

UNED

Escuela de
Doctorado

TESIS DOCTORAL

AÑO 2020



**EPISTEMES,
PARADIGMAS
y
APRIORI**

Autor: Antonio T. Olivares

**Licenciado en Derecho
Máster en Lógica, Historia
y Filosofía de la Ciencia**

PROGRAMA de DOCTORADO

DIRECTOR: Alejandro Escudero Pérez

RESUMEN

En el s.XX, dos autores, Michel Foucault y Thomas S. Kuhn, llevaron a cabo estudios sobre el discurso científico, el primero a propósito de aquel de las ciencias socio-humanas, el segundo sobre el de las ciencias naturales. Su manera de encarar sus pesquisas fue original, aunque no completamente, dado que contaron con respetables pionerajes de finales del s.XVIII y del s.XIX. Con todo, hoy aceptamos que hay un antes y un después de los trabajos de estos pensadores respecto al tratamiento de la epistemología y la ciencia: antes, se poseía un foco monológico y una actitud de confianza en un *ideal de científicidad*; después, una perspectiva dialógica y un talante crítico con dicho ideal; antes, un foco en el *contexto de justificación* del discurso epistémico, a partir del cual se elaboraba una epistemología; después, una perspectiva más amplia capaz de captar el *contexto de descubrimiento*, y así dedicarse a estudiar epistemología. De esta manera, Foucault y Kuhn estiman que, planteado en términos clásicos, el debate sobre el conocimiento (y la ciencia) deviene estéril, pues, en un marco de historicidad, habría diferentes fórmulas para inquirir y conocer, y no está claro que, entre ellas, y en una secuencia teleológica, una sea mejor que la otra. Es comprensible que su exploración fuese entonces eminentemente histórica, para lo cual se apoyaron en sendas herramientas de análisis, *epistemes* el francés y *paradigmas* el norteamericano, y ello como modos de desvelar las condiciones de posibilidad gnoseológicas, en la tradición del *apriori* kantiano. Aunque coincidieron en su cualidad de *histórico*, la cuestión es que llevaron a cabo un tratamiento disparate de dicho apriori; también se puede señalar una desigual analogía con la *cosmovisión*, otro concepto relacionable. Probablemente todo ello resulte de una diferente motivación y actitud por parte de ambos, que podríamos sintetizar, para el caso de la interpretación kuhniana, como de aquiescencia respecto del juego paradigmático (ciclo de ciencia normal y revoluciones); esto contrastaría con el resquemor de Foucault, el cual denunciaría el juego poder-saber, animándonos a la transgresión de las estructuras epistémicas (también de las socio-políticas). En definitiva, la pretensión de este trabajo es ahondar, de la mano conjunta de Foucault y Kuhn, en el asunto de la verdad y su búsqueda, reconociendo la pluralidad de puntos de vista y diferentes caminos de exploración.

PALABRAS CLAVE: Kuhn, Foucault, episteme, paradigma, apriori histórico, cosmovisión.

ABSTRACT

In the twentieth century, two authors, Michel Foucault and Thomas S. Kuhn, undertook studies on scientific discourse, the former on the subject of socio-human sciences, and the latter on that of natural sciences. Their approach to their research was original, although not completely so, in view of their respectable predecessors from the late eighteenth and nineteenth centuries. However, we accept today that the work of these thinkers sets a milestone in the treatment of epistemology and science: before, there was a monological focus on, and an attitude of confidence in, the *ideal of scientificity*; after, a dialogical perspective and a critical stand towards this ideal; before, the focus was on the *context of justification* of epistemic discourse as the basis on which an epistemology was built; after, a broader perspective capable of capturing the *context of discovery*, thus allowing for the study of epistemology. In this way, Foucault and Kuhn hold that, when raised in classical terms, the debate over knowledge (and science) becomes sterile, since, in a framework of historicity, there would be different formulae for inquiring and knowing, and it is not clear that, among them, and in a teleological sequence, one should be better than any other one. It is thus understandable that their exploration had an eminently historical character, relying on two different tools of analysis, the French thinker on *epistemes* and the American one on *paradigms*, in both cases as ways of unveiling thegnoseological conditions of possibility, in the tradition of the Kantian *apriori*. Although both coincided in their *historical* approach, it is also certain that they applied a different treatment to such apriori; one could also point out the inexact analogy regarding the related concept of *worldview*. All of this probably stems from differences in motivation and attitude on the part of both that we might synthesize, in the case of the Kuhnian interpretation, as an acquiescence regarding the paradigmatic game (the cycle of normal science and revolutions), in contrast to the suspicion held by Foucault, who is eager to denounce the power-knowledge game, encouraging us to transgress epistemic structures, as much as socio-political ones. In short, this work aims to delve, in the joint company of Foucault and Kuhn, into the matter of truth and its search, recognizing the plurality of viewpoints and different ways of surveillance.

KEYWORDS: Kuhn, Foucault, episteme, paradigm, historical apriori, worldview.

ÍNDICE

1.	INTRODUCCIÓN GENERAL (BREVE)	10
1.1.	El objetivo de esta reflexión: el entender (nos) y la ciencia.....	10
1.2.	Las reflexiones de M. Foucault y de T. Kuhn sobre el discurso científico	12
1.3.	La metodología.....	16
2.	CRÍTICA al IDEAL de CIENTIFICIDAD y SISTEMAS de PENSAMIENTO.....	18
2.1.	El ideal de cientificidad desde la racionalidad	18
2.2.	La crítica al ideal de cientificidad y los sistemas de pensamiento	21
2.3.	Deconstrucción e investigación.....	33
2.4.	Comparación preliminar Foucault-Kuhn.....	34
3.	FOUCAULT: SU (COMPLEJO) PENSAMIENTO e INFLUENCIAS	38
3.1.	Intro breve a Foucault: la construcción de la individualidad como tema principal.....	38
3.2.	Influencias	39
3.2.1.	Influencias en el tiempo: de la sofística a la anti-racioilustración.....	39
3.2.2.	Kant y las condiciones de posibilidad del conocimiento: el apriori	40
3.2.3.	Anti-Hegel.....	45
3.2.4.	¿Marxismo foucaultiano?.....	49
3.2.5.	Simplemente nietzscheano	53
3.2.6.	El peso de Freud.....	61
3.2.7.	Influencias contemporáneas en el (complejo) pensamiento de Foucault	66
3.2.8.	Omnipresente Heidegger.....	67
3.2.9.	Plus ultra Sartre	79
3.2.10.	Merleau-Ponty: de la fenomenología al estructuralismo.....	80
3.2.11.	Influencias aceptadas.....	82
3.2.12.	Los anómalos.....	82
3.2.13.	Historia, pluralidad y discontinuidad: la épistémologie de Bachelard y Canguilhem	89
3.2.14.	Historia, espacio, multipolaridad y continuidad: la Escuela de los Annales	102
3.2.15.	El estructuralismo.....	104
3.2.16.	Postestructuralismo y filosofía de la diferencia.....	106
3.3.	Perspectivas y temas foucaultianos	108
3.3.1.	El sujeto.....	109
3.3.2.	La positividad.....	117

3.3.3.	La razón y la ciencia.....	118
3.3.4.	El lenguaje.....	121
3.3.5.	La historia.....	123
3.3.6.	El poder	125
3.3.7.	Boceto preliminar	127
3.3.8.	Las perspectivas de Foucault.....	128
4.	FOUCAULT: PERSPECTIVA ARQUEOLÓGICA y SABER.....	129
4.1.	Perspectiva arqueológica y estructuralismo (I)	129
4.1.1.	Sujeto y sujeciones antropológicas.....	129
4.1.2.	¿Metodología arqueológica? El papel de lo extradiscursivo	130
4.1.3.	Discurso científico, condiciones de posibilidad y epistemología. Razón y transgresión	132
4.1.4.	Lenguaje e inconsciente en la arqueología.....	134
4.1.5.	Lógica y proposiciones gramaticales en Wittgenstein	136
4.1.6.	Arqueología e historia: contingencia e historicidad discontinua del discurso... 138	
4.1.7.	Metafísica y deconstrucción	144
4.1.8.	Metodología no cientifista, ¿científica?	145
4.2.	<i>Sui generis</i> arqueologías regionales	147
4.2.1.	Maladie Mentale et Personnalité (1954) y Folie et Dérailson: Histoire de la folie à l'âge classique (1961)	148
4.2.2.	Naissance de la Clinique (1963).....	150
4.3.	<i>Les Mots et les Choses</i> (1966): el orden racional y las <i>epistemes</i>	153
4.3.1.	El orden racional y la posibilidad de una metateoría	153
4.3.2.	El desvelamiento de estructuras epistémicas.....	155
4.3.3.	El (concepto humanista de) hombre como episteme moderna (contemporánea) 157	
4.3.4.	El lenguaje como nueva episteme	160
4.3.5.	Lectura heideggeriana	163
4.4.	<i>L'archéologie du savoir</i> (1969): historiografía e historia epistémica.....	164
4.4.1.	Frente a la historiografía racio-humanista.....	164
4.4.2.	Arqueología y metodología estructuralista (I): un devenir anónimo condicionado desde el inconsciente lingüístico	166
4.4.3.	Arqueología y metodología estructuralista (II): discontinuidad y ateleología histórica 167	
4.4.4.	Lenguaje y acontecimiento: documentos y monumentos. La cuestión de la hermenéutica y la interpretación	172

4.4.5.	Metodología arqueológica.....	177
4.4.6.	Más allá del estructuralismo: historicidad del apriori y heterogeneidad	181
4.4.7.	El futuro de la arqueología: arqueología del poder y arqueología de la sexualidad 183	
4.5.	Perspectiva arqueológica y estructuralismo (II)	186
4.5.1.	El debate sobre el estructuralismo en la arqueología de Foucault.....	186
4.5.2.	Estructuras foucaultianas y estructuralismo	188
4.5.3.	Los límites de la posibilidad de pensar: anti-cientifismo y postestructuralismo. Dispersión y singularidad: el peligro de la síntesis y las unidades del discurso	191
4.5.4.	Trascendiendo la estructura y transgrediendo el orden como liberación	193
5.	FOUCAULT: PERSPECTIVAS GENEALÓGICA (PODER) y ÉTICA (SEXUALIDAD) 196	
5.1.	De la arqueología a la genealogía.....	196
5.2.	<i>L'ordre du discours</i> (1970).....	197
5.2.1.	El control del discurso.....	198
5.2.2.	La metodología.....	201
5.3.	<i>Surveiller et Punir</i> (1975)	205
5.3.1.	Genealogía del poder en el contexto de la sociedad disciplinario-punitiva	205
5.3.2.	Una red anónima de relaciones (I). Panóptico y biopolítica. La cuestión de la ideología 208	
5.4.	<i>Histoire de la Sexualité, 1. La Volonté de Savoir</i> (1976).....	212
5.4.1.	Genealogía del poder en el contexto de la sexualidad.....	212
5.4.2.	Una red anónima de relaciones (II)	212
5.5.	La perspectiva genealógica: contra el poder y la exclusión	214
5.5.1.	De la dicotomía al ciclo paradójico.....	214
5.5.2.	Genealogía como investigación de la proveniencia. Actividades no discursivas, praxis y dispositivos. Resolviendo (definitivamente) el debate del estructuralismo.....	216
5.5.3.	La microfísica del poder.....	219
5.5.4.	Poder-saber.....	220
5.5.5.	‘Método’ genealógico-nietzscheano.....	225
5.6.	La perspectiva ética: sexualidad y liberación.....	227
5.6.1.	Retrospectiva desde 1982. Tecnologías del yo	228
5.6.2.	Retrospectiva final: historia, problematización y vida filosófica	230
5.6.3.	La cuestión del humano y el sujeto: antes, ahora, siempre	231
5.7.	El pensamiento foucaultiano: de la desconfianza como estímulo a la trasgresión como guía 237	

6.	EPISTEMES FOUCAULTIANAS: CONOCIMIENTO y PODER	240
6.1.	<i>Epistemes</i> y condiciones de posibilidad	240
6.1.1.	Estructuras epistémicas	240
6.1.2.	Contingencia e historicidad: el apriori histórico de Husserl a Foucault. Ateleología, historia de las ideas y ciencia.....	242
6.1.3.	Epistemes	248
6.1.4.	Epistemes y deconstrucción	254
6.2.	La episteme clásica (o moderna): racio-absolutismo	255
6.2.1.	Razón vs. locura	255
6.2.2.	Razón y representación	256
6.3.	La episteme moderna (o contemporánea)	257
6.3.1.	De lo universal a lo histórico y de la representación a la producción	257
6.3.2.	Reificación y disolución del hombre: la cuestión de las ciencias socio-humanas 258	
6.3.3.	Crítica del hombre sujeto-objeto	260
6.4.	Crítica de las <i>epistemes</i> y estudio arqueológico-genealógico del discurso	261
6.4.1.	El estudio arqueológico-genealógico del discurso	261
6.4.2.	Crítica de las <i>epistemes</i>	264
6.5.	El abandono de las <i>epistemes</i>	274
7.	KUHN: La ESTRUCTURA de las REVOLUCIONES CIENTÍFICAS.....	277
7.1.	Influencias aceptadas.....	277
7.1.1.	Émile Meyerson: explicación, apriori de identidad e irracionales	278
7.1.2.	Arthur O. Lovejoy: historia de las ideas.....	280
7.1.3.	Wolfgang Köhler: Gestalt y psicología de la percepción.....	282
7.1.4.	Hélène Metzger: historia de la química.....	283
7.1.5.	Alexandre Koyré: estructuras de pensamiento y rupturas	284
7.1.6.	Jean Piaget: causalidad, movimiento y velocidad	286
7.1.7.	Ludwik Fleck: formación y desarrollo de hechos científicos.....	286
7.1.8.	Benjamin L. Whorf: lenguaje y visión del mundo	288
7.1.9.	Anneliese Maier: la filosofía natural de la escolástica tardía	289
7.1.10.	Willard v.O. Quine: vs. la distinción analítico-sintético y el reduccionismo positivista	291
7.1.11.	Michael Polanyi: conocimiento personal	292
7.1.12.	Norwood R. Hanson: patrones de descubrimiento	292

7.2.	La contra-influencia de Karl R. Popper: del verificacionismo positivista ortodoxo al falsacionismo.....	293
7.3.	La revolución kuhniana: historia y sociedad para con la ciencia	295
7.3.1.	Positivismo pragmático e ideal de ciencia	295
7.3.2.	Estructuras teóricas	299
7.3.3.	Historicidad. Revoluciones científicas y ateleología.....	305
7.3.4.	A partir de 1962.....	308
7.3.5.	¿Relativismo y posmodernismo? Crítica de la metafísica de la naturaleza.....	308
8.	PARADIGMAS KUHNIANOS.....	311
8.1.	Paradigmas kuhnianos.....	311
8.1.1.	Primera aproximación al concepto de paradigma. Positividad pragmática.....	311
8.1.2.	Apriori kantiano: constructivismo y cognitivismo	312
8.1.3.	Cosmovisiones, sistemas de pensamiento y matrices disciplinarias	313
8.1.4.	Condicionamiento apriorico y ciencia paradigmática. Holismo	316
8.1.5.	Apriori histórico: cambio de paradigma y revolución científica. Incommensurabilidad	319
8.1.6.	Discontinuidad y ateleología	323
8.1.7.	Complejidad, racionalidad y capacidad teórica.....	325
8.1.1.	Sociología de la ciencia y cultura. Las comunidades científicas. Externalismo	329
8.2.	En resumen.....	332
9.	PARADIGMAS y EPISTEMES	333
9.1.	Comparativa general Foucault-Kuhn	333
9.1.1.	Tradiciones: continentales y anglosajones. Épistémologie	333
9.1.2.	Motivaciones: antropología y epistemología	337
9.1.3.	Análisis del discurso científico. Ciencia natural y ciencia socio-humana.....	338
9.1.4.	Crítica al ideal de científicidad y contexto de descubrimiento. Positividad.....	340
9.1.5.	El asunto del sujeto. Ontología y metafísica. Antropología y humanismo	343
9.1.6.	Contingencia y epistemología: metafísica de la verdad, verificacionismo y error 344	
9.1.7.	Historia, historicidad e historiografía. Discontinuidad.....	346
9.1.8.	Lo racional y lo lingüístico.....	354
9.1.9.	Sociología de la ciencia y externalismo. La sociedad y el poder	355
9.1.10.	Objetivos: aquiescencia y transgresión. Responsabilidad (moral y socio-política) y pragmatismo	356
9.1.11.	El debate del subjetivismo/relativismo. ¿Realismo en Foucault y en Kuhn?....	360

9.2.	Epistemes vs. paradigmas	362
9.2.1.	Aproximación inicial.....	362
9.2.2.	Lo estructural: condiciones de posibilidad y sujeto transcendental. Inconsciencia 365	
9.2.3.	Sistematicidad y cosmovisión	370
9.2.4.	Lo histórico, contingente e inconmensurable. Rupturas, revoluciones y ateleología	381
9.2.5.	Lo discursivo y lo extradiscursivo. La sociedad y el poder. Sociología de la ciencia 384	
10.	CONCLUSIONES: la RACIONALIDAD y la VERDAD tras KUHN y FOUCAULT... 388	
10.1.	Cuestionando nuestra herencia: la aventura de las utopías.....	388
10.1.1.	A partir del proyecto moderno-ilustrado: individuo y capacidad crítica.....	388
10.1.2.	¿Un proyecto materializable?.....	389
10.1.3.	Crítica y utopía. La utopía cientifista	390
10.1.4.	Criticando en equilibrio.....	391
10.2.	Radicalismo vs. criticismo	392
10.2.1.	Crítica frente al dogmatismo: ¿relativismo?	392
10.2.2.	Radicalismo foucaultiano vs. criticismo kuhniano.....	392
10.2.3.	Relativismo: escepticismo y convergencia.....	395
10.2.4.	La razón integral como razón terapéutica	395
10.3.	Presente y futuro de la racionalidad y de la verdad.....	396
10.3.1.	El temido relativismo escéptico	396
10.3.2.	El mundo	396
10.3.3.	Nuevas fórmulas y nuevos realismos	398
10.3.4.	El entender (nos) y el puente: allá vamos.....	398
10.4.	Conclusiones: Foucault y Kuhn	399
10.5.	Consigna final	400
10.6.	Dedicatorias.....	400

1. INTRODUCCIÓN GENERAL (BREVE)

Es tentador, después de un sustancioso tiempo dedicado a la profundización en un asunto, querer explicarse muy bien a este respecto, encomenzando por la misma introducción. No obstante, y teniendo en cuenta a la otra parte, su interés por entrar en materia lo antes posible, intentaremos no explayarnos en demasía, a sabiendas de que su extensión exige animar a la lectura desde el primer momento, y tiempo habrá de explicarse a medida que avancemos. Vamos a ir introduciéndonos entonces en este trabajo de reflexión intentado dar una serie de pistas sobre aquello que haya motivado, y aquello que se persiga (con esta reflexión).

1.1. El objetivo de esta reflexión: el entender (nos) y la ciencia

Parece obligado ligar el sobrevenir de Occidente y el acontecer de la ciencia; incluso yendo más allá de las fronteras de nuestra cultura, «el predominio de la ciencia entre los seres humanos como modo de conocimiento de la realidad manifiesta en el presente siglo su máxima influencia» (Echeverría, 1989: 1), cuestión referida al s.XX, y extensible al alba del s.XXI. Sin duda alguna, para los occidentales *la ciencia* es tema, y para nuestra filosofía, tema duradero de debate. El presente trabajo pretende exponer el debate de la ciencia desde el propósito del *entendernos* (de la convivencia), partiendo de una premisa: nos cuesta entendernos. ¿Y ello por qué? Digamos que porque cada cual es hijo de quien y de lo que es...porque cada cual responde a lo que responde...porque cada cual tiene sus propios intereses que entran en competencia (puede que en conflicto) con los de los demás...porque somos particularmente irrepitibles...porque somos únicos puntos de vista. Con todo, ¿es posible el entendernos? Este trabajo de investigación parte de una respuesta positiva: sí, sí sería posible un entender (nos), con la condición de que seamos conscientes y trabajemos nuestros *discursos*, eso (limitado, contingente) que decimos-inteligimos sobre nosotros y el mundo, y a través de lo cual nos justificamos. Entre tales discursos, en nuestra sociocultura occidental destacaría el *científico*, ese con mayor pretensión de conocimiento, ese que aspiraría a dar por sabido y explicado aquello sobre lo que se asevera. Este discurso científico habría sido emitido por investigadores de lo natural (y de lo socio-humano), de tal modo que cuando hablamos de ciencia se torna inevitable que a uno le vengan a la mente esos colosos

históricos como Galileo, Newton, Maxwell o Einstein (también Keynes, Wundt o Durkheim). La cuestión es que, para ellos, centrados en el desvelamiento de los secretos de la *physis* (o del ser humano y su sociedad), la consideración de su investigación como proceso complejo, y de su discurso como uno entre tantos posibles, digamos que no debió de ser lo que más les habría quitado el sueño, con tal de que aconteciese el mágico ¡*eureka!*¹

A partir de esos trabajos de investigación, difícil es establecer un momento en el que a los pensadores occidentales les vino a estimular el preguntarse, no ya por la naturaleza (o lo socio-humano), sino por el asunto de la investigación científica y su discurso derivado. Cabría subrayar figuras, como las de Aristóteles o Descartes, los cuales, además de preocuparse por el mundo físico, también habrían acometido elucubraciones sobre esta actividad, con el ánimo más bien de hallar un fundamento para tal discurso con pretensión de *cientificidad*, es decir, de *objetividad*, *necesidad* y *universalidad*. Haciendo hincapié en esta cuestión, nos percatamos que se estarían dando dos niveles de discurso, uno el *discursivo* propiamente dicho, y otro el *metadiscursivo*, éste último a propósito del propio discurso. Desde el nivel ‘superior’, la ciencia se nos aparecería como una manera de investigar, en un formato colectivo, exotérico, sistemático y fiable, a partir de la que se emitiría un discurso guiado por un *ideal*, el de *cientificidad*, que se desarrolló en nuestra Modernidad, y se encumbró en nuestra Ilustración. Kant, el filósofo ilustrado por antonomasia, aunque no se puede decir que fuese un científico a lo empírico, sí manifestó como el que más un verdadero celo en su apología de la ciencia matematizada de Newton. Posteriormente, el imparable desarrollo de la tecnociencia durante los s.XIX y s.XX pudo interpretarse como un indiscutible éxito por parte del programa kantiano de fundamentación.

En esta línea, un camino de examen del discurso científico se habría focalizado en cómo se vendrían a aceptar los resultados de la exploración empírica; despuntaría en el s.XX la indagación de los autores del *positivismo lógico* (*concepción heredada* para la preocupación venidera), como los del Círculo de Viena, auténticos panegiristas de la ciencia en su formato idealizado. No obstante, una serie de pensadores occidentales,

¹ En todo caso, puede que tal reflexión y debate epistemológico-metodológico se haya dado tradicionalmente más entre los científicos de lo social, por la especialidad de su objeto.

desde los pioneros Voltaire y D. Hume, habría llevado a cabo cavilaciones y análisis críticos sobre el asunto de la necesidad epistémica y el discurso científico, haciendo honor a esa tradición que nos caracteriza como inquieta civilización. Con ello, a pesar de ese loable desiderátum, comenzó a tenerse conciencia de que la ciencia no sería más que un discurso, un discurso más, que habría que tomar como tal, con las humanas limitaciones que ello conlleva. Ya en el s.XX, la *crítica al ideal de científicidad* habría variado su foco, centrándose en la misma investigación en curso, en los factores que la promueven, empezando de esta manera por señalar la complejidad de un proceso tal. Toda esa reciente línea de pensamiento se habría caracterizado como una *nueva filosofía de la ciencia*, de tal modo que es habitual distinguir dos perspectivas² al encarar un estudio del discurso científico, a partir de esos conceptos imaginados por H. Reichenbach, *contexto de justificación* y *contexto de descubrimiento*, aplicable el primero a la investigación más clásica, y el segundo a la más novedosa. Cabe resaltar que, entre estos filósofos de la ciencia censores, de un modo más moderado o más radical, algunos se habrían ocupado de dilucidar cómo el discurso científico, en vez de para entender (nos), para convivir, se haya podido utilizar para dominar, someter, controlar, uniformar...imputando al discurso como *herramienta de poder*; esta es la condición por la que la ciencia se ha terminado volviendo una materia sociológica, sino política.

1.2. Las reflexiones de M. Foucault y de T. Kuhn sobre el discurso científico

*ANGLOSAJONES y GALOS. Es también usual en los recopilatorios sobre esta especulación a propósito de lo científico enumerar autores de la escuela anglosajona (aunque algunos pesos pesados fuesen de origen continental). Se torna sugestivo entonces recalcar el papel de la filosofía de la ciencia (*épistémologie*) en Francia, desde H. Poincaré en el s.XIX, hasta G. Canguilhem en el s.XX, este último mentor de otro *enfant terrible* (con permiso de P. Feyerabend) de nuestra reflexión, Michel Foucault. Foucault, y su indagación sobre las *ciencias socio-humanas* (su ya célebre *arqueología*), también se adhiere a esta corriente que quiere desentrañar los vericuetos del proceso de

² Tómesese como referencia, p.e., el planteamiento de *La nueva filosofía de la ciencia* (Brown, 1998).

formación de tal discurso científico, para lo cual se vino a apoyar en una herramienta analítico-histórica, la *episteme*. En un espacio de tiempo bastante sincrónico, otro autor ya emblemático de la escuela anglosajona, Thomas S. Kuhn, vino a hacer lo propio, pero para con las *ciencias naturales*, y valiéndose del *paradigma*. Nuestra pesquisa se fija así en estas estas dos herramientas que los autores propuestos habrían utilizado para el tratamiento de sus respectivos programas de exploración histórica sobre el discurso científico y el teorizar.

*El OBJETIVO de esta REFLEXIÓN: el ENTENDER (NOS), el IDEAL de CIENTIFICIDAD y el DOGMATISMO. La preocupación por el entender (nos) (por la convivencia) inunda esta reflexión; el intentar ayudar al entender (nos) sería su objetivo. Nuestro s.XX, con sus episodios especialmente aterradores, parece una ironía en cuanto al proyecto de aquellos moderno-ilustrados que, versus el pasado, pretendían un mundo mejor, un mundo donde fuese posible el entendernos sin apelar a discursos unívocos. Así, más allá de la socio-política, todo al que le fuese menester el discurrir podría en parte sentirse responsable de ello, preguntándose si nuestra manera de pensar pudiese estimarse como causa de la deriva hacia la confrontación (sea más explícita, o más fría) en nuestras relaciones. Parece claro que la relación entre los humanos se tensa a más no poder cuando esa nuestra manera de pensar pierde flexibilidad y le cuesta, tanto adaptarse a las nuevas situaciones, como a la interacción con los congéneres: a esta característica tradicionalmente la denominamos *dogmatismo*. La sombra de tal dogmatismo continuamente nos asola, por mucho que evolucionemos en esas nuestras estructuras intelectivas, lo que llama a no descansar en mantener una actitud de alerta. Esta condición avizora la han sostenido en la historia de nuestra meditación numerosos autores, todos proclives a advertirnos frente a esa amenaza contraria a nuestro humano deseo de entender, de entender-se y de entender-nos. Entre ellos, el presente trabajo quisiera destacar a dos, nuestros Michel Foucault y Thomas S. Kuhn. El punto de partida que se establece sería pues este interés que se juzga como común a ambos autores seleccionados: el examen de los discursos científicos, y ello con un ánimo crítico, desvelador de síntomas de dogmatismo, de un dogmatismo que se consideraría como opuesto a ese objetivo del entender (nos). Y es que ese dogmatismo podría derivarse de la forma en que se haya venido componiendo históricamente el susodicho *ideal de científicidad*; en esta línea, tanto Foucault como Kuhn podrían incluirse entre

esos pensadores detractores de tal ideal. En nuestra investigación hemos recurrido también a otros emblemáticos autores de esa censura, a modo de profundización en ella, así como a modo de comparación con nuestros autores elegidos.

*HERRAMIENTAS METATEORÉTICAS, HISTORIOGRAFÍA y SISTEMAS de PENSAMIENTO. El siguiente punto de confluencia entre ambos autores sería que una disquisición a propósito del discurso científico y el teorizar se estima debería ser histórica, lo que supone ya un primer fundamental punto de inflexión frente a otros estudios precedentes sobre la ciencia, así como un puntal de su crítica frente al ideal de científicidad. Esta idea epistemológica fue complementada con otra historiográfica³ en la que también coincidieron: el que la historia (en este caso del discurso científico) no se desarrolla teleológicamente y en progreso continuo. Ambas ideas se plasmaron en la utilización para sus concretas investigaciones (históricas) de unas *herramientas (metateoréticas e historiográficas)*, que serían esas *epistemes y paradigmas*. A partir de aquí, nuestra indagación tendría como fin entonces el esclarecer con mayor precisión la relación entre estas herramientas, y ello además en correspondencia con otras similares que hayan podido utilizar otros autores también dedicados a este tipo de reflexión sobre el discurso (sea el científico, sea el filosófico). A esto se ha de añadir que, junto a esta manera adjetiva de caracterizar a las epistemes y a los paradigmas, cabría otra más sustantiva, es decir, como a su vez objetos de estudio, y de esta forma entenderlos, de modo todavía genérico, como *sistemas de pensamiento*⁴, sistemas simbólicos capaces ellos de condicionar (en mayor o en menor grado) dicho discurso científico. Dentro de esta familia de conceptos así conjuntable podrían caber otros como *concepción del mundo, figura del mundo, ideología, esquema conceptual, estilo de pensamiento, estructura intelectual, mapa cognitivo, rizoma...*⁵, entre los que despuntaría *cosmovisión*. Se pretende al unísono aclarar que, de modo indiciario, toda esta serie de términos se habrían considerado afines, sin entrar en disquisiciones previas, y

³ Adelantar que la reflexión historiográfica fue mucho más rica y abundante en Foucault que en Kuhn.

⁴ Sistemas de ideas, creencias, intelecciones,...sobre el mundo (incluido al hombre y su sociedad); también sobre el conocimiento, o sobre otros aspectos, como la moral, la cultura, el arte, lo trascendente; aclarar que aquí “mundo” funcionaría también de modo genérico, sin entrar en pormenores ontológicos, es decir, dando cabida a el Ser, el universo, el cosmos, la naturaleza, el cielo y la tierra, lo que acontece, las cosas, las ideas, los espíritus...todo.

⁵ La lista no es exhaustiva, y este trabajo tampoco, de tal manera que no se acometerán, p.e., las *mentalidades* de Lévy-Bruhl, el *concepto del mundo (Weltbegriff)* de Höffding, etc.

respetando los matices que posteriormente introduciría cada autor, pues no sería nuestro objetivo comenzar de modo controvertido. Nos dedicaremos a mostrar cómo fueron utilizados por Foucault y por Kuhn, así como por otros autores⁶, cada cual con sus legítimos objetivos. Entre estos términos, algunos serían más polémicos, como justamente ese de *cosmovisión*, tanto por sus implicaciones ontológicas (que tienen que ver con el concepto de *mundo*), como epistemológicas (posibilidad de una visión omniabarcante), o como mixtas (en relación con el concepto de *cosmos* como entidad inteligible). Además, este es un asunto relacionado con la advertencia inicial de que *epistemes* y *paradigmas* (al igual que estos otros términos afines) deban ser diferenciados en sus modos adjetivo y sustantivo, modos que frecuentemente son expuestos de manera paralela, incluso integrada; ello se debería a que siempre cabe una crítica empirista frente a la *hipostatización* o construcción de entidades. De los dos autores, parece que Foucault sería el que mantendría una línea más suspicaz, buscando distanciarse del concepto *cosmovisión* desde el minuto uno, como veremos p.e. al tratar el asunto de la *sistematicidad*, ello de modo diferente a Kuhn, proclive a hallar analogías con sus paradigmas (o con, según el desarrollo ulterior, sus *matrices disciplinarias*).

*RESUMEN INTRODUCCIÓN: la CRÍTICA al IDEAL de CIENTIFICIDAD vehiculada a través de una INVESTIGACIÓN de los SISTEMAS de PENSAMIENTO. La ciencia, sea la socio-humana, sea la natural, supone claro está uno de los esfuerzos humanos más encomiables por entender, a la par de por, en ese camino, *entendernos*, convivir. Con todo, su discurso derivado se ha podido utilizar para otros menesteres, y de un modo problemático, a partir de un ideal de científicidad. Dado que otros que vivieron, pensaron y escribieron antes ya lo hicieron, respecto al desafío de trazar un camino hacia la verdad, respecto al reto de oponerse al tándem dogmatismo-escepticismo, este trabajo no inaugura ninguna línea de acción. Esta disquisición aporta, sí, su grano de arena, subrayando la cuestión del entender (nos), mediante y en nuestros discursos, y dirigiendo su mirada de esta forma hacia el discurso científico, ello para acompañar a esos pensadores que se han dedicado a indagar sobre dicho discurso. Dado

⁶ Para esta labor comparativo-histórica, hemos aprovechado mucho del material volcado en el estudio *Worldview. The History of a Concept* (Naugle, 2002): valga ello a su vez como agradecimiento.

que se puede discurrir sobre lo que sea, el discurso mismo puede ser objeto de nuestro discurrir, siendo el producto de este trabajo un *metadiscurso*. Foucault y Kuhn nos proveyeron de sus metadiscursos sobre la ciencia, ello con un ánimo crítico frente a la *tradicición metafísica*, o frente a la *concepción heredada*, ambas dos soportadas por un tal *ideal de cientificidad*. Para tal empresa utilizaron unas herramientas metadiscursivas, las *epistemes* y los *paradigmas*, entrando a formar parte de un itinerario reflexivo que se habría dedicado a cuestionar ese ideal de cientificidad a través de la consideración de diferentes sistemas de pensamiento en la historia de la ciencia; este itinerario se puede considerar abierto por el *apriori* kantiano, aunque ello distase de la intención inicial del maestro prusiano, que conjeturó esa estructura subjetual justamente para salvar los muebles principales del ideal de cientificidad. El presente trabajo, además de mostrar este cuadro común, pretende comparar tales herramientas, desentrañando qué puntos de divergencia podamos hallar, y sin olvidar otros de convergencia, ello en el marco de las respectivas metodologías de sus autores, algo más ortodoxa por parte del norteamericano, *arqueológico-genealógica* por parte de Foucault. Desde aquí, podríamos aprovechar para pintar un plano más amplio y completo de la nueva elucubración sobre la ciencia en la que quepan tanto anglosajones como galos.

1.3. La metodología

Para acometer el objetivo propuesto:

-SITUACIÓN. Comenzaremos por introducirnos someramente en el asunto de la *crítica al ideal de cientificidad*, atendiendo especialmente a aquellas que se hayan apoyado en una investigación histórica sobre los *sistemas de pensamiento*;

-DESCRIPCIÓN. Seguidamente describiremos las inquietudes y las propuestas al respecto por parte de los autores protagonistas, M. Foucault y T.S. Kuhn;

-COMPARACIÓN ESPECIAL. Posteriormente nos centraremos en comparar la crítica al ideal de cientificidad por parte de nuestros autores, así como confrontar las herramientas que utilizaron para estudiar el discurso científico, esos *epistemes* y *paradigmas*;

-CONSIDERACIÓN GENERAL. Por último, advertir que una idea general se halla en esta reflexión relacional sobre las aportaciones de M. Foucault y T.S. Kuhn, y es el entenderlas como modos de *deconstrucción* de las metafísicas (tradicionales),

en particular de la *metafísica del sujeto* (o del yo) por parte del francés, y de la *metafísica del objeto* (o de la naturaleza) por parte del norteamericano.

Al mismo tiempo, durante la exposición, presentaremos otros autores reseñables que, de modo precedente o contemporáneo, acometieron reflexiones sobre las cuestiones propuestas, el *ideal de cientificidad* (y su *crítica*) y los *sistemas de pensamiento*. Podrá comprobarse además que el peso del material de estudio sobre Foucault supera con creces al de Kuhn, ello debido a la complejidad erudita del francés en comparación con la sencillez práctica del estadounidense. Esa complejidad ha supuesto diferentes debates (como el de su estructuralismo, el de su humanismo, el de su metodología, el de su principal *leitmotiv*, el de su influencia más preclara, el de su anarquismo, el de su emoción más recóndita) en los que este estudio ha considerado pertinente ahondar para comprender mejor el papel que jugó la *episteme* (y su evolución hacia el *dispositivo* y la *práctica*) en el conjunto general de su obra.

