en condiciones de clasificar el mundo en cuanto a las semejanzas y diferencias que x ha establecido como tabla de representación. Así, x justifica, mediante su propia programación de elementos, la retribución del valor inicial asignado. De este modo procede el sistema de representaciones; vale decir, mediante un paso silencioso basado en la definición y un paso subsiguiente basado en la descripción.

“El orden es, a la vez, lo que se da en las cosas como su ley interior, la red secreta según la cual se miran en cierta forma unas a otras, y lo que no existe a no ser a través de la reja de una mirada, de una atención, de un lenguaje; y sólo en las casillas blancas de este tablero se manifiesta en profundidad como ya estando ahí, esperando en silencio el momento de ser enunciado” (2005, p.5).

Es decir, el orden entendido no sólo como un procedimiento sino como un lugar y como un contenido, opera mediante la clasificación de manera subrepticia, no azarosamente, sino a través del pensamiento discursivo. La metáfora que se puede emplear aquí es la de un demiurgo y su creación. En consecuencia, el resultado de un comportamiento (independiente de las nociones de voluntad, afecto y circunstancia) obedecen a cierta lógica propia de la modernidad aunque no se anuncie como tal, donde el simulacro sigue estando bajo el acecho del simulador profesional.

Es por ello que resulta significativo reflexionar en torno a la pregunta ¿hasta qué punto el orden de cosas está desvinculado de una mirada acerca de ellas?, una mirada que es a la vez horizonte y tablero de representaciones mentales, así como base de la enunciación. Entonces, qué ley general guía el conocimiento social, qué principio y qué razones están detrás de las clasificaciones. Por ello es que:

“los códigos fundamentales de una cultura -los que rigen su lenguaje, sus esquemas perceptivos, sus cambios, sus técnicas, sus valores, la jerarquía de sus prácticas- fijan de antemano para cada hombre los órdenes empíricos con los cuales tendrá algo que ver y dentro de los que se reconocerá. En el otro extremo del pensamiento, las teorías científicas o las interpretaciones de los filósofos explican por qué existe un orden general, a qué ley general obedece, qué principio puede dar cuenta de él, por qué razón se establece este orden y no otro. Pero entre estas dos regiones tan distantes, reina un dominio que, debido a su papel de intermediario, no es menos fundamental: es más confuso, más oscuro y, sin duda, menos fácil de analizar” (2005, p. 6).

A partir de la discusión acerca de la posibilidad de establecer al sujeto cognoscente como categoría infalible de distribución epistemológica, cabe tener en cuenta que no se discute el creciente desarrollo de la ciencia, sino la facilidad con que se asume la posibilidad de todo conocimiento bajo el supuesto de la velocidad de su proliferación. El supuesto crítico que proponemos, junto al estudio del pensamiento de Foucault, dice relación con el examen de la noción de arqueología como procedimiento crítico de interpretación. Pues:

“quizá sea posible que los conocimientos se engendren, las ideas se transformen y actúen unas sobre otras (pero ¿cómo? Hasta ahora los historiadores no nos han dicho); de cualquier manera, hay algo cierto: que la arqueología, al dirigirse al espacio general del saber, a sus configuraciones y al modo de ser de las cosas que allí aparecen, define los sistemas de simultaneidad, lo mismo que la serie de las mutaciones necesarias y suficientes para circunscribir el umbral de una nueva positividad” (Foucault, 2005, p. 8).

Para Foucault, esa complejización no es más que la normalización o formalización de la realidad humana dentro de concretos mecanismos históricos y políticos de saber. Lo que ocurre en el ejemplo no es que surjan nuevos locos, sino que el concepto de hombre normal cada vez se depura más en cuanto idea. El encasillamiento y las nuevas patologías para ubicar al hombre dentro de distintos departamentos están vinculados al “descriptamiento” emplazado por las tecnologías del saber que se actualiza según sean las necesidades de la época.

Pues bien, en cuanto al utilitarismo intencional que hay de por medio o detrás de una investigación científica, no cabe duda que Foucault le precede en sostenerlo también a Kuhn (1981), para quien los paradigmas son una constelación de creencias que, según su intención -incluso política-, orientan la producción de conocimientos.

Creemos que esa alternativa no solucionaría el escollo aunque se hable del fundamento ontológico que significa el lenguaje para la acción humana, baste mirar el conflicto suscitado entre relativistas (Derrida) y pragmatistas (Rorty). Hay una intencionalidad confirmatoria –que es similar a lo que Foucault (1999) llamó descriptamiento discursivo- y que se ha encargado, desde hace mucho, de preparar el tránsito de lo ontológico a lo epistemológico (reflexión filosófica y objetivismo racional) y viceversa (desde el objetivismo de Parsons hasta el

subjetivismo tipológico de Schutz y la formalización procedimental de Garfinkel) (López, 2014).

La pregunta que deriva del análisis es qué saber puede ofrecer una alternativa frente a los saberes que se inscriben en el humanismo subyacente en las ciencias humanas. Consideramos que esta nueva posibilidad de comprender el saber la plantea el mismo Foucault en *El pensamiento del afuera* y en algunos ensayos relativos a la figura del filósofo Gilles Deleuze como el texto *Theatrum Philosophicum* de los años sesenta. En ambos textos se traza la idea de un pensamiento del afuera que está en contraste con la noción moderna de “hombre”, entendido éste como continente de centramientos teóricos; en esos textos se postula subrepticamente a la literatura y a la ficción como fuentes de saber que simulan el comportamiento del hombre sin hacer gala de una clasificación explícita de las conductas y abriendo, más bien, un espacio propicio y hospitalario a un saber que abre la posibilidad de pensar en los límites de la razón y del sentido común.