2. CRÍTICA AL IDEAL DE CIENTIFICIDAD Y SISTEMAS DE PENSAMIENTO

Comenzábamos indicando que entre los diferentes discursos humanos destacaría el científico, ese que, como máxima cota de conocimiento, sería pretendido como *objetivo, universal y necesario*. El discurso científico se haría viable a partir de una idea postulada: la posibilidad de un discurso objetivo, además de universal y necesario (no contingente, no histórico); a esa idea se la conocería clásicamente como *ideal de científicidad*. Sin embargo, M. Foucault y T. Kuhn llevaron a cabo reflexiones sobre el discurso científico, postulando que el discurso se vería fundamentado y condicionado por *sistemas de pensamiento, epistemes* para el primero, *paradigmas* para el segundo, los cuales serían *cambiantes, contingentes, históricos*. Podemos observar que el postulado crítico de estos autores (postulado mantenido por otros más, a los que nos iremos refiriendo), vendría a chocar frontalmente con ese ideal clásico: este es el asunto que nos compete. Vayamos previamente a explicar algo mejor tal ideal de científicidad.

2.1. El ideal de científicidad desde la racionalidad

*CIENCIA y RACIONALIDAD. COSMOPISTIA. Junto a ciencia, *razón* (o *racionalidad*) sería un término capital en las reflexiones sobre el discurso (y el conocimiento). En este punto, se torna conveniente estimar la racionalidad según dos actividades muy humanas:

-CUESTIONAMIENTO: frente al *dogmatismo*, la racionalidad permite la duda, que supone un cuestionamiento de las aseveraciones, tanto las de los demás como de las nuestras; frente al escepticismo, esa duda debería ser constructiva;

-FUNDAMENTACIÓN: desde la racionalidad, también se anima a la fundamentación frente al *escepticismo*, y se exige ésta frente al dogmatismo; la fundamentación consiste pues en acompañar lo que se asevera o enjuicia con otras aseveraciones o juicios, y ello hasta dar con algunos (a la que se denomina *premisas*) que se acepten por el interlocutor (subjettualmente), o se den como *evidencias* (esto es más problemático: *cfr.* Descartes); a partir de aquí, será clave el saber argumentar, es decir, el saber desarrollar lo expresado primeramente, o el saber redirigir lo expresado a eso que lo habría fundamentado primeramente; el nivel más ‘elevado’ de argumentación sería la demostración.

Cuestionamiento y fundamentación se podrían considerar así como dos caras de la racionalidad, de tal modo que, más que pro o contra la racionalidad, lo que se suele exhibir es un pro o un contra un aspecto de la racionalidad, según esa típica polaridad que mece el vivir humano, y que ahora podría aplicarse al terreno de la epistemología. Por su parte, el desiderátum científico al que aspiraría todo ávido de saber gravitaría principalmente sobre la *racionalidad fundamentadora*, especialmente esa que cree en un orden, a lo que podríamos denominar *cosmopistia*. La actitud racional cosmopística tendería a creer, como ideal de científicidad, en un conocimiento tan sistemático y ordenado, como universal y necesario; la cuestión es que una actitud así puede también tender a la esclerosis, a la rigidez, al dogmatismo. Veamos de manera más pormenorizada lo que supondría este ideal.

*EI IDEAL CLÁSICO RACIO-FISICISTA de CIENTIFICIDAD. En las discusiones concernientes a la particularidad de la *ciencia física* (referida a la *physis* o naturaleza), desde antiguo (Aristóteles), y hasta el positivismo más reciente, habría parecido plausible postular:

-METADISCURSO (I): DOGMATISMO, COSMOPISTIA RACIONAL, UNIFORMIDAD, CAUSALIDAD, NECESIDAD. Que, desde una *racionalidad cosmopística*, es posible un *discurso necesario* (expresado mediante proposiciones necesarias), sobre lo físico, apoyado en la *uniformidad* y la *causalidad* (todo ocurre uniforme y necesariamente por una causa), al que podríamos denominar *discurso/conocimiento científico*;

-METADISCURSO (II): UNIVERSALIDAD y SISTEMA LÓGICO-LINGÜÍSTICO REGLADO. Que este conocimiento científico sería así uno para todos (*universalidad*, monovisión del mundo, sin diferentes interpretaciones, sin rivales), articulado a través de un único *sistema lógico-lingüístico* reglado (lógica para Aristóteles; matemáticas para Galileo, Newton o Einstein; lenguaje de la ciencia para el positivismo lógico);

-METADISCURSO (III): TELEOLOGÍA, PROGRESO LINEAL y ACUMULATIVO. Que la historia del conocimiento científico (o de la ciencia) consistiría en un progreso lineal y acumulativo en esa monovisión del mundo natural;

-ONTOLOGÍA: SUSTANCIALISMO, REALISMO. Que ese conocimiento científico versa sobre una realidad física independiente del sujeto (*realismo*); por

correspondencia, esa realidad física se considera esencialmente ordenada y uniforme, regida por la *necesidad* y la *causalidad*; en ello descansaría justamente la posibilidad de conocer (científicamente) tal realidad física;

-ONTO-EPISTEMOLOGÍA: OBJETIVIDAD, FUNDACIONISMO (BASE EMPÍRICO-OBSERVACIONAL), INTERNALISMO, CONCIENCIA. Que, de esta manera, esa realidad física es posible conocerla objetivamente (y así, de modo superior: *objetividad*); es viable por lo tanto un proceso psico-gnoscitivo aséptico, neutro, libre de intromisiones externas (*internalismo*), así como *consciente* y *abierto/exotérico* (no inconsciente, no subterráneo, no oculto); ese conocimiento objetivo se articularía en base a unas proposiciones (científicas) que se hallarían *fundadas* de una manera inquebrantable, bien en la intuición sensible de las cosas (*realismo* de Aristóteles, Galileo, Newton, Einstein, el positivismo lógico), bien en relaciones de observación (empirismo de Locke), bien en principios sintéticos a priori (trascendentalismo de Kant);

-EPISTEMOLOGÍA: MÉTODO CIENTÍFICO, VERIFICACIONISMO. El discurso científico (que tendría su máximo exponente concreto en la *ciencia física*), para cumplir con estas exigencias, debería apoyarse para su gestación en un *método* (*científico*) riguroso; en ese proceso se produciría una total *correspondencia* de tal discurso con la realidad, de tal manera que entonces podríamos decir que es *verdadero*, siempre pudiendo ser contrastado (entendido como verificado, *verificacionismo*).

Estos puntos resumen lo que se podría definir como el ideal clásico fisicista de científicidad. Este es el ideal sobre el cual la ciencia positiva habría hecho formidables progresos, anexionándose sin cesar nuevos territorios y perfeccionando cada vez más nuestros utensilios y nuestras técnicas, según el credo positivista para el que la humanidad habría alcanzado ya su plena madurez (la era positiva de Comte).

*EI IDEAL CLÁSICO RACIONALISTA de CIENTIFICIDAD. La cuestión es que este ideal podría plausiblemente etiquetarse, no como ideal general, sino más bien *fisicista-positivista*. Cabría definir al racionalismo clásico, tal y como habría sido instituido por Descartes (*cfr.* post. Spinoza y Leibniz, llegando a la fenomenología de Husserl), mediante las tesis que siguen:

-El hombre puede alcanzar un conocimiento perfectamente objetivo/neutro del mundo;

-Ello por su sola razón;

-Este saber constituye un sistema deductivo al cual se puede integrar, en última instancia, todo nuevo descubrimiento (afirmación de la inteligibilidad total del mundo);

-El conocimiento podría reducirse formalmente a un lenguaje perfecto (desiderátum: el lenguaje matemático o afín).

*El IDEAL COMÚN MODERNO-ILUSTRADO: OBJETIVIDAD, UNIVERSALIDAD y NECESIDAD. Como podemos observar la idea de ciencia variaría según nos apuntemos más al fisicismo (Aristóteles, Galileo, Newton, Locke, Kant, positivismo y neopositivismo) o al racionalismo (formulado por Descartes o la fenomenología de Husserl). Aunque hoy en día parece que nuestra idea coincidiría más con la física positivista (con todo, la contemporánea filosofía de la ciencia habría introducido cierta matización que veremos), ambas dos visiones se apoyan en un *ideal común*: la posibilidad de un conocimiento *objetivo* (neutro) del mundo, caracterizado por su *universalidad-necesidad*, sólidamente fundamentado (*fundacionismo*), expresable en un *lenguaje* especializado y prosaico, y en un continuo (y optimista) *progreso*. Este sería el *ideal común moderno-ilustrado*; este es el ideal que, junto a otros autores, habría sido criticado por Foucault y Kuhn.

2.2. La crítica al ideal de cientificidad y los sistemas de pensamiento

*CRÍTICA al IDEAL CLÁSICO de CIENTIFICIDAD y POSITIVISMO. Según se ha expresado, se habría dado otro camino reflexivo en nuestra cultura, ese crítico con, incluso socavador de, tal ideal de cientificidad. Esta crítica se inscribiría en una más amplia al respecto de la racionalidad (específicamente esa fundamentadora), y nos llega contemporáneamente como reacción frente al *proyecto moderno-ilustrado*, a partir de la insatisfacción que dicho proyecto fue produciendo entre las mentes más inquietas del s.XIX y del s.XX; ciertamente, ello parte de la constatación de hasta qué punto ese ideal de cientificidad se había constituido en uno de los pilares fundamentales de tal proyecto racio-humanista. Estas insatisfacción e inquietud, frente al asunto ya expuesto de la necesidad cosmopóstica, se vendrían a mostrar siguiendo básicamente dos caminos: uno

más radical (opuesto al intento conservador también radical, y apostante por una filosofía de la contingencia) y otro más atemperado (que se asienta en un talante racio-crítico). Se ha de advertir que, de forma general, podemos decir que los autores críticos que se van a relacionar se adhieren, de un modo u otro, a un *positivismo*, a un rechazo del hegelianismo (o del platonismo) racio-idealista, o de la metafísica, con lo que no dejan de poner su foco en lo físico; su crítica es, de esta manera, positivista, y muchos de ellos miran por una preservación de la ciencia, pero buscando una senda de encaje y adaptabilidad para con ella.

*CIENCIA y SISTEMAS de PENSAMIENTO. Entre esos argumentos críticos, y dado el asunto que nos ocupa, vamos a incidir más en aquellos que se apoyaron, con mayor o menor dedicación investigadora, en la consideración de *sistemas de pensamiento*. Podríamos, en la línea apuntada, partir de exponer el ideal de científicidad desde una perspectiva más amplia y elevada, contemplando al discurso científico como sustentado en el mencionado ideal, de tal modo que este funcionaría como *condición de posibilidad* de aquel: abriría la posibilidad de que haya discursos científicos, en los términos indicados por dicho ideal. Según esto, el ideal de científicidad supondría al mismo tiempo una regla de inclusión/exclusión, es decir, determinaría si un discurso es científico o no, caso de haberse elaborado a partir de un determinado método, el científico. Pero lo que ahora nos interesa es que el ideal de científicidad se podría concebir como un sistema de pensamiento, ese que posibilitaría, fundamentaría y articularía el discurso científico. Podemos percatarnos que nos hallaríamos así mismo frente a dos diferentes maneras de juzgar el discurso:

-Desde el ideal de científicidad, que creería que cabría un discurso capaz de necesidad, universalidad y objetividad;

-Desde la crítica al ideal de científicidad, que expondría sus dudas (más o menos radicales, según autores y corrientes) a este respecto.

De esta forma, tanto el ideal de científicidad como su crítica se podrían imaginar como dos sistemas de pensamiento, condicionantes en este caso de la reflexión o consideración del discurso. A esto último habría que añadir que la correspondencia entre ciencia y sistemas de pensamiento se podría establecer como biunívoca:

-Por un lado, podemos tener entonces sistemas de pensamiento que crean en la ciencia, expresando un ideal de cientificidad, así como otros que no crean en ello, y critiquen tal ideal;

-Por otro, *sistema de pensamiento* se puede utilizar como herramienta metateórica para estudiar la historia de la ciencia y la evolución de la crítica al ideal de cientificidad.

Aunque ahora podamos precisar el doble sentido de esta relación, durante la exposición veremos con qué facilidad pueden quedar confundidos. Por nuestra parte:

-Vamos a exponer una serie de autores cuyo sistema de pensamiento se expresa, para el asunto que nos concierne, como una crítica del ideal de cientificidad;

-Entre tales autores, algunos en específico utilizaron como herramienta metateórica los sistemas de pensamiento para acometer esa su crítica del ideal de cientificidad.

Advertir que esta parte de nuestra exposición se ha pretendido como escueta, incluso telegráfica, para avanzar fluidamente hacia el núcleo del asunto.

*METADISCURSO (I): vs. DOGMATISMO, COSMOPISTIA RACIONAL, UNIFORMIDAD, CAUSALIDAD, NECESIDAD. Decíamos pues que el discurso científico clásico se basa en una serie de principios racio-cosmopísticos como uniformidad, necesidad (y universalidad) y causalidad...

-CONTINGENCIA: EMPIRISMO, PRAGMATISMO, HISTORICISMO. RELATIVISMO. Hume, con su empirismo, ataca estos principios, reaccionando contra el racio-apriori (condiciones de posibilidad del conocimiento innatas y necesarias), contra la cosmopistia racional; podemos así considerarle como el primer crítico célebre del ideal clásico de cientificidad; Kant, por su parte, intentó defender la cosmopistia racional desde su perspectiva trascendental y racio-apriorista; los empiristas decimonónicos, como S. Mill o Mach (que se enfrentó a los conceptos de espacio y tiempo absolutos, así como contra la causalidad), a los que se unen los pragmatistas americanos (Peirce, W. James; más recientemente Kuhn, Rorty), y posteriormente Dilthey y su historicismo, dudarán de la necesidad apriórica kantiana; un paso más lo habrían dado Fleck, Whorf (y su relativismo lingüístico-cultural), un 2º Wittgenstein, Quine, Foucault, los postestructuralistas (Deleuze, Derrida) o los posmodernistas (Lyotard, Vattimo).

-MATERIALISMO y NECESIDAD. Antes del s.XIX parecería que la necesidad fuese patrimonio de la racionalidad; desde Darwin, pasando por Marx y Freud, lo instintivo se reivindica como pulsión determinante de nuestra conducta, de nuestra ciencia y de nuestra moral; Darwin, Marx y Freud ensayan un proyecto de ciencia (biológica, socio-política, psicoanalítica) que prioriza la materia y lo instintivo; el caso del irracionalismo de Nietzsche es muy diferente, más cerca de la neurosis de un artista.

-RACIO-CRITICISMO y RACIONALIDAD PLÁSTICA. Epistemólogos franceses (Meyerson, Bachelard, Canguilhem), y más tarde Popper, criticarán el principio de necesidad y el racio-apriorismo kantiano, pero con una postura moderada, sin abandonar su aprecio por la ciencia, intentando adaptarla cara a su renovación.

-IRRACIONALISMO, ANARQUISMO, F^a de la DIFERENCIA. Todas las opciones vistas, aunque arremetan contra los mencionados principios, lo harían desde una cierta racionalidad; el punto de vista más radical lo ostentará el ataque irracionalista de Nietzsche, que en el s.XX será secundado por el anarquismo epistémico de Foucault y Feyerabend.

*METADISCURSO (II): vs. UNIVERSALIDAD y SISTEMA LÓGICO-LINGÜÍSTICO REGLADO. Mientras que los empiristas (Hume y aquéllos del s.XIX) apostaban por la diversidad de discursos, Kant seguía defendiendo la universalidad discursiva y un sistema lógico-lingüístico reglado.

-FRENTE a la UNIVERSALIDAD:

·EMPIRISMO. El cuestionamiento por parte del empirismo (Hume, S. Mill, Mach, Peirce, W. James) del racio-apriorismo y de la necesidad del racionalismo y del trascendentalismo abocaba a la tolerante consideración de la diversidad epistémica, de la posibilidad de diferentes sistemas gnoscitivos;

·HISTORICISMO. Un pionero de este transitar fue Dilthey al hablarnos de diferentes cosmovisiones (*Weltanschauungen*) en histórica dialéctica (aunque cuestionando la racio-teleología hegeliana); otro en expresar sus dudas respecto a la monotonía de la ciencia fue L. Fleck con su idea de los colectivos y estilos de pensamiento; A. Koyré vino a destacar las interinfluencias entre ciencia, filosofía y religión; un discípulo de Bachelard, Canguilhem, también se hizo eco del papel de las *ideologías científicas*; las historiadoras H. Metzger y A. Maier incidieron en el valor de considerar los discursos científicos del pasado en sus propios términos;

Quine, con sus ideas de la *infradeterminación de la teoría por la experiencia* observacional y de la *relatividad óptica* también cuestiona la universalidad-necesidad científica; heredero de estas inquietudes, Kuhn las sintetizó a través de sus paradigmas;

-FRENTE al SISTEMA LÓGICO-LINGÜÍSTICO REGLADO:

·La lógica de Aristóteles pretendía formalizar el lenguaje científico; la exigencia de cuantificación hizo de las matemáticas la herramienta por antonomasia de la física, desde Galileo y Newton hasta Einstein; contemporáneamente Russell y un 1er. Wittgenstein insistían en la necesidad de un lenguaje formal que desterrase del discurso científico la falta de claridad y precisión; en todos estos casos el lenguaje seguía subordinado a la razón y la búsqueda de conocimiento;

·Uno de los pioneros en la consideración del lenguaje como fuerza autónoma fue Nietzsche;

·Otro pionero en el miramiento para con el lenguaje fue L. Fleck y su visión de las teorías como productos lingüístico-culturales;

·El gran revolucionario del s.XX en esta cuestión será el mismo Wittgenstein, en una segunda etapa de reflexión, con su idea de los *juegos del lenguaje*;

·También se ha de subrayar el estudio antropológico-lingüístico de Sapir y Whorf, y su idea de una mutua inter-influencia pensamiento-lenguaje en el seno relativo de la diversidad sociocultural;

·La concepción de la *inconmensurabilidad* entre estructuras teóricas científicas por parte de Kuhn supone un debilitamiento de la posibilidad de la unidad del discurso en la ciencia;

·Autores como Foucault, los postestructuralistas o los posmodernistas, en la línea de Nietzsche, han apostado por primar, con mayor o menor vehemencia, el imperio del significante lingüístico.

*METADISCURSO (III): vs. TELEOLOGÍA, PROGRESO LINEAL y ACUMULATIVO. Frente a Kant, que apostaba por una teleología y un progreso lineal y acumulativo en el devenir de la ciencia, a buen seguro que los empiristas no lo tendrían tan claro, en consonancia con sus críticas.

·La idea de un avance progresivo y acumulativo en la ciencia es otro de los pilares fundamentales de la concepción clásica, que parecía nadie poner en duda; una

primera línea de cuestionamiento la abrió Nietzsche al ver en las afirmaciones de la ciencia más bien ideas con ánimo de poder (*cf.* también las ideologías de Marx); con todo, estudiosos como Duhem o Popper, aunque con un espíritu bastante crítico, todavía seguían confiando en la capacidad de la ciencia de progresar, así como de contribuir al perfeccionamiento humano.

- Con Dilthey y su historicismo se estima que la razón sea histórica, y que se expresa (históricamente) en dialéctica;

- Bachelard fue uno de los primeros en plantear, aplicando algo similar a la dialéctica hegeliana (pero en tono positivista), la posibilidad de que la ciencia física avanzase más bien de forma polémica, con rupturas y obstáculos epistemológicos; otro estudioso francés, A. Koyré, vino a recalcar tales rupturas;

- Kuhn lo aprovechará para atacar la uniformidad teleológica del devenir científico con sus *revoluciones científicas*;

- Foucault, el postestructuralismo y el posmodernismo también aportaron sus granos de arena (*epistemes, rizomas*) a la sentencia ateleológica de que no hay faro, ni progreso que valga.

***ONTOLOGÍA: FENOMENISMO y PSICOLOGISMO vs. SUSTANCIALISMO, REALISMO.** Frente a la consideración, ontológica y epistemológicamente, de objetos ‘reales’ o más allá (independientes) de la mente-experiencia del individuo (*realismo*), el *empirismo* va a ponderar lo que le pasa al sujeto cognoscente (su experiencia), frente a lo conocido real como algo más allá de tal experiencia (la *sustancia* del realismo, se considere esta como se considere); de ahí se derivaba un *psicologismo* (preconización de lo mental, dado que así es lo que experimenta cada individuo) y un *fenomenismo* (la gnosis se limita a tener por objeto, no el real, sino el experimentado o *fenómeno*); en este punto se aproximan las posturas de Hume y el empirismo en relación a Kant; Kant también exhibe un fenomenismo, pero ponderado (postularía la existencia de lo real, aunque limitando la epistemología al fenómeno); los empiristas del s.XIX (S. Mill, Mach, Peirce, W. James) seguirán más bien la estela humeana; en específico, Mach, desde la termodinámica (y su concepto fundamental de energía), reaccionó contra la concepción de la materia y el atomismo; podemos añadir opciones moderadas, como el *realismo crítico* de Lovejoy, que apuesta por un paralelismo (no un dualismo) entre el mundo real y el de la percepción (digamos que fenoménico).

*ONTO-EPISTEMOLOGÍA: vs. FUNDACIONISMO (BASE EMPÍRICO-OBSERVACIONAL), OBJETIVIDAD, INTERNALISMO, CONCIENCIA.

-CONTRA el FUNDACIONISMO y la BASE EMPÍRICO-OBSERVACIONAL. En este aspecto se tornan las tintas: mientras que los empiristas defenderían la base empírico-observacional (típico del ideal de cientificidad), Kant la ataca con su constructivismo moderado;

·EMPIRISMO. La otra cara de la moneda del realismo objetivo sería el fundacionismo: todo el edificio científico estaría sólidamente basado en una serie de observaciones, la base empírico-observacional, consideradas como evidencias, es decir, no necesitadas de mayor fundamentación o justificación; el *empirismo* (Hume, S. Mill, Mach, Peirce, W. James), con su *fenomenismo psicologista*, criticó al realismo sustancialista al diferenciar la sustancia real de lo que experimentamos (el fenómeno), y al limitar nuestro conocimiento a lo segundo, pero no derivaba un cuestionamiento de lo observacional como base de nuestra experiencia, a tratar posteriormente por nuestra mente según unos procesos como mucho consuetudinarios y pragmáticos.

·CARGA TEÓRICA y CONSTRUCTIVISMO. Kant daba un paso más, reflexionando el fenómeno (nuestro objeto de conocimiento) como construido (*constructivismo*) por nuestra mente (y sus herramientas cognitivas, las formas y las categorías) a partir del material sensible; estudios psicológicos de raigambre cognitivista, como los de la Gestalt (Köhler y cía.) o Piaget, aportaron su grano de arena a esta línea de cuestionamiento; la idea del insoslayable carácter teórico de la observación (*carga teórica*), es decir, el que nuestros esquemas cognitivo-conceptuales modelen nuestra percepción, caló en diferentes autores del s.XIX y principios del s.XX (Whewell, Avenarius, Mach, Poincaré, Meyerson, Duhem) y del ya entrado s.XX (Polanyi, Hanson, Popper, Quine, Kuhn); aun con la dificultad de adscribirle a un constructivismo, el caso es que Putnam maneja la idea de un *realismo interno*, un realismo a partir, o dentro de, un esquema conceptual;

·CONVENCIONALISMO. Un paso más lo dan los autores que apuestan por un *convencionalismo* (Poincaré, 2º Wittgenstein) y que dicen que las verdades en algún área son en virtud de las convenciones de un sistema lingüístico o conceptual; las teorías científicas serían ‘sólo’ convenciones (acuerdos siempre provisionales),

instrumentos humanos que nos permiten hacer predicciones y nos proporcionan la tecnología necesaria para modificar la naturaleza; el convencionalismo comienza en el mismo momento en que surge el lenguaje articulado, las palabras, que son los elementos convencionales más importantes contruidos por la especie humana;

·**INFRADETERMINACIÓN.** Cabría entonces la posibilidad de que dos teorías competidoras puedan ambas dar cumplida respuesta a los datos de la experiencia, lo que supondría que la investigación científica no pueda fundamentarse sólo en la observación, así como que no esté tan claro eso de la falsedad-verdad, por lo menos referida a teorías científicas en su conjunto; contemporáneamente, Quine lo habría expresado en términos de una *infradeterminación* de la teoría por la experiencia;

·**CONSTRUCTIVISMO SOCIAL.** La apuesta más extrema la aportaría el *constructivismo social* (o sociocultural): la ciencia, como ya adelantase Nietzsche, no sería más que un constructo o producto humano (social, cultural o sociocultural), de tal modo que no habría descripción, sino valoración y proyección; tempranamente L. Fleck nos habla en esta línea de sus *colectivos de pensamiento*; más tarde el relativismo sociocultural-lingüístico de Whorf o el posmodernismo seguirán esta idea de cuño nietzscheano; autores como Feyerabend o Rorty también se relacionarían con este punto de vista; prominente es el trabajo en sociología por parte de Luckmann & Berger en pro de este constructivismo social; Foucault, al vincular de modo esencial poder y saber en el marco de una (flexible, viva) estructura lingüística, hace gala de su nietzscheanismo; es más controvertida una cumplida adscripción de Kuhn a estas ideas menos moderadas.

-**CONTRA la OBJETIVIDAD: EXTERNALISMO y SOCIOLOGÍA de la CIENCIA. SISTEMAS de PENSAMIENTO.** Frente a la idea de un conocimiento objetivo/neutro, surge la consideración de la objetividad/neutralidad como un mito de la cultura occidental⁷; tradicionalmente el desiderátum de un conocimiento objetivo/neutro se trataría de asentar firmantemente en el *racio-internalismo*, que partiría de la idea de que la génesis y la validación de los conocimientos no están influenciados por factores externos (o internos irracionales); el estudio de esta cuestión habría estado en manos de

⁷ Algún moderno suspicaz podría quejarse de que se estaría volviendo a esa situación epistemológica medieval en la que el conocimiento estaría sometido a, o condicionado por, el prejuicio, la tradición, la religión, la creencia, la socio-política, etc.

una epistemología digamos que purista, respetuosa con ese ideal de teorización/ciencia (de racio-asepsia), centrada en el *contexto de justificación*, enfatizando los elementos teóricos en sí mismos (racionalidad, lógica). A pesar de la importancia que subrayaba Kant al respecto de la ética (la reflexión moral o, según sus términos, práctica), no dejaba ésta de concebirse como un coto definitivamente aislado de la reflexión científica: parecía así aceptar un hiato fundamental insalvable entre lo discursivo y lo extradiscursivo. A partir del el s.XIX se van asentando con firmeza las ideas:

- de, no sólo considerar imprescindible el entender la ciencia en su relación con su aplicación técnica (*tecnociencia*);

- sino de superar esta figura del racio-científico de laboratorio, sólo dirigido por su razón, su ambición de saber, y aislado en su cápsula vítrea de los problemas del mundo (que acontecerían como más allá), por lo cual los estudios sobre la investigación científica comenzarán a centrarse en lo que se llama *contexto de descubrimiento*;

En definitiva, existirían, desde un punto de vista *externalista*, factores externos (históricos, sociales, políticos, culturales) capaces condicionar la investigación científica. Marx p.e. fue un pionero en esta cuestión, al destacar como la ciencia moderno-ilustrada podría ser un producto ideológico e interesado, marcado por factores extradiscursivos como pudiere ser el ánimo de preponderancia socio-política por parte de la clase burguesa dirigente; ahora bien, del mismo modo consideró, con el gran respaldo de Engels, que una ciencia nacida y desarrollada en y desde el *materialismo dialéctico* podría hallarse más allá de esta decadencia ideológica. Sea como sea, la dificultad de tratar lo socio-político (la praxis, lo práctico o extradiscursivo en general) en relación a lo teórico (lo discursivo), será también enfatizada, en mayor o menor medida por autores del s.XX (*cf.* Bachelard, Koyré, Canguilhem, Popper, Fleck, Polanyi, Kuhn, Feyerabend, Foucault), que mostrarán su interés por la estructura u organización de la ciencia, las relaciones ciencia-tecnología o ciencia-gobierno, la política científica, la responsabilidad social del quehacer científico...ese *contexto de descubrimiento*. Einstein, al no querer participar en el proyecto Manhattan, se puede considerar como el paradigma de ese antes y ese después (por lo menos por lo que respecta al s.XX). La sociología (*cf.* Weber, Scheler, Mannheim, Fleck, frankfurtianos, Merton, Berger & Luckmann, Habermas) adquiere así un papel protagonista en la

metainvestigación. Merece la pena el miramiento del papel del lenguaje en estos menesteres (*cfr.* Wittgenstein, Whorf). A tales factores externos y lingüísticos podrían sumarse otros *internos no racionales* (*cfr.* la apreciación de la voluntad por Schopenhauer, la crítica epistemológica de Nietzsche y el psicoanálisis de S. Freud) que condicionarían ese supuesto proceso más purista (experimentación, elementos lógico-deductivos) de conocimiento y ciencia. Se cuestiona entonces desde la psicología (*cfr.* Jaspers) si todo humano no se halle condicionado en su percepción, pensamiento y conducta por su *concepción del mundo*. Ya en el s.XIX, este tema de los *sistemas de pensamiento* (término genérico que venimos utilizando para evitar el más controvertido de *cosmovisiones*) había sido tratado con profusión por parte de Dilthey (*Weltanschauungen*) en su intentona de caracterización de las polifacéticas ciencias del espíritu; otros pensadores utilizarán términos familiares: *perspectivas* de Nietzsche, *sistemas de creencias* de Weber, *ideas* de Lovejoy, *mentalidades* de la Escuela de los Annales, *Weltbilder* de Wittgenstein, *estructuras intelectivas* de Koyré, *totalidades* de Mannheim, *estilos de pensamiento* de Fleck, *conocimientos personales* de Polanyi, *ideologías científicas* de Canguilhem, *compromisos ontológicos* de Quine, *patrones de descubrimiento* de Hanson, *programas de investigación* de Lakatos, *rizomas* de Deleuze, *metafísicas epocales* de Derrida, *constructos sociales* de Rorty, *mapas cognitivos* de Jameson, y, cómo no, los *paradigmas* de Kuhn y las *epistemes* de Foucault. Sea como sea, la pesquisa científica ya no podría estimarse como una actividad eminentemente teórica, en el sentido de puramente contemplativa; Habermas nos habla así de los *intereses* que se puedan hallar en toda labor de investigación; otros autores, como los posmodernistas, aprovecharán estas dudas sobre la neutralidad/objetividad científica (multiculturalidad, condicionamiento, externalismo) para, no precisamente intentar hacer evolucionar la ciencia de acuerdo con su tiempo, sino atacarla de modo muy ácido.

-Lo INSTINTIVO y lo INCONSCIENTE. Tanto el sujeto pensante cartesiano como el sujeto trascendental kantiano (también el sujeto decisorio existencialista), eran sujetos de consciencia, sujetos que se puede decir que sabían lo que pensaban, decidían y actuaban.; para el caso del sujeto de ciencia, ello se podría elevar a la máxima cota, de tal manera que, si cupiese un sujeto del todo consciente, ese sería el científico, un sujeto que además sería capaz de apartar de su mente, no sólo las intromisiones externas, sino

capaz de traer a la luz sus condicionantes internos irracionales e inconscientes, e, igualmente, mantenerlos a raya. Un pionero en la estimación superlativa de lo impensado habría sido Schopenhauer y su ‘voluntad’. Marx, con el objetivo de atacar la ciencia moderno-ilustrada como instrumento de la burguesía supremacista, critica su metafísica de la razón consciente, y reivindica una ciencia materialista fundamentada en nuestros instintos, con el ánimo de que éstos dejaran de ser apartados a la trastienda humana, y se erigiesen como rectores, no sólo de la sociedad, sino de la búsqueda de la verdad. Esta fuerza de lo instintivo será reconocida por otro materialista, Freud, que también buscará aclarar el papel determinante de lo instintivo (tanto como para seguir funcionando siempre, aunque sea desde el inconsciente una vez reprimido), y ello apoyado en una investigación que pretendió como científica (frente a otras opciones y cosmovisiones no científicas), la del *psicoanálisis*. Sin embargo, parece que el de los tres de la sospecha que se podría considerar más coherente en su planteamiento sería el poeta Nietzsche, otro reivindicador de lo instintivo, pero sin la necesidad de hacer de su alocución algo científico (testigo que sobre todo recogería el Foucault más genealógico).

-CONTRA el ESQUEMA SUJETO-OBJETO (I): el IDEALISMO ABSOLUTO. La primera de las dos críticas más profundas contra el cientifismo (incluye al kantiano) la exhibe el idealismo germano (Hegel y demás), que, con su afán de ración-síntesis, cuestiona éste del sujeto-objeto, entre otros pares fundamentales asumidos por Kant.

-CONTRA el ESQUEMA SUJETO-OBJETO (II): la HERMENÉUTICA ONTOLÓGICA. La segunda crítica más profunda contra la onto-epistemología cientifista proviene de Heidegger y la hermenéutica gadameriana; desde su punto de vista, la ciencia moderna, así como toda concepción desde la Modernidad, parte de un error de base (apriórico), que es la *dicotomía sujeto-objeto*, desde el que se desarrolla el problema/debate (aparente, ficticio) del *subjetivismo-objetivismo* (a la par que el del *idealismo-realismo*); dicho apriori debería ser sustituido por el de *correlación*, según estos autores más auténtico.

*EPISTEMOLOGÍA: vs. MÉTODO CIENTÍFICO, VERIFICACIONISMO.

-CONTRA el INDUCTIVISMO. En lo que respecta al método, los empiristas atacan a la inducción: tras la arremetida de Hume, se producirá un debate en el que S. Mill tratará de matizar el papel de tal método racional (de manera moderada con su

probabilismo); Mach, siguiendo la estela de Hume, no se andará con miramientos; Kant apuesta por otro método científico racio-apriorístico (las leyes de la física newtoniana y los teoremas de la geometría euclídea ya ‘se hallan en nosotros’ apriori); Popper, también muy crítico, propondrá, a partir de su perspectiva falsacionista, el método *hipotético-deductivo*.

-FALSACIONISMO y HOLISMO. Frente a una concepción esclerótica y hermética del quehacer científico desde el verificacionismo, Popper aporta una visión más evolutiva de la ciencia con su atención a la falsabilidad de las hipótesis. A su vez, frente al método analítico del *verificacionismo* y del *falsacionismo*, el *holismo* (Duhem, Fleck, Koyré, Quine, Kuhn) critica el que se puedan verificar-falsar las hipótesis de una teoría una por una: una experiencia física no puede condenar/falsar una mera hipótesis aislada, sino que se pide en relación con todo un conjunto teórico (no habría experimento crucial).

-FENOMENOLOGÍA. Husserl, en busca de la ansiada certeza, se concentró en la vivencia subjetual (tenemos aquí a un declarado cartesiano), entendida como objeto mental (fenómeno) perenne de una consciencia (o sujeto trascendental) intencional (o que no puede ser entendida sin tal objeto); tal foco en el fenómeno suponía, por un lado, dejar absolutamente en suspenso eso del mundo exterior (técnicamente, al límite del idealismo solipsista); de ahí derivó un soslayo, tanto del requisito de un intermediario sujeto-objeto, como de la conveniencia de una contrastación empírica; de este modo, la fenomenología husserliana se sentía como un método autosuficiente en esa tarea de averiguar la verdad objetiva, atendiendo a las ‘cosas’ mismas, intuyendo sus auténticas esencias.

-HERMENÉUTICA. A partir del apriori de correlación, la averiguación sobre el Ser cambia radicalmente en su método, pasando a la *comprensión hermenéutica*, una forma de acceso inmediato, reminiscencia fenomenológica del maestro Husserl, pero sin trascendentalidad, y en un marco siempre interpretativo. Gadamer, pupilo del pupilo Heidegger, rechazó el método de la abstracción (así como el papel de la conciencia), resaltando el carácter histórico de nuestra experiencia hermenéutica, proceso de asimilación de nuestras tradiciones.

2.3. Deconstrucción e investigación

*DECONSTRUCCIÓN de la METAFÍSICA TRADICIONAL. Tras este compendiado repaso a la crítica del ideal de cientificidad, podemos resaltar entre las propuestas aquellas más cáusticas, que a su vez hubiesen arremetido contra nuestra tradición occidental, especialmente la moderno-ilustrada, y que hoy se conocen como *deconstrucción* de la *metafísica*, en la que habrían tenido un papel principal Nietzsche y Heidegger. La cuestión sería si el trabajo intelectual de M. Foucault o de T.S. Kuhn pudiese encajar en esta etiqueta. Aunque el francés no fuese explícito a este respecto (como veremos, muy reacio a cualquier tipo de etiquetado), el caso es que sus palabras le sitúan en ese camino común de resquemor frente a lo transmitido en el marco de nuestra cultura; en concreto, el caminar foucaultiano, con su arqueología de las ciencias humanas, habría reaccionado especialmente frente a la *metafísica del sujeto*. En cuanto al norteamericano, y aunque no sea usual referir la deconstrucción a la tradición anglosajona, la crítica a la *concepción heredada* por parte de la *nueva filosofía de la ciencia* (en la que se encuadraría a este autor con su estudio histórico de la ciencia natural) se podría suponer, de modo así paralelo, como una reprobación de la *metafísica de la naturaleza*, una metafísica que habría tematizado contemporáneamente el positivismo cientifista. Ambos dos, a su vez, podría entenderse que se habrían enfrentado a una *metafísica de la razón* (de manera más radical en el caso de Foucault), en la que podría incluirse una *metafísica de la ciencia*, en el modo de ese ideal de cientificidad. Esta es una cuestión que exigirá una mayor profundización, según vayamos avanzando, ello debido a que los trabajos de ambos autores (tanto Kuhn como un primer Foucault) fueron presentados, de un modo u otro, no como una empresa de *deconstrucción*, sino de *investigación*.

*PERSPECTIVA, DESCRIPCIÓN y VALORACIÓN. Esto último apuntado puede resultarnos chocante, pues, en la cuestión deconstrucción-investigación, lo que estaría en juego sería a su vez el asunto *valoración-descripción*: ¿cómo llevar a cabo una labor de investigación/descripción de los sistemas de pensamiento, permaneciendo lo más ajeno posible a las valoraciones? Veremos que, en las reflexiones que iremos exponiendo, a menudo un ánimo más descriptivo se viene a entremezclar con un ánimo más valorativo, ánimo éste que versaría sobre lo apropiado, ya sea de ‘dejarse’ condicionar en el discurso por sistemas de pensamiento, ya sea de sustentarse en tales

sistemas como herramienta de investigación del discurso. Por nuestra parte, aunque este trabajo ha intentado ser lo más descriptivo posible, no parece que pueda quedar exento de ningún condicionamiento o simpatía-antipatía: se debe estar presto a aceptar esto. No podemos escapar así de esa simpatía que despierta el que Foucault y Kuhn luchasen por moderar el dogmatismo en el discurso, en este caso científico, comenzando por la constatación de sistemas de pensamiento, animando a tomar consciencia, no sólo de la posibilidad de diferentes puntos de vista, sino de la facticidad de ellos (parece fuera de toda duda que, sobre todo en la historia de nuestra cultura occidental, se han dado diferentes maneras de pensar, y eso se considere que hayan estado más acertadas o menos, o se considere que no haya manera de determinar su acierto), incluso de su necesidad (porque se crea en su conveniencia para con el discurso, como moderador de la tendencia dogmática). De hecho, podemos comprobar históricamente que, cada vez que un autor se dirige con especial celo contra otro (u otros) sistema (s) de pensamiento diferente (s) al suyo, tras considerar éste como el referente auténtico u originario, cómo ello se viene a tornar en una espada de doble filo, e, irónicamente, su reflexión acaba quedando retratada como un sistema de pensamiento más. Y esto es así pues, en definitiva, la eterna cuestión fue, es y será, cómo estar seguros de que el punto de vista *de uno* (o de unos cuantos), sea *el* punto de vista (para todos).

2.4. Comparación preliminar Foucault-Kuhn

Para ir ultimando esta introducción, vamos a adelantar una comparativa inicial de los trabajos de Foucault y Kuhn, a modo de guía:

*METADISCURSO (I). ACTITUD GENERAL. La actitud de ambos autores es *crítica* en general, y en particular con el *ideal de cientificidad*; para el caso del francés tiene un tono más ácido, y uno más templado para el del norteamericano; con su encomio de la contingencia (igualmente más radical en el caso de Foucault) se oponen a la cosmopistia radical (necesidad y dogmatismo); a partir de aquí, ambos llevan a cabo un estudio histórico del discurso científico (de las ciencias socio-humanas por parte del francés, de las ciencias naturales por parte de Kuhn), algo más convencional por parte del norteamericano, *arqueológico-genealógico* por parte de Foucault, que aprovechan para destacar la historicidad de tales discursos, y que le lleva a posturas, más extremas

(de nuevo) en el caso del de Poitiers (*anti-cientifismo* y *anarquismo socio-epistémico*), y más moderada en el caso del de Cincinnati (*pragmatismo*).

*METADISCURSO (II). DIVERSIDAD, SISTEMATICIDAD y LENGUAJE. De nuevo frente a la cosmopistia, ahora en su aspecto de universalidad, ambos subrayan la *diversidad*, tanto en lo que acontece-es como en los discursos al respecto, otra vez más extrema en el caso del francés (y su *filosofía de la diferencia*) respecto al norteamericano, lo cual queda patente con su manejo de las herramientas de análisis, *epistemes* (foucaultianas) y *paradigmas* (kuhnianos): mientras que los paradigmas guardan todavía una cierta relación con las *cosmovisiones* (p.e., las diltheyanas o *Weltanschauungen*) y su sistematicidad, las epistemes arqueológicas quieren alejarse de ello, lo cual eclosionará en los genealógicos *dispositivos*; así mismo, mientras que las epistemes (y los dispositivos discursivos) serían eminentemente lingüísticos (giro lingüístico e imperio del lenguaje disperso: el lenguaje como herramienta contra la metafísica de la razón), los paradigmas, aunque acordes con un cierto relativismo lingüístico, mantendrían una cierta ración-logicidad; a ello se suma la radical *inconmensurabilidad* de las epistemes arqueológicas en relación a la que exhiben los paradigmas; así como en su actitud general se podría ver una mayor cercanía, el tratamiento de la sistematicidad y el lenguaje supone un ya notorio distanciamiento entre ambos autores.

*METADISCURSO (III). EL DEVENIR HISTÓRICO. La estimación del devenir histórico supone, no obstante, una nueva aproximación: ambos creen que tal devenir es ateleológico, otra vez de modo muy claro y tajante para el caso de las epistemes arqueológicas, separadas por *rupturas epistemológicas*; la discontinuidad también se observa en el análisis de los paradigmas kuhnianos y su cambio a través de las *revoluciones científicas*.

*ONTOLOGÍA. Todo ello se llevaría cabo desde una visión *positivista*, desde un rechazo que ambos comparten frente al idealismo platónico-hegeliano; lo que pasa es que, a su vez, también coinciden en un rechazo del *sustancialismo realista* ingenuo y monocorde; ¿coincidirían ambos autores en una anti-metafísica de la naturaleza como simple...en la necesaria observancia de una realidad positiva diversa y compleja?

*ONTO-EPISTEMOLOGÍA. A partir de aquí, volvemos a un distanciamiento ostensible, pues Foucault manifiesta una profunda animadversión frente al

psicologismo, frente a la *metafísica del sujeto* pensante (Descartes), transcendental (Kant) o decisorio-existencial (Sartre), eliminando de manera importante la consciencia, a la que opone esa consideración superlativa del lenguaje como malla fundamental y autónoma (así como viva y flexible), que operaría desde la subconsciencia: las epistemes foucaultianas, a diferencia del apriori kantiano, serían así *objetuales* (cfr. Wittgenstein, estructuralismo); Kuhn, influido por la Gestalt, Piaget y la escuela psicológica del cognitivismo, manifiesta una gran simpatía por el kantismo, incidiendo en que sus marcos paradigmáticos complejos (en parte racio-epistémicos) funcionarían como moldes *subjetuales* (como el apriori de Kant), quasi-automáticos (ello afectaría a la consciencia), cargando teóricamente nuestra observación; a ello se añade la consideración del proceso de conocimiento como afectado por factores externos (p.e., la misma configuración idiosincrática de cada comunidad científica): de los dos, el que más evolucionará será Foucault, que pasará de una intentona de análisis discursivo arqueológico (ilusión de autonomía), a la compleja reflexión *genealógica* sobre *dispositivos*, tanto discursivos como extradiscursivos, en el marco del *juego de verdad* o del (ubicuo) *saber-poder*.

*EPISTEMOLOGÍA. En definitiva, ambos autores manifiestan una *anti-metafísica de la verdad*, más radical en el caso de Foucault que se va a una *anti-metafísica de la razón y de la ciencia*; por ello se oponen a la simplificada metodológica del verificacionismo, incluso del falsacionismo, de tal modo que ambos apuestan por la complejidad del *holismo*.

*INFLUENCIA. Y es que, aunque confluyen, Foucault y Kuhn provienen de tradiciones diferentes; Foucault, desde el *estructuralismo* hasta una consideración preponderante de la reflexión nietzscheana y la deconstrucción heideggeriana; Kuhn, desde el *neopositivismo*, hasta su matización vía kantismo, historicismo y pragmatismo.

*OBJETIVO y PREOCUPACIÓN. Donde más categóricamente se diferencian Kuhn y Foucault sería en sus motivaciones cavilativas; al norteamericano le preocupa la dogmatización idealizada de la ciencia (vs. cómo funciona ésta ‘realmente’), de modo que la estudia históricamente, y utiliza sus *paradigmas* para criticar tal idealización, y ello con ánimo de ayudar a la preservación de la investigación científica: su motivación sería más bien *epistemológica*; sin embargo, a Foucault le alarma la normalización del humano, de tal manera que denuncia las epistemes (y los dispositivos) como

contingentes pero poderosos aparatos (incluyendo a la ciencia) de sujeción-subjetivación, de construcción forzada de sujetos, animando a su transgresión: su motivación sería del todo *ética*.

3. FOUCAULT: SU (COMPLEJO) PENSAMIENTO E INFLUENCIAS

Tras estos apuntes, iniciemos ya nuestra andadura reflexiva con lo que nos dijeron específicamente M. Foucault y T.S. Kuhn.

3.1. Intro breve a Foucault: la construcción de la individualidad como tema principal

Antes de pasar a exponer las palabras de nuestro Foucault, vayamos con unos apuntes sobre él, sobre lo que se considera su tema o preocupación principal. Como se ha dicho, este trabajo ha fijado su interés en el estudio de Foucault sobre el discurso, específicamente sobre el discurso de la ciencia, y más específicamente sobre el discurso de la ciencia socio-humana. Desde el primer momento se quiere dejar ya constancia de que tal estudio foucaultiano tiene una motivación principal, motivación ésta que se puede hallar en toda la obra del francés como un aroma que la impregna. Esta motivación es importante así mostrarla desde ahora pues, no sólo se considera que condiciona sobremanera dicho estudio, sino que nos servirá como característica diferenciadora de ese estudio en relación con el del otro autor principal seleccionado, T.S. Kuhn, así como en relación con otros estudios y estudiosos. No nos extenderemos ahora en demasía sobre esta cuestión, pues la pretensión, antes de pasar a describir lo que nos quiso decir el francés, sería sólo una aproximación. De acuerdo pues.

Diferentes temas se han considerado foucaultianos, como la *historia*, la *ciencia socio-humana*, el *poder*, el *lenguaje*, la *sexualidad*. Para el siguiente estudio, se aprecia que todos ellos orbitan en torno a uno principal, la *construcción de la individualidad*, en el marco del controvertido tema del *humanismo*. Como vamos a ir descubriendo, la investigación sobre el discurso no es más que el ropaje con el que Foucault viste su continua inquietud sobre cómo, desde diferentes aparatos, no se permite al individuo auto-construirse, sobre cómo más bien este individuo *es construido*. Para mostrarnos esta para él realidad, echa mano de todas las herramientas que halla a su alcance, como p.e. sus metateóricas *epistemes*, manifestando una angustiada emocionalidad que trata de encauzar a través de su reflexión, inicialmente a propósito del discurso de las ciencias humanas, y posteriormente sobre el discurso socio-político en general y la sexualidad. Así, su crítica al ideal de científicidad, y su articulación de la misma vía *epistemes*, se habría de entender motivada y dirigida por esta su fonda preocupación a

propósito de cómo la ciencia socio-humana, apoyada en una *metafísica del yo*, así como en una *metafísica de la razón* (incluida una *metafísica de la ciencia*), haya podido construir nuestra individualidad. Cabría entonces ver a Foucault como apuntado a una *deconstrucción* de la *metafísica* (del sujeto, de la razón, de la ciencia), siguiendo esa estirpe de Nietzsche y de Heidegger. Descripción y valoración, arqueología y deconstrucción, veremos cómo ello lo vino a acoplar nuestro autor, y examinaremos si una arqueología, entendida como una investigación, podría ser el camino coherente de una deconstrucción.

3.2. Influencias

El siguiente paso que se quiere dar para que vayamos tomando contacto con el complejo pensamiento de Foucault sería la apreciación de las influencias a este respecto que se puedan detectar, de manera más explícita o implícita, de manera más aquiescente o censora. Vayamos con ello.

3.2.1. *Influencias en el tiempo: de la sofística a la anti-racioilustración*

*La SOFÍSTICA. La primera influencia reconocida por el propio Foucault habría que ir a buscarla bastante atrás en el tiempo: sería esa de la *sofística*, cuando nuestro autor se queja con amargura del amordazamiento de su discurso:

Desde que fueron excluidos los juegos y el comercio de los sofistas, desde que se ha amordazado, con más o menos seguridad, sus paradojas, parece que el pensamiento occidental haya velado para que en el discurso haya el menor espacio posible entre el pensamiento y el habla; parece que haya velado para que discurrir aparezca únicamente como una cierta aportación entre pensar y hablar; de eso resultaría un pensamiento revestido de sus signos y hecho visible por las palabras, o inversamente, de eso resultarían las mismas estructuras de la lengua utilizadas y produciendo un efecto de sentido. (Foucault, 1992: 39)

Foucault se alinea con esa lucha frente al dogmatismo que exhibieran aquellos tan denigrados por el gran Platón. Es ésta una clara declaración de intenciones por parte del

francés, del resquemor que le provoca la función fundamentadora de la razón, y que, a su vez, le coloca al lado de todos aquellos críticos de la racionalidad ilustrada.

*La ANTI-ILUSTRACIÓN. RESPONDIENDO a la RAZÓN (UNIVERSALIZADORA y FUNDAMENTADORA) con HUME. La actualización de la crítica sofisticada la hallaríamos en aquellos opositores frente a la Ilustración, ese movimiento distintivo de nuestra cultura occidental cimentado sobre la idea raíz de que, a partir de las limitaciones impuestas por la autoridad tradicional (intelectual, religiosa y política), se haya de abogar por una liberación por parte de la humanidad de estas ataduras apoyándose en el uso de la razón. Este concepto, *razón*, sería el capital para entender dicho movimiento ilustrado, por ello se podría hablar sin ambages de *racioilustración*; a su vez, una reacción anti-ilustrada sería aquella frente a la pretendida autoridad fundamentadora y universalizadora de la razón, frente al optimismo así desplegado. Volviendo hacia atrás, hacia las raíces de nuestra actual condición reflexiva, a Foucault se le podría considerar un autor manifiestamente posicionado al lado de todos aquellos con esa actitud anti-racioilustrada. Podríamos considerar como un primer exponente de esta actitud crítico-suspicious al genial D. Hume: para la contemporaneidad del s.XX, la reflexión foucaultiana bien podría estimarse heredera de la de este prócer escocés y su giro anti-ilustrado (frente a Kant, Hegel, Comte); de hecho, podríamos fabular el ver a Foucault como si se tratase del mismo Hume reencarnado (prescindiendo del tono *psicologista* del *empirismo*) con la determinación de responder a Kant y a sus pupilos.

3.2.2. *Kant y las condiciones de posibilidad del conocimiento: el apriori*

*KANT (1724-1804). Kant, intentando suavizar la crítica humeana, y defendiendo hasta donde se pudiese la matemático-ciencia newtoniana, acepta que la realidad sólo pueda considerarse un postulado (el *noúmeno*) sobre lo que *en sí* no podría conocerse nada, y que el único objeto posible de conocimiento fuese lo que acontece *para mí* (el *fenómeno*; *fenomenismo moderado*); a la búsqueda de un equilibrio racio-empirista, el prusiano explota las consuetudinarias reglas del entendimiento adelantadas por Locke y Hume, para ver en ellas necesarias y *aprioricas* formas y categorías (deje racionalista, frente al empirismo asociacionista), con las que se construirían (*constructivismo moderado*) los fenómenos, inaugurando de este modo una línea crítica de la *base*

observacional, la cual dejaría de ser ese fundamento tan objetivo; así, el baluarte cosmopístico (universal y necesario) de dicha ciencia cree hallarlo Kant en estos moldes conceptuales de la mente subjetual (*psicologismo*), de los que se derivarían los juicios sintéticos (informativos), no sólo de la ciencia física, sino de las matemáticas. Tal forma apriórica (o *apriori*) funcionaría además como universal y necesaria *condición de posibilidad* del conocimiento. Estas ideas fueron expresadas eminentemente en su *Crítica de la razón pura* (1781-1787).

**WELTANSCHAUUNG* y DOCTRINAS de FILOSOFÍA PRIMERA. Por otro lado, se reconoce a Kant como el autor origen del término *Weltanschauung* (*cosmovisión*) en su *Crítica del Juicio* (1790), momento a partir de cual se comenzaría a utilizar en Alemania, Europa y el mundo de habla inglesa:

Si, pues, es posible al menos el concebir el infinito sin contradicción, es necesario admitir para esto en el espíritu humano una facultad que por sí misma sea supra-sensible. A esta facultad y a la idea que ella nos suministra de un noúmeno que no da por sí mismo lugar a ninguna intuición, sino que sirve de *substratum* a la intuición del mundo (*Weltanschauung*), considerada como fenómeno, es a la que nosotros debemos comprender *por completo* bajo un concepto, el infinito del mundo sensible, en una estimación pura e intelectual de la magnitud, aunque no podamos nunca concebirla matemáticamente *por conceptos de número*. (Kant, 1876: 85)

El término aparece un tanto incidentalmente en este párrafo en el que habla de la facultad cognitiva del humano de pensar el infinito; en este contexto, *Weltanschauung* parece (sólo) referirse a la *percepción sensitivo-visual del mundo*. Así lo constata Heidegger en *Los problemas fundamentales de la fenomenología* (1927-1928):

En la exposición de la diferencia entre la filosofía científica y la filosofía como concepción del mundo es conveniente comenzar con el último concepto mencionado y, en primer lugar, con la expresión «concepción del mundo» [*Weltanschauung*]. Esta palabra no tiene traducción, por ejemplo al griego o al latín. No existe una expresión como *cosmotheoría*; la palabra es una acuñación alemana específica, y, de hecho, fue acuñada dentro de la filosofía. Aparece por primera vez en la *Crítica del juicio* de Kant donde recibe su sentido natural: *Concepción del mundo* significa contemplación del mundo que se da sensorialmente o, como Kant dice, del *mundus sensibilis*. Concepción del mundo

como mera aprehensión de la naturaleza en su sentido más amplio. Así usaron posteriormente esta expresión Goethe y Alexander von Humboldt. Este uso murió en los años treinta del pasado siglo por el influjo del nuevo significado que recibió la expresión «Weltanschauung» de los románticos, sobre todo de Schelling. (Heidegger, 2000b: 28-29)

Es decir, Kant no parece referirse con *Weltanschauung* a un modo de concebir el mundo (como una entre diferentes posibilidades, y con sus componentes doctrinales y condicionantes de la misma percepción), sino a la ('simple') percepción del mundo (parece que común a todos y no condicionada): Kant era trascendentalista (giro subjetualista o copernicano), pero no relativista (*cfr.* Husserl frente a Dilthey). En su cruzada frente a la metafísica dogmática (testigo que luego recogerán Nietzsche y Heidegger, solo que desde sus particulares perspectivas y motivaciones), el de Königsberg exhibió un ánimo criticista, pero constructivo y cosmopístico, a la búsqueda de un mínimo sustento (o guía) común y necesario para la ciencia. Frente a dicha estructura universal-fundamental, se habrían dado *doctrinas de filosofía primera*, que era necesario desvelar y abandonar. Lo que pasa es que el hacer recaer el peso del conocimiento (y la moral) sobre el sujeto tuvo sus posteriores consecuencias, a partir del idealismo germano decimonónico. Kant, por consiguiente, está muy lejos de concebir a la *Weltanschauung* como un contingente condicionante de la percepción (Schelling, Hegel, Dilthey), y mucho menos relacionar este concepto con el *apriori* como condición de posibilidad del conocimiento.

*KANT y la RACIOILUSTRACIÓN. WAS IST AUFKLÄRUNG? La influyente figura de D. Hume no aparece explícita en Foucault, pero podemos inferir su anti-racioilustración, en el tono general de su obra, y en particular en su manera de relacionarse con uno de los máximos exponentes ilustrados, I. Kant. En diciembre de 1784, una revista alemana, la *Berlinische Monatsschrift*, publica la respuesta de I. Kant a la pregunta "Was ist Aufklärung?" ("¿Qué es Ilustración?"). En este artículo el prusiano venía a definir este movimiento en términos de razón, y definía *razón* como la facultad liberadora de pensar por uno mismo; ahora bien, Kant también fue consciente de que la razón podía desembocar en bucles dogmáticos (todo lo contrario a pensar por uno mismo); por ello entiende su propio proyecto filosófico como una *limitación* de dicha razón, haciéndose así eco de la crítica empirista, cuyo máximo estandarte había sido el ya mentado D. Hume.

*QU'EST-CE QUE LES LUMIÈRES? La figura de Kant se halla muy presente en la meditación de Foucault. A él dedicó expresamente el artículo “¿Qué es la Ilustración?”⁸, publicado el mismo año de su muerte (1984), justo doscientos años después de la del artículo homónimo de Kant. Este hecho, no solo supone el punto de partida del artículo de Foucault, sino que él mismo sugiere que la filosofía contemporánea bien podría ser definida como el esfuerzo de responder a dicha pregunta. Veamos. En su ensayo, Kant decía que el objetivo de la Ilustración era superar nuestra inmadurez atreviéndose a pensar por uno mismo (*sapere aude*), en lugar de aceptar la autoridad de otros:

Kant indica inmediatamente que esta “salida” que caracteriza la Aufklärung es un proceso que nos saca del estado de “minoría de edad” y por “minoría de edad” entiende cierto estado de nuestra voluntad que nos hace aceptar la autoridad de algún otro para conducirnos en los dominios en los que es conveniente hacer uso de la razón. Kant da tres ejemplos: estamos en estado de minoría de edad cuando un libro reemplaza nuestro entendimiento, cuando un director espiritual ocupa el lugar de nuestra conciencia, cuando un médico decide en vez de nosotros sobre nuestro régimen [...]. En todo caso, la Aufklärung se define por la modificación de la relación preexistente entre la voluntad, la autoridad y el uso de la razón. (Foucault, 1999b: 337-338)

La cuestión es que Kant, aunque racionalista, somete a la razón a una limitación crítica que se estima forzosa tras (o para) despertar del sueño dogmático: «ahora bien, precisamente en este momento la crítica es necesaria, puesto que tiene como papel definir las condiciones en las que el uso de la razón es legítimo para determinar lo que se puede conocer, lo que hay que hacer y lo que es lícito esperar.» (*ibid.*: 340); nos refiere aquí el galo el asunto kantiano de las condiciones de posibilidad del conocimiento, también conocido como *apriori*, que es justamente el tema que nos compete. A partir de aquí, Foucault elucubra sobre la importancia de este artículo de Kant: para él, la clave de las palabras del prusiano está en cómo toma conciencia del momento histórico que le ha tocado vivir, y ello comparándolo con el precedente; fuese

⁸ “What is Enlightenment?”, en Rabinow (P.) (comp.), *The Foucault Reader*, Nueva York, Pantheon Books, 1984 pp. 32-50; con el mismo título, “Qu'est-ce que les Lumières?”, se publica un extracto del curso celebrado en el Collège de France, a partir del 5 de enero de 1983; traducción en *OE (Obras Esenciales) III* pp. 335-352.

o no consciente de ello el propio Kant, nuestro francés lo considera como lo más distintivo e importante de su manera de llevar a cabo la reflexión filosófica. Podemos entonces decir que Foucault toma el testigo kantiano en diferentes aspectos, algunos más valorados, y otro menos, por él mismo:

-La reacción frente a la autoridad y el dogmatismo es un atributo de nuestro pensador: desde Descartes, pasando por Hume o Kant, parece que ello es un signo común, tanto de la Modernidad como de la Contemporaneidad; la cuestión es qué papel le tocaría jugar a la racionalidad en todo ello;

-A ello se añade el criticismo, que el racionalista Kant no tiene más remedio que heredar de Hume de un modo un tanto forzado, ello a diferencia de Foucault, el cual, con tal perspectiva y en su aspecto más disgregador, iremos viendo que se siente como pez en el agua;

-También se ha de tener en cuenta la actualización que Foucault lleva a cabo del subjetual apriori kantiano con sus objetuales epistemes arqueológicas (*cfr.* posteriormente el objetualismo de Wittgenstein o del estructuralismo), asunto que iremos desarrollando;

-Por último, la actitud genealógica (como veremos, definidora de su segunda etapa, y distintiva así en relación a su primera perspectiva arqueológica), la reflexión sobre el presente a partir del pasado (a diferencia del foco sobre cuestiones perennes), parece ser reconocida como simiente en este artículo kantiano (aunque, como ya sabemos, Kant sí estaba muy interesado en cuestiones tan perennes como universales); sin embargo, Foucault, desarrollando esta actitud, enfatizará a su vez lo que diferencia nuestra contemporaneidad de la Ilustración, aprovechando para ello la figura de Baudelaire y su proyecto modernista (que no moderno-ilustrado) de transformación del yo, que vamos a comentar más adelante.

Esta nota anti-racioilustrada, de enfrentamiento con lo racional y optimista, no es sólo producto de su personalidad particular, sino que proviene de la historia de nuestro pensamiento occidental.

3.2.3. *Anti-Hegel*

*IDEALISMO GERMANO y su OPOSICIÓN. El idealismo germano supuso la síntesis entre el racionalismo de la *Aufklärung* y el romanticismo nacionalista, como reflexión de tránsito al s.XIX, capaz de despertar visceralmente tanta simpatía como antipatía, con una influencia, tanto en positivo como en negativo, que llega hasta el s.XX, y más allá hasta nuestros días. Muy sensible a eso de las dicotomías, se propuso extender la *síntesis* como formato ontológico-epistemológico, superando las antinomias heredadas, especialmente esas kantianas (sujeto-objeto, teoría-práctica, ciencia-moral, pensamiento-ser, mente-naturaleza), fusionando *sujeto gnosciente* y *objeto gnoscible*, así como soslayando los límites que Kant había impuesto a la experiencia y al conocimiento. Y es que, mientras la concepción del yo como *yo trascendental* en Kant se habría referido simplemente al yo como un principio gnoseológico que organizaría el material sensorial, los filósofos idealistas, sobre la base de lo teorizado por el de Königsberg, van a transformar ese principio gnoseológico en *principio ontológico*. Entre esos sugeridos anti-hegelianos, claramente se identificó como tal nuestro Foucault (también podremos conjuntar a nuestro Kuhn): como veremos un poco más adelante, él mismo reconoció empezar a leer tempranamente a Hegel (antes que a Marx, Nietzsche o Heidegger), a partir de lo cual le hizo responsable del *humanismo* (ese tan denostado por el galo) decimonónico (junto a Max), llegando sus tentáculos incluso hasta Sartre (*cfr.* citas posteriores).

*FICHTE (1762-1814). Antes de llegar a la caracterización del yo trascendental kantiano como un *yo infinito* (principio y creador de toda realidad, identificándolo con *lo absoluto*), Fichte comenzó su andadura filosófica con una postura muy cercana a, incluso continuadora de, el criticismo de Kant. En aquel momento escribió su primera obra, *Ensayo de una crítica a toda revelación* (publicada por primera vez y anónimamente en 1792), durante un tiempo erróneamente caracterizada como la cuarta crítica kantiana, la de la religión. En ella Fichte analiza las relaciones de la religión con la ética, adhiriéndose a diferentes ideas kantianas, en particular esa de que toda revelación en relación con Dios debería ser consistente con un escrutinio crítico-moral. En este marco de cuestiones, en un intento de armonizar la causalidad natural determinista y la libertad moral, Fichte nos habla en términos de *visión del mundo*:

La posibilidad de este acuerdo entre estas dos legislaciones totalmente independientes una de la otra no puede ser concebida de otra forma sino como teniendo una dependencia común respecto de una legislación superior, la cual se encuentra a la base de las dos, pero que es para nosotros totalmente inaccesible. Si pudiéramos poner este principio como fundamento de *una visión del mundo (einer Welt Anschauung)*, entonces, de acuerdo con este principio, uno y el mismo efecto sería reconocido como completamente necesario; un mismo efecto, en relación con el mundo sensible, nos parecería *libre* conforme a la ley moral, y remitido a la causalidad de la razón nos parecería en la naturaleza como *contingente*. (Fichte, 1793: 79)

Aquí todavía esta visión del mundo parece referirse a una manera de percibir empíricamente el mundo (*cf.* Kant), pero ya no como *la* manera, sino como *una*, con lo que parece abrirse la posibilidad de *otras* maneras.

*SCHELLING (1775-1854). En relación con el asunto sujeto-objeto, Schelling por su parte identificará el yo infinito fichteano, de tipo mental (ego-mente, el yo de cada uno, consciente de sí mismo), con la única y suprema sustancia infinita (Naturaleza-Dios) de la filosofía de Spinoza...un yo absolutamente incondicionado y no determinable por nada más alto. En la instrumentación de ese yo absoluto, parece que la cuestión de la *Weltanschauung* tuvo algún papel, tal y como nos indica Heidegger. Éste nos refiere que es con este autor con quien el concepto del término varía:

Este uso murió en los años treinta del pasado siglo por el influjo del nuevo significado que recibió la expresión «Weltanschauung» de los románticos, sobre todo de Schelling. Dice Schelling en la *Introducción a un proyecto de un sistema de filosofía natural* de 1799: «La inteligencia es productiva en un doble sentido: o ciega e inconsciente o libre y con conciencia; productiva sin conciencia, en la concepción del mundo, con conciencia en la creación de un mundo ideal». Aquí «concepción del mundo» ya no se aplica a la contemplación sensible, sino a la de la inteligencia, si bien a la inconsciente. Además, se hace hincapié en el elemento de la productividad, esto es, el de la construcción espontánea de la intuición [*Anschauung*]. De esta forma, la expresión se aproxima al significado que conocemos hoy, una manera de comprender e interpretar la totalidad del ente, que es productiva, que se efectúa por sí misma, y que es también consciente. Schelling habla de un esquematismo de la concepción del mundo, es decir, de una forma esquematizada para las diferentes concepciones del mundo posibles, tanto las que de

hecho se dan como las que se puedan elaborar. La visión del mundo entendida de esta forma no precisa ser realizada con intención teórica y mediante las ciencias teóricas. (Heidegger, 2000b: 29)

Vemos que Heidegger reconoce en Schelling a la *Weltanschauung* como un *esquema cognitivo* (de la inteligencia) y de rango inconsciente, cara a conformarnos el mundo; ese esquema no sería universal y necesario (al estilo de las formas y categorías aprióricas kantianas), sino *contingente*, dando lugar a diferentes posibles concepciones (del mundo). Es este significado que le dio Schelling al término el que, en su variedad inconsciente-consciente, se incorporaría al acervo de nuestra reflexión contemporánea.

*HEGEL (1770-1831). Hegel, intentando por su parte resolver esa fisura entre *sujeto y objeto*, entre *lo para mí y lo en sí*, entre *pensamiento y realidad*, entre *individuo y sociedad*, va a superar la dualidad misma, pero sin prescindir del todo de ella (*cfr. dialéctica*), y en el marco de una ración-ontología (o *panlogismo*). Su obra entera se orienta así a la configuración de un *concepto sintético de razón*, capaz de integrar en su seno total o absoluto el objeto del conocimiento (el Ser) y el sujeto cognoscente (el Pensar); en ello, su sistema de idealismo absoluto es legatario de la empresa romántica de Fichte y Schelling de identificar lo infinito (o absoluto) y lo finito. Ese humor romántico ya se veía percibiendo en sus primeros estudios de teología y religión, en su ánimo de descubrir el *espíritu de la religión* (fundamentalmente del judaísmo y el cristianismo), así como el *espíritu de los pueblos* plasmado en su historia. No es de extrañar que encontrase utilidad en el término *Weltanschauung* tal y como ya venía perfilándose a partir de Schelling. En su *Fenomenología del espíritu* (1807) (Hegel, 2010: 697ss), y según Heidegger (2000: 29) nos señala, nos habla de “una visión moral del mundo” (*eine moralische Weltanschauung*). Otra vez a diferencia de Kant, Hegel maneja una variedad de formas de consciencia (o de perspectivas), una de las cuales sería la moral; además, y a diferencia del esquematismo cognitivo *inconsciente* resaltado por Schelling, ahora parece que pasamos a una actitud *consciente* con repercusiones de índole vivencial y práctica. Esta variedad no violaría la unidad sistemática del Absoluto que Hegel continuamente nos pone delante: Éste, en su periplo de autoconciencia, se instanciaría en el pensamiento y la cultura humanos a través de tales *cosmovisiones* en la manera de una dialéctica histórica, de tal modo que tales cosmovisiones se desarrollarían, entrarían en conflicto y acabarían siendo sintetizadas.

Posteriormente, en sus *Lecciones de Filosofía de la Religión* (1832) (Hegel, 1984: 6) relaciona religión, filosofía y cosmovisión, sugiriendo que es la *filosofía* la que sería la obligada a investigar la relación *religión-cosmovisión*. El caso es que, para ello, primero debería aclararse la relación entre *filosofía* y *cosmovisión*: como *formas de conciencia* y *principios del momento*, las *cosmovisiones* no deberían confundirse con la *filosofía* en sí; sin embargo, debido al continuo contacto y antagonismo entre ellos, podrían darse zonas ambiguas. Entonces, como disciplina principal, la *filosofía* debería elucidar su propia naturaleza, para luego explicar su conexión con las *cosmovisiones*, y poder articular la relación entre *cosmovisiones* y religión. Por su parte en su *Estética* (1835) (Hegel, 1975: 72), y en una nota al pie nos dice que «el arte que expresa una visión del mundo difiere del que expresa otro: el arte griego en su conjunto difiere del arte cristiano en su conjunto. La secuencia de diferentes religiones da lugar a una secuencia de diferentes formas de arte». El arte es así llamado a expresar el *espíritu de una época* (*Zeitgeist*), espíritu que también se ha de manifestar a través de una diferente mentalidad o *cosmovisión*. En sus *Lecciones sobre Filosofía de la Historia* (1837) nos comenta:

Si por una parte la iglesia protestante produce el elemento esencial de la confianza, como ya hemos dicho, en cambio, por otra parte contiene la vigencia del sentimiento, el cual puede convertirse en los más variados caprichos. Se dice desde este punto de vista que cada cual puede tener su propia *concepción del mundo* [*Weltanschauung*], y, por tanto, también su propia religión. Así se explica la división en tantas sectas, que se dan a los extremos de la locura y muchas de las cuales tienen un servicio divino que se manifiesta en éxtasis y a veces en desenfrenos sensuales. (Hegel, 1914: 89)

Es más, desarrollando la ya mentada idea romántica, incluso se podría hablar de la cosmovisión de un pueblo, una nación o de una cultura (sea la India, o la que sea) (*ibid.*: 148). La noción de *Weltanschauung* aparece de este modo en diferentes escritos de Hegel, aunque no llegase a elaborar una metateoría de las cosmovisiones, tal y como posteriormente asumirá W. Dilthey. En su visión historicista, de manera resumida podemos decir que esas cosmovisiones serían manifestaciones (*fenómenos*) del Espíritu Absoluto en la dialéctica de la historia, que antropológicamente se darían como nuestros estados de conciencia y emoción, nuestras actitudes, y nuestras percepciones. Este salto

historicista, que hace despegar a Hegel a partir de Kant, es así subrayado por R. Rorty en su “El mundo felizmente perdido” (1972):

Desde Hegel, la idea de un marco conceptual alternativo viene siendo un tópico de nuestra cultura. El historicismo hegeliano nos hizo ver cómo podía darse una auténtica innovación en el desarrollo del pensamiento y de la sociedad. Mirando hacia atrás podemos ver que dicha concepción historicista del pensamiento y de la moral fue posible gracias a Kant, el menos historicista de los filósofos. Pues fue Kant quien perfeccionó y cifró las dos distinciones necesarias para dar forma a la noción de un «marco conceptual alternativo», la distinción entre la espontaneidad y la receptividad y la distinción entre verdad necesaria y verdad contingente. Desde Kant, hallamos casi imposible no concebir la mente dividida en facultades activas y pasivas, empleando las primeras como conceptos para «interpretar» lo que «el mundo» impone sobre las últimas. También encontramos difícil evitar la distinción entre aquellos conceptos de los que la mente a duras penas puede prescindir y aquellos otros que puede adoptar o abandonar, y concebimos las verdades acerca de los primeros conceptos a modo de verdades «necesarias», en el sentido más justo y paradigmático del término. Mas tan pronto como nuestra atención se centra en esta imagen de la mente, se nos ocurre, como se le ocurrió a Hegel, que todos esos conceptos a priori de máxima importancia, los que determinan cuál será nuestra experiencia o nuestra moral, podrían haber sido diferentes. Naturalmente, no podemos imaginar cómo sería una experiencia o una práctica con esas diferencias, pero podemos sugerir en abstracto que los hombres del Siglo de Oro, o los pobladores de las Islas Afortunadas, o los dementes, podrían verter nuestras intuiciones de propiedad común en moldes diferentes y tener pues consciencia de un mundo «diferente». (Rorty, 1996: 60)

3.2.4. *¿Marxismo foucaultiano?*

*La SOSPECHA. De todos esos anti-ilustrados y anti-hegelianos, tres suelen ser los resaltados de continuo debido a su drasticidad e influencia: K. Marx, F. Nietzsche y S. Freud. La proyección de los de la sospecha en la reflexión del s.XX es manifiesta, y la de nuestro Foucault no podría ser la excepción. De modo más o menos patente, nuestro francés alude de continuo a estos tres autores, haciéndose eco de su peso, siempre adaptándolos a su particular caminar especulativo. De hecho, a ellos tres dedicó nuestro

intelectual un texto de 1964, la ponencia “Nietzsche, Freud, Marx” (1964) (Foucault, 1995), presentada en el marco del VII coloquio filosófico internacional de Royaumont tributado a Nietzsche⁹, y dedicada al asunto de la interpretación en el siglo XIX, en concreto a las técnicas a este respecto expuestas por estos tres. En ese texto, y tras una comparativa con el s.XVI, Foucault examina a esos autores como los posibilitadores de una hermenéutica actualizada. Hagamos ahora alguna acotación de cada uno, empezando por K. Marx.

*IDEOLOGÍAS y COSMOVISIONES. Por la significativa relación que iremos estableciendo entre *apriori* y *cosmovisión* (y a su vez con *episteme* y *paradigma*), merece la pena detenernos en cómo se acomete este asunto desde el marxismo y el socialismo científico. K. Marx (1818-1883) enfatizó la posibilidad de que el hombre en sociedad pudiera verse condicionado en su anhelo de conocimiento (*externalismo*), destacando en ello lo socio-económico (necesidad material, *materialismo*), enfatizándose de esta forma el que el conocimiento pueda ser utilizado por el poder, articulado ello a partir de cosmovisiones interesadas o *ideologías*, de tal modo que, a lo largo de la historia, las clases, así como las cosmovisiones/ideologías, habrían luchado por imponerse (*materialismo dialéctico*); de ello se libraría la única cosmovisión verdadera (no ideológica), el *marxismo*. Todo esto lo podemos interpretar en el sentido de que Marx viniese a buscar la manera de dejarse el terreno libre para sus propias elucubraciones, y para ello atacase la epistemología precedente, considerándola como tan manipuladora como la filosofía socio-política burguesa; la idea, o mejor dicho, la duda que barajó, fue pues esa al respecto de la objetividad y el internalismo. Se acepta comúnmente que una *sociología del conocimiento*, una consideración del proceso de conocimiento en el seno de una sociedad, habría nacido con Marx, para lo cual podemos consultar el prefacio a su *Contribución a la crítica de la economía política* (1859) (Marx, 2008: 4-5): para el germano, el conocimiento no surgiría del cielo (de la revelación) o de la mente humana (como los racionalistas e idealistas estarían dispuestos

⁹ El mismo tuvo lugar en París en julio de 1964. El debate fue presidido por Gueroult, y participaron en él figuras como François Wahl y Gianni Vattimo. La versión original fue publicada con el conjunto de las ponencias y debates del coloquio bajo el título *Nietzsche. Cahiers de Royaumont (Philosophie n° VI, París, 1967)*. La traducción al castellano fue realizada por Carlos Rincón y publicada originalmente en el dossier "Nietzsche, 125 años" por la revista *Eco* n°113/5, t. XIX, n. 5-6-7, setiembre-octubre-noviembre de 1969, Bogotá, Colombia.

a pensar); más bien sería el resultado de las condiciones socioeconómicas de la vida (de la instintividad). Lo que pasa es que, en puridad, una sociología del conocimiento investigaría el proceso de conocimiento en el seno de la sociedad, desvelando factores condicionantes; específicamente, una ‘sociología’ materialista postularía la determinación del conocimiento por parte de *factores socioeconómicos*. Esta propuesta de Marx venía además con otra idea complementaria: el conocimiento es utilizado socioeconómicamente por las clases dirigentes para la perpetuación de su estatus; así, el conocimiento, o la ciencia, no serían tales (según ese ideal de científicidad, de objetividad), sino que serían *ideología*, de tal modo que, si las ideas pudiesen ser empleadas como útiles, incluso como armas socio-políticas, ya no tendríamos (inocuas) ideas (en el terreno de la teoría), sino ideología, es decir, un *sistema de creencias* (un *sistema de pensamiento*, una *superestructura*) en el terreno de la praxis y con este fin. Marx describió este proceso en su obra de 1846 *La ideología alemana*, en coautoría con Engels (Marx & Engels, 1974: 26-27, 50-51): *ideología*, concepto clave para el marxismo, sería una especie de *cosmovisión* (*Weltanschauung*) pero del todo interesada, como instrumento de poder que serviría a los intereses del grupo más fuerte (sea una clase, o un partido), despuntando en esta dinámica de engaño y dominación cultural la ideología burguesa. Y es que, más allá de una psico-antropología, la ambición sociológica de Marx y Engels era purgar a las clases trabajadoras de su falsa conciencia a fin de liberarlas para la revolución contra sus opresores: «Los filósofos se han limitado a interpretar el mundo de distintos modos; de lo que se trata es de *transformarlo*», sentencia que se constituye como su famosa 11ª tesis sobre Feuerbach: esta transformación debería comenzar con una liberación de la *esclavitud ideológica* (*ibid.*: 11). La cuestión es que todo este asunto de la liberación ideológica no nos lleva a la consideración relativa de todas las cosmovisiones, sino sólo de aquellas que no coincidan con el marxismo. Marx y Engels no consideraron su propio sistema de pensamiento como una reificación o una ideología, ni tampoco como atrapado en las arenas movedizas del tiempo o el relativismo; escaparon de ello de una manera muy simple: viendo su propio sistema de pensamiento (su cosmovisión) como la *verdadera* filosofía y la *única Weltanschauung* genuinamente científica (*socialismo científico*); para Marx y Engels, entonces, el polo opuesto de todas las ideologías era la verdad y la

objetividad de su propia cosmovisión científica; aunque críticos con la Modernidad-Ilustración, no quisieron desestimar esta utópica metafísica de la razón-ciencia.

*¿HUMANISMO MARXISTA? ¿MARXISMO FOUCAULTIANO? El *humanismo* vamos a ir advirtiendo que es un tema del todo polémico, y hallamos a Marx en el centro de esta polémica. Por un lado, Sartre y la Escuela de Frankfurt hicieron un esfuerzo por derivar de las ideas marxistas un humanismo por el que apostaban a su vez; por otro, uno de los grandes intérpretes de Marx, el estructuralista de izquierdas L. Althusser, contrario a una lectura humanista del de Tréveris, considera que una anti-metafísica del sujeto tendría sus raíces en su mentor (histórico). Foucault veremos más adelante (*cf.* entrevista “¿Ha muerto el hombre?”) que se inclinará por considerar a Marx uno de los responsables del humanismo contemporáneo. Con todo, a partir de la influencia en la École Normale del por aquel entonces prominente teórico del Partido Comunista Francés, el mentado L. Althusser, se puede hablar de cierto apego temprano de nuestro pensador respecto del *marxismo*; de este modo, incluso llegó a pertenecer a dicho partido, aunque, según nos cuenta en una entrevista de 1968 con Jean-Pierre El Kabbach, “Michel Foucault répond à Sartre”¹⁰, no por mucho tiempo: «En segundo lugar, quiero confesarle algo. He pertenecido en otro tiempo al Partido Comunista - durante algunos meses o incluso menos que meses-» (Foucault, 1985: 44). En su primer libro, *Maladie mentale et personnalité (Enfermedad mental y personalidad, 1954)* nos expresa:

Si la enfermedad encuentra una forma privilegiada de expresión en este entrelazamiento de conductas contradictorias, no es porque los elementos de la contradicción se yuxtaponen como una naturaleza paradójica en el inconsciente humano, sino porque el hombre hace una experiencia contradictoria del hombre. Las relaciones sociales que determina la economía actual bajo las formas de la competencia, de la explotación, de guerras imperialistas y de luchas de clases ofrecen al hombre una experiencia de su medio humano acosada sin cesar por la contradicción. (Foucault, 1984: 98)

¹⁰ *La Quinzaine littéraire*, nº 46, marzo 1968, pp. 20-22; trad. como “Foucault responde a Sartre”, en *Saber y Verdad* (1985), pp. 39-46, Madrid: La Piqueta.

Lo curioso es que este primer libro de Foucault fue revisado más tarde (1962), sino con la eliminación, sí con la imprecisa diseminación de los elementos marxistas, publicándose como *Maladie mentale et psychologie*. En el Prólogo a la edición californiana de esta obra (*Mental llnes and psychology*), H. Dreyfus señala:

En la segunda versión este intento de dar una derivación socioeconómica de los síntomas patológicos se abandonó y solo se preservó la conclusión del Capítulo 5. Se utiliza en la conclusión general de *Enfermedad mental y psicología*. En esta conclusión Foucault juega con la ambigüedad de combinar una crítica social marxista y una crítica cultural heideggeriana de Freud. (Foucault, 1987: xxv)

Posteriormente, esta actitud ambivalente se perpetúa; en su emblemática *Les Mots et les Choses (Las palabras y las cosas, 1966)* insinúa que la importancia que se le ha dado a Marx es un tanto exagerada:

El marxismo se encuentra en el pensamiento del siglo XIX como el pez en el agua, es decir, que en cualquier otra parte deja de respirar. Si se opone a las teorías "burguesas" de la economía y si en esta oposición proyecta contra ellas un viraje radical de la Historia, este conflicto y este proyecto tienen como condición de posibilidad no la retorta de toda la Historia, sino un acontecimiento que cualquier arqueología puede situar con precisión y que prescribe simultáneamente, sobre el mismo modo, la economía burguesa y la economía revolucionaria del siglo XIX. Sus debates han producido algunas olas y ha dibujado ondas en la superficie: son solo tempestades en un vaso de agua. (Foucault, 1968: 256)

El debate está abierto...

3.2.5. *Simplemente nietzscheano*

*PERSPECTIVISMO e IRRACIONALISMO LINGÜÍSTICO. F. Nietzsche (1844-1900) es el representante más preclaro de la sospecha; el germano consideró que el legado racio-metafísico de occidente era un mito, una fábula ingeniada para constreñir nuestro impulso de vida y nuestra voluntad de poder. Esta intuición empujó a este autor a una reflexión, más pasional-poética que analítico-erudita, de aquello que se le había

legado como cultura occidental, en la que sobresale el proyecto racio-filosófico moderno-ilustrado. Para Nietzsche, esa fábula se habría perpetuado a través de una *racionalidad retrospectiva*, la manera según la cual creemos que en nuestra historia no hubo más perspectiva que ésta; desde un extremo diagnóstico crítico, se resolvería que:

-La cultura occidental se ha caracterizado por la herencia de la Antigüedad (Sócrates y Platón) y dos mil años de cristianismo, desde los griegos hasta Hegel;

-La raigambre ontológica de tal cultura es predominantemente de tipo metafísico, lo que comúnmente se denomina *metafísica* (occidental);

-La prosapia metodológica de tal cultura es eminentemente racional, lo que se suele denominar *racionalidad* (occidental);

-Metafísica y racionalidad occidentales ha venido recorriendo un camino equivocado y decadente: no solo se han inventado un mundo (el ideal, el metafísico, el del más allá) de conceptos que no reflejan la realidad del *mundo de la vida* (más bien la contradicen...oprimen, debilitan y atrofian una *voluntad de poder sana*), sino un método, el racional, que ha devenido inútil incluso en su capacidad crítica; se ataca de esta forma el discurso fundacionista, se atacan nuestras últimas ilusiones, y se echan por tierra nuestros preciosos ídolos, desvelando nuestra racionalidad retrospectiva, que buscaría auto-fundamentarse en el pasado, interpretándolo anacrónicamente de manera interesada;

-Es más, la racio-ciencia se nos habría despachado como un ideal de objetividad, nada más lejos de la realidad, en la cual lo único que operaría entonces sería una diversidad de perspectivas (*perspectivismo*), del todo condicionadas por nuestros valores (*externalismo ético*), y a partir de las que construimos socialmente (*constructivismo social*) nuestras interpretaciones lingüístico-metafóricas (lenguaje como fuerza autónoma: *giro lingüístico*), en las que la racionalidad tienen poco que decir (*irracionalismo*).

Nietzsche no emprende así su crítica como destrucción conceptual de la metafísica, no la desmonta con los instrumentos tradicionales del análisis lógico, no la realiza desde una perspectiva ontológica, sino *moral*, es decir, viendo en ella, ante todo, un movimiento ideológico en el que se reflejan *estimaciones de valor*, enfocando las ideas metafísicas como síntomas que denuncian tendencias más profundas de tipo valorativo/moral (*eticismo*). A partir de una antropología de la *instintividad* (*cfr.*

Darwin, Marx, Freud), y en la línea del posterior existencialismo, para Nietzsche el yo, entendido como el hombre concreto (*cfr.* el *Dasein* heideggeriano), sería por un lado un *proyecto*, un desiderátum, una intención; para el caso de este germano, la meta sería el *súper-hombre*, a desarrollarse en el marco de (*el mundo de*) *la vida*, que no sería ya algo sustancial, ya que niega simplemente la legitimidad de cualquier realidad que no sea la apariencia misma, superando la dicotomía entre fenómeno y cosa en sí. Por otro lado, ese hombre-proyecto sería el resultado de fuerzas muy variadas, como los deseos, los prejuicios, los intereses, etc., que no pueden reducirse a una identidad ni a una unidad, en contra de lo que pensaba Descartes, pero también Locke. Por consiguiente, la cuestión no sería ya limitar la razón (*cfr.* Kant), sino que la razón misma sea *el problema*, al limitarnos; el espíritu inquieto y fogoso de Nietzsche se querrela contra esa razón, más límite que guía, dado que el hombre, si aspira a completarse (ese *súper-hombre*), debe superar este estadio racional, huir de la fábula de que este sea su estadio definitivo. Su anti-racionalidad, que hallará eco en el s.XX tanto en Heidegger como en el anarquismo epistemológico de Foucault y Feyerabend, supone ver en la razón, no objetividad/neutralidad (ideal cientifista, ideal racionalista), sino todo lo contrario, *condicionamiento* y *doctrina*. Incluso las afirmaciones de la ciencia serían más bien *ideologías* con ánimo de poder (*cfr.* Marx), y la ciencia no sería más que un *constructo* o producto humano (social, cultural o sociocultural), de tal modo que no habría descripción, sino perpetua *valoración*, *interpretación* y *proyección*. Por supuesto que, tampoco habría ciencia (objetiva/neutra) de la historia, pues el trabajo historiográfico no podría estar separado del saber histórico mismo; en este punto conecta con el historicismo de Dilthey y la cuestión de las *cosmovisiones*.

*PERSPECTIVAS y COSMOVISIONES. El encuentro de Nietzsche como filólogo con la diversidad lingüística histórica le llevó a concebir a las personas, en un contexto geográfico e histórico dado, como productos de (o como dependientes de o subordinados a) las culturas o cosmovisiones (*Weltanschauungen*), cada una como un conjunto de valores coherente, homogéneo y claramente delimitado (*cfr.* Foucault). De este modo, en vez del constructivismo internalista, apriorístico, universal y necesario de Kant (que todavía mantendría lazos con la *cosa en sí*), Nietzsche, rechazando eso de la realidad (*en sí*, entendida como fáctica, como los *hechos* del positivismo realista, pues no deja de estipular *eso* como algo físico), apuesta por un *constructivismo social*,

externalista e histórico-contingente (*cf.* Foucault). Las *cosmovisiones* proveerían así de los forzosos límites estructurales a nuestros pensamientos, creencias y comportamientos: desde el punto de vista de su usuario, una *cosmovisión* sería incontestable y proporcionaría el último conjunto de estándares por el cual se medirían todas las cosas; facilitaría los criterios para todo pensamiento y engendraría una comprensión básica de lo verdadero, lo bueno y lo bello. Con todo, estas visiones del mundo no serían más que *reificaciones*, creaciones subjetivas (por parte de seres humanos) en contextos sociales formativos que, no siendo más que perspectivas, se pretenden atribuir a la naturaleza, a Dios, a la ley o a alguna otra autoridad supuesta, olvidándonos de que seríamos nosotros mismos los creadores de nuestros modelos del mundo. La supuesta ‘verdad’ de una *cosmovisión* sería meramente una convención establecida, asentada lingüísticamente según hábitos y costumbres, cabiendo se esta forma diferentes puntos de vista contruidos que, según Nietzsche, tenderían a ser *inconmensurables*, lo cual haría que la comunicación intercultural sea difícil, sino imposible. En esto consistiría el *perspectivismo*, que ‘el mundo’ siempre se entiende desde una particular perspectiva, de tal modo que todo conocimiento es, por lo tanto, una interpretación de ‘la realidad’ según el conjunto de suposiciones que hace que una perspectiva sea diferente de la otra, tal y como nos sugiere en su *La genealogía de la moral* (1887) (Nietzsche, 1913: 153), o en su *La gaya ciencia* (1887) (Nietzsche, 1924: 340-341), o en su *La voluntad de poder* (1901) (Nietzsche, 1981: 337)...ideas que se sintetizan en la máxima de que no haya hechos, sólo interpretaciones (*hermenéutica radical*). Tales construcciones, según la filiación filológica del germano, serían eminentemente metafóricas, a partir de la particular teoría epistemológica nietzscheana que rechaza el racionalismo que interpreta el significado como conceptual. Sólo quedaría por apuntar lo que Nietzsche entiende como la raíz de las diferentes *cosmovisiones* generales (artística, científica, religiosa, moral), que obviamente serán esos determinantes instintos vitales (*ibid.*: 452-453).

*NIETZSCHEANISMOS. A partir de aquí, ¿podemos hablar de un nietzscheanismo en Foucault? K. Lavernia, en su investigación doctoral, con la que ha buscado reconstruir el camino de recepción del pensamiento del genial germano a través de la historia de sus ediciones, nos anima a una perspectiva hermenéutico-filológica, tanto para caracterizar esa obra, como para etiquetar a aquellos autores que pudieren haberse

visto influidos por ella, todo ello en consonancia con esa impugnación epistemológica de la que hizo gala el de Röcken, contraria a todo concepto unívoco de verdad: el mismo Nietzsche habría abogado por, en todo caso, manejar de modo fragmentado diversos *nietzscheanismos*, según la expresión de diferentes necesidades históricas, de tal modo que «cada generación se busca el Nietzsche que necesita, es decir, cada generación se construye su propio Nietzsche, sus propios Nietzsches» (2017: 12). Lavernia, en la subsiguiente nota a pie de página, nos advierte así mismo del beneplácito de nuestro Foucault para con una concepción tal, en coherencia con su afán descentralizador. De esta forma, el particular nietzscheanismo del galo podría ser caracterizado por la siguiente serie de cuestiones que explotará para el s.XX:

-NIHILISMO. La depuración previa de todo sentido y/o valor heredado; incluso, yendo más allá, la aceptación de que no haya ‘realmente’ ningún sentido y/o valor;

-LENGUAJE, METÁFORA y DIFERENCIA. Al espíritu de Foucault también le perturba la razón (aunque parecería que por otras razones); así, más allá de una racionalidad plural (rechazo del ideal de la filosofía como un cuerpo de verdades autónomas), nuestro francés, empujando también su crítica al extremo, apostará por este irracionalismo nietzscheano, este anhelo de espacio más allá de la estructura, la consideración de la universalización conceptual identitaria (racional) como una maniobra ficcional frente a la autenticidad de la metáfora diferencial (lingüística): una vez que Nietzsche, y en su estela Foucault, prescindan del sostén racional, lo que les quedaría sería el lenguaje (ese nuevo compañero de viaje de la reflexión filosófica del s.XX), pero no analizándolo (ni atómicamente ni estructuralmente), sino sólo contemplándolo en sí, como “la palabra misma”; el status del lenguaje se eleva a su máximo nivel, con capacidad de reproducción, asexual pero reproducción; de este modo, donde la convergencia entre giro lingüístico y ácido irracionalismo tiene su mejor expresión es en estos autores;

-HISTORIA y A-TELEOLOGÍA. La huida de todo sentido y/o finalidad históricos...solo habría interpretaciones sin fin;

-RELACIÓN de PODER. Foucault contrasta el discurso marxista de la *relación de producción*, con el nietzscheano de la *relación de poder*; estima al germano como el pensador que ha situado al poder más allá de la teoría política, correspondiéndolo con el saber (el galo hablará de *voluntad de verdad*), y diseminándolo por toda la

sociedad como función constante (la *microfísica* de Foucault), todo ello de modo contingente e ilimitadamente abierto.

*DIFERENCIAS. Visto someramente lo que le pudiere acercar al germano, toca ahora matizar las diferencias, pues no parece que haya coincidencia plena con el plan que vino posteriormente a aplicar Foucault, lo cual nos ayudará a matizar ese su particular nietzscheanismo. Podemos iniciarnos con las mismas palabras de Foucault en su “Nietzsche, la Genealogía, la Historia” (1971)¹¹, un ensayo escrito para un volumen conmemorativo en honor a Jean Hyppolite¹². Para comenzar, la acometida nietzscheana no es comparable con la cuidada y detalladamente documentada labor de erudición de Foucault: la genealogía del francés «es gris; es meticulosa y pacientemente documentalista. Trabaja sobre sendas embrolladas, garabateadas, muchas veces reescritas» (Foucault, 1979b: 7). Además, ni Sócrates ni Pablo de Tarso (y el cristianismo) parecen ser focos de debate en el programa foucaultiano. Por otro lado, Nietzsche se refiere frecuentemente a causas psicológicas, a los sentimientos y las intenciones de los *sujetos* (*rivalidades de los eruditos, invenciones de la clase dominante*) como los motores de la historia del pensamiento:

¿El apego a la verdad y al rigor de los métodos científicos? Esto nació de la pasión de los sabios, de su odio recíproco, de sus discusiones fanáticas y siempre retomadas, de la necesidad de triunfar —armas lentamente forjadas a lo largo de luchas personales—. ¿Será la libertad la raíz del hombre la que lo liga al ser y a la verdad? En realidad, esta no es más que una “invención de las clases dirigentes”. (*ibid.*: 10)

Ello contrasta con la especial inquina con la que nuestro galo procede frente a la cualquier metafísica del sujeto. Asimismo, el germano afirma que la degeneración del s.XIX se debió a la mezcla racial (*ibid.*: 24); no parece que Foucault estuviese de acuerdo tampoco con esta idea. Según esto, hay que ser siempre prudentes a la hora de

¹¹ “Nietzsche, La Genealogie, L'Histoire” en *Hommage a Jean Hyppolite*, París: Presses universitaires de France, 1971, pp. 145-172.

¹² Estudiante en la École Normale de París al mismo tiempo que J-P. Sartre, G. Canguilhem y R. Aron, amigo próximo de M. Merleau-Ponty, maestro temprano de Foucault, profesor titular de la cátedra de *Historia de los sistemas de pensamiento* en el Collège de France, donde el mismo Foucault sería su sucesor, y autor de una gran interpretación de Hegel en el marco del existencialismo.

caracterizar a nuestro autor (ya sea como nietzscheano, como estructuralista), haciendo honor así a su profundo ataque contra la cuestión identitaria.

*SIMPLEMENTE NIETZSCHEANO. Con todo, la influencia de F. Nietzsche sobre Foucault es profunda, seguramente que la que más. La cruda sospecha respecto de la metafísica recibida había mantenido alerta al teutón: frente a Kant, Hegel y Comte...frente a una supuesta consciencia histórica y teleología...frente a una racionalidad (raciomoderna, racioilustrada) a la que se le supone objetividad y honestidad en la búsqueda del sentido...frente a una supuesta verdad. Frente a todo ello surgen una serie de cáusticos interrogantes: ¿y si todo lo que nos han contado no es más que un mecanismo (interesado) de oscurecimiento?... ¿y si se ha construido una verdad con la que auto-deleitarnos y ensimismarnos? En esta inquietud, Foucault se ve hermanado con Nietzsche, con esos otros de la sospecha (*cfr.* también Marx), así como con toda esa práctica occidental más decantada por la desconfianza que por la candidez (sofística, Hume,...). En tal tono, lo que podría recalcarse en Nietzsche y en Foucault sería la intensidad y crudeza en esa tal desazón respecto de la herencia cultural recibida, en especial frente al componente racional, da igual que sea de foco fundamentador, que de foco crítico. Sí, el nietzscheanismo se huele en las palabras de Foucault, como seguramente el ascendente más determinante de todos. De hecho, en la última entrevista que concede (“El retorno de la moral”)¹³, Foucault se llegó a definir como «simplemente nietzscheano» (Foucault, 1999b: 388).

*RORTY. Un autor que se tomó muy en serio el insistir a sus compatriotas norteamericanos en que Foucault era por encima de todo un radical nietzscheano fue R. Rorty. La relación entre Foucault y Rorty es así caracterizada de modo general por Fortanet (2009: 100):

Nunca hubo un debate real entre Foucault y Rorty. Sus encuentros fueron más bien tangenciales y pueden perfectamente datarse. El primero, a instancias de P. Rabinow,

¹³ «Le retour de la morale». entrevista con G. Barbedette y A. Scala, 29 de mayo de 1984, *Les Nouvelles littéraires*, n° 2.937, 28 de junio-5 de julio de 1984, pp. 36-41. Última entrevista que Foucault, a pesar de su gran agotamiento, acepta y que se elabora, de hecho, a partir de dos entrevistas entrecruzadas. Al terminar su transcripción, Foucault estaba ya hospitalizado y encargó a Daniel Defert su revisión. Apareció tres años después de su muerte, con un título, quizás desafortunado, puesto por la redacción de la revista. Dada la amistad del joven filósofo Andrés Scala con Gilles Deleuze, la concesión de esta entrevista se ha considerado como un gesto discreto de amistad hacia éste último.

tuvo lugar en junio de 1981 en París como resultado de una conferencia previa de Foucault en Princeton en noviembre de 1980. En dicha conferencia, titulada *The Origin of Biopower*, Rorty escuchó con interés las ideas foucaultianas sobre el cuidado de sí como práctica de la libertad. Sin duda, dicho concepto guardaba una estrecha relación con la idea de creación de sí y, como veremos, para Rorty constituye una de las grandes aportaciones de la filosofía foucaultiana a la perfección privada. Tras dicho encuentro, la relación entre Rorty y Foucault se afianzó en la medida en que Foucault acogió con relativo entusiasmo la lectura, en 1981, del primer gran libro de Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Tras dicha lectura, Foucault recomendó su publicación a la editorial francesa Seuil, afirmando que dicha lectura animaría a los jóvenes franceses a ser “menos entusiastas con la filosofía analítica”. La aceptación, pues, de la primera obra rortyana fue buena por parte de Foucault. Sin embargo, dicho entusiasmo bajó de intensidad hasta convertirse en 1983 en una prevención hacia el modo en que Rorty comenzaba a utilizar ciertos conceptos foucaultianos. Por su parte, la fascinación de Rorty por Foucault nunca dejó de crecer. Pese a que los ataques a sus implicaciones políticas fueron, en ocasiones, durísimos, Rorty siempre mantuvo -excepto en una ocasión que ya trataremos convenientemente- un alto respeto por el valor intelectual de Foucault, llegando al final de su vida a preocuparse notablemente por el hecho de permanecer vinculado a la línea foucaultiana de un pensamiento liberador, creador, productor de libertad más que a la tradición puramente liberal y consuetudinaria.

En cuanto al tema del nietzscheanismo de Foucault, en una respuesta¹⁴ a I. Hacking, leída en 1979 en las reuniones de la División Oeste de la *American Philosophical Association*, Rorty despliega su capacidad analítica al respecto. Primeramente, distinguiendo tres actitudes hacia lo que sería una teoría del conocimiento:

-Cartesiana: la tradicional, que divide la cultura entre las áreas en las que tenemos *objetividad y racionalidad* (ciencias ‘duras’ o ‘maduras’) y áreas ‘más blandas’ como la religión, la moral o el arte, en las que el discurso no puede contar como *conocimiento*;

-Hegelian: la racionalidad debe ser vista sociológica e históricamente;

¹⁴ Como una versión ligeramente revisada, esta respuesta fue publicada como el ensayo “Foucault and Epistemology” en *Foucault: a critical reader* (D.C. Hoy ed.), pp. 41-49, Oxford & Nueva York: Blackwell, 1986.

-Nietzscheana: no quiere justificar, o redescibir, la búsqueda de la objetividad y la intuición de la unicidad de la verdad, sino que las quiere abandonar.

Para Rorty, Foucault se decantaría por la tercera opción:

La actitud nietzscheana de Foucault hacia la idea de una epistemología es que no hay nada optimista que decir. Cuestionar, con Nietzsche, la "voluntad de verdad" es rechazar el motivo común de la epistemología cartesiana y de la historiografía escatológica hegeliana. (Rorty, 1986: 46)

Según avancemos, no parece que nos quede otra que estar de acuerdo con Rorty.

3.2.6. *El peso de Freud*

*El PESO de FREUD. La importancia de Freud en la obra de Foucault es considerable, aceptando su influencia, criticando su legado, retocándolo; en consecuencia, se torna imperativo dedicarle unas palabras, que incidirán en distinguir las que comúnmente se aceptan como dos etapas en su indagación, así como en destacar la empresa epistemológica freudiana, cuyo objetivo no fue otro que el caracterizar esa su indagación como científica, a costa de otras, identificadas como (anodinas) cosmovisiones. La primera de las cuestiones nos servirá para subrayar la evolución del austriaco, superando su etapa más reduccionista, la cual habría sido la más recordada de modo interesado por algunos pensadores posteriores (p.e., Lacan), a diferencia de otros pupilos psicoanalistas (entre los que desollaría su propia hija, Anna), más interesados en desarrollar esos últimos avances. Por su parte, la segunda cuestión contrasta de pleno con la meta foucaultiana, que busca relativizar toda interpretación, en una línea más nietzscheana.

*El 1er. FREUD: una TEORÍA CIENTÍFICA PSICOANALÍTICA a partir de la LIBIDO y el INCONSCIENTE. El pupilaje que Freud mantuvo con el neurólogo francés J-M. Charcot (1825-1893) es clave para entender sus primeras inquietudes; Charcot usaba su propio método de sugestión hipnótica para tratar las neurosis, y en particular la histeria, basado en considerarlas como afecciones más psicológicas que fisiológicas; según se entendía, en las sesiones de terapia se manifestaban motivos traumáticos que el paciente desconocía, aflorando desde 'otro' plano. Esta es la línea de

investigación que seguirá en su tiempo de colaboración con el fisiólogo y psicólogo J. Breuer (1842-1925), mientras comienza a llamarle la atención cuántos de esos sucesos ‘escondidos’ eran de la vida sexual. Le nace así la idea de que, más allá de la consciencia, en un plano digamos que *inconsciente*, podamos hallar causas determinantes del comportamiento (consciente): esta era una manera de perpetuar el *ideal de cientificidad* y el *principio de causalidad* (todo está determinado por una causa), extendiéndolos al ámbito de lo psíquico, dando sentido y explicación a comportamientos que podían considerarse absurdos, a base de poner de manifiesto una causa (psíquica inconsciente), y encontrando la relación causa-efecto con la conducta exteriorizada. Freud desarrolla así su primera *teoría psicoanalítica*, preocupado por encontrar un sistema científico capaz de explicar cualquier comportamiento, normal o anormal, significativo o absurdo, común o único; en este primer momento, la libido (energía sexual o principio de placer) se torna en su principal principio teórico para con el conflictivo dinamismo psíquico del individuo, al mismo tiempo que considera también como inconsciente el mecanismo represor del yo o *censura*.

*El 2º FREUD. La GESTIÓN del YO. ¿HUMANISMO FREUDIANO? Pero hacia 1915, Freud reforma esta primera formulación de su teoría por varias razones:

-Considera insuficiente la explicación de la *agresividad* como manifestación de la represión de impulsos sexuales; el austriaco había quedado conmocionado con la suma de episodios violentos y de desmedida destrucción que había supuesto la I GM;

-Tras observar repetidamente en sus pacientes una tendencia *regresiva y negativa* (frustración, sufrimiento, aislamiento) tan fuerte como para poder llegar a anular la libido, sin poder cambiar y corregirse, nuestro investigador introduce, junto al instinto de conservación, que ahora llama *eros* (amor), como tendencia al placer y la creatividad, otro de signo opuesto al que llama de impulso de muerte o *tánatos*, tendente al sufrimiento y la destrucción;

-A ello se suma una reconsideración de lo consciente, que le lleva a pensar tres ámbitos: el *ello*, la parte más primitiva de la mente humana, conformada por todo el ímpetu pulsional inmediato e inconsciente (placer-destrucción); a ello se opone el *superyó*, el espacio de la moral (normas y prohibiciones), de carácter sociocultural, que ha sido interiorizada mediante los protocolos educativos; por último el *yo*, que

representa los factores conscientes, y desde el que se acomete la ardua tarea de equilibrar esas poderosas fuerzas antagonistas.

El posterior psicoanálisis más humanista seguirá esta estela, con lo que la polémica del *humanismo* también se extiende a la figura de S. Freud. La anti-metafísica freudiana ha sido interpretada como anti-humanista por parte de muchos, entre los que podemos resaltar al mencionado estructuralista J. Lacan; sin embargo, junto a A. Freud se dieron otros desarrollos humanistas del psicoanálisis, como los de A. Adler, C. G. Jung, V. Frankl o M. Klein.

*La CUESTIÓN de la *WELTANSCHAUUNG*. PSICOANÁLISIS, CIENCIA y RELIGIÓN. Freud era en consecuencia un cientifista convencido, alguien a la búsqueda de un discurso científico, objetivo, universal y necesario. Con el propósito de defender la cientificidad del psicoanálisis que había inventado, reflexionó sobre la cuestión de la *Weltanschauung*. En su ensayo “Inhibitions, symptoms and anxiety” (1926) (Freud, 2001: 4257), el austriaco anotaba que sus seguidores habían mostrado una tendencia a tomar sus ideas y conformarlas como la piedra angular de una *Weltanschauung* psicoanalítica. Freud se resistió a la propuesta, y, con una actitud tajante, se mostró muy crítico con la formación de *visiones del mundo*, entendiéndola como una actividad de filósofos (débiles), necesitados de una guía para proporcionar (se) información sobre la totalidad de la vida, papel que tradicionalmente ostentaría la Iglesia y la religión. Para el austriaco, la crítica de las cosmovisiones se enmarcaría en esa que llevó a cabo frente a la injustificada, retrógrada, incluso perniciosamente plácida, creencia religiosa, ello frente al laborioso y sólido avance científico, presto a rectificar esos credos no fundamentados, y ámbito del que suponía parte su psicoanálisis. Posteriormente, en una exposición titulada “The question of a *Weltanschauung*” (1933) (*ibid.*: 4757), un decano Freud vuelve a la cuestión, pero esta vez utilizando un concepto ampliado de *Weltanschauung*, de tal manera que:

-Acepta que la ciencia sea considerada como una cosmovisión, con el matiz de que, dadas sus peculiaridades metodológicas, no sería una de ese tipo ideal/idealista (religión, filosofía, arte, nihilismo-escepticismo intelectual, marxismo), tendente a distorsionar la percepción (real/material);

-Se daría entonces una confrontación entre la cosmovisión científica y las demás, en el objetivo de proporcionar una explicación de lo que acontece-es; la cuestión es

que, ya se adelantaría que, con su humildad y restringidos objetivos, sólo la ciencia sería la adecuada para una empresa tal;

-El psicoanálisis, como disciplina científica, remitiría a la cosmovisión científica en general; el psicoanálisis no sería una pseudociencia, sino parte de la ciencia.

Por lo tanto, vía crítica de la *Weltanschauung*, Freud nos ofrece su vehemente apología del cientifismo (realista, materialista, objetivista), especialmente frente a la religión. La resistente cosmovisión religiosa sería el enemigo más serio de la ciencia, como calmante psicotrópico frente a la sed humana de conocimiento y el miedo a los peligros y vicisitudes de la vida, así como horma represora de lo instintivo (o natural). Para Freud, la ciencia naturalista habría demostrado las carencias de la religión, especialmente como formato explicativo de asuntos como los *milagros*, el *origen del universo* y el problema del *mal*. El mismo psicoanálisis habría revelado el origen de lo religioso en la necesidad infantil de protección paternal, ello elevado a todo el universo; sin embargo, el austriaco protesta frente a esa dinámica de restricción y exclusión para con el pensamiento y el examen crítico. Frente a un movimiento reaccionario contra la ciencia, que la considerase como un conjunto de enunciados y leyes fragmentados, internamente inconsistentes, sólo provisionales y revisados frecuentemente, Freud la defiende arguyendo su juventud, esperanzado en que la investigación acabará por proveernos de esa deseada guía. La crítica más elaborada de la religión por parte de Freud se halla en su *Die Zukunft einer Illusion (El porvenir de una ilusión, 1927)* (*ibid.*: 4768-4769) en la que acaba proclamando la victoria de lo científico sobre lo religioso, caracterizando