III. Conclusión

Esta investigación muestra la necesidad de pensar la hipótesis de Foucault según la cual las ciencias humanas surgieron de una necesidad histórica, que asocia el concepto de “hombre” a un contexto teórico ajustado a parámetros sistemáticos de “orden discursivo”. El saber fue redistribuido en el siglo XIX a partir del surgimiento de dicha noción y así el orden discursivo ha ido armando una trama desnivelada donde el hombre, como constructo teórico, opera en términos de contenido y continente. En este sentido, pese al diagnóstico hecho por teóricos actuales (posmodernos) que hablan de la modernidad como un paradigma extinto, la hipótesis de Foucault deja entrever que estaríamos aún en tiempos en donde persiste la modernidad como hilo conductor, al menos en el caso de las ciencias humanas. La razón de esto es evidente: detrás del constructo de las nuevas

ciencias humanas persiste un humanismo no idéntico al del siglo XIX, pero sí basado en una confianza en la condición humana (al menos en términos mentales y cerebrales), como también en la novedad de su desdoblamiento: la noción de alteridad. Entonces, el hombre es la pieza conceptual que sirve como a priori en el bloque armado por el orden epistemológico que se quiere pragmático.

Según una mirada positivista habría un período de sobreinterpretación; mientras que según la que deriva de la fenomenología, de transubjetivación. En ambos casos, creemos, se olvida el origen de la ciencia social y, por ende, su justificación: la necesidad histórica de conceptualizar al hombre como objeto máximo de interés científico. Las teorías generan visiones de mundo y comportamientos en los actores sociales influidos por las instituciones hegemónicas que administran el saber y lo razonable e ideal para la mayoría de los agentes sociales se convierte finalmente en norma científica: el sentido común o lo que Foucault llama el “*pensamiento del adentro*” (2008, p. 48).

Hemos creído abrir una reflexión en torno a cuestiones que son relevantes para establecer un punto de vista crítico (o metacrítico) sobre las ciencias humanas.

“Por extraño que parezca, el hombre –cuyo conocimiento es considerado por los ingenuos como la más vieja búsqueda desde Sócrates- es indudablemente sólo un desgarrón en el orden de las cosas, en todo caso una configuración trazada por la nueva disposición que ha tomado recientemente en el saber. De ahí nacen todas las quimeras de los nuevos humanismos, todas las facilidades de una antropología, entendida como reflexión general, medio positiva, medio filosófica, sobre el hombre. Sin embargo, reconforta y tranquiliza el pensar que el hombre es sólo una invención reciente, una figura que no tiene ni dos siglos, un simple pliegue en

nuestro saber y que desaparecerá en cuanto éste encuentre una forma nueva” (Foucault, 2005, p. 9).

Hemos apuntado el modo de constitución de la mirada social, señalando la forma de subjetividad que se encarga de asentar un objeto de estudio en ese universo de interés para definir con ello su posibilidad, su método y su conexión con algún modelo teórico determinado. La visión que tiene Foucault respecto del establecimiento de la mirada disciplinaria en la institución del saber en Occidente sirve como herramienta teórica, y no como absoluto, para poder examinar el ejercicio del *saber social* en términos de su origen histórico y de su desarrollo.

Por otra parte, el pensamiento de Foucault -y también el de Deleuze- traza la idea de un saber en contraste con el humanismo, dejando entrever que la literatura y la ficción abren un espacio hospitalario para poder visualizar los límites de la razón y del sentido común.

IV. Referencias

Foucault, M. (1999). *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica*. Madrid: Siglo XXI Editores.

Foucault, M. (1995). *Theatrum Philosophicum*. Madrid: Alfaguara.

Foucault, M. (2000). *Defender la sociedad. Curso dictado en el College de France 1975-1976*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Foucault, M. (2005). *Las palabras y las cosas*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno editores.

Foucault, M. (2008). *El pensamiento del afuera*. Valencia: Editorial Pre-Textos.

Feyerabend, P. (1986). *Tratado contra el método. Esquema de una teoría anarquista del conocimiento*. Madrid: Editorial Tecnos, S. A.

López, D. (2014). El problema del objetivismo en la producción de conocimiento sociológico: La correspondencia entre Alfred Ashutz, Talcott Parsons y Harold Garfinkel. *Cinta de Moebio*, (51), 171-191. Recuperado de <http://www.facso.uchile.cl/publicaciones/moebio/51/lopez.html>

Mignolo, W. (1983). Comprensión hermenéutica y comprensión teórica. *Revista de Literatura*, 45 (90), 5 - 38.

Popper, K. (1977) *La sociedad abierta y sus enemigos*. Madrid: Surcos.

Kuhn, T. (1981) *La estructura de las revoluciones científicas*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.

Sciacca, M. (1961) *La filosofía, hoy. De los orígenes románticos hasta los problemas actuales*. Barcelona. Editorial Luis Miracle.

Toledo, U. (2013). Conocer el conocimiento. Epistemología y fenomenología. *TS Cuadernos de trabajo social* (9), 61-72. Recuperado de <http://www.tscuadernosdetrabajosocial.cl/pdf/TS%20Cuadernos%20%20N9.pdf>

Unamuno, M. (2003) *Del sentimiento trágico de la vida*. Buenos Aires: Editorial Losada.

Recibido: 17 de junio, 2015.

Aceptado: 07 de noviembre, 2015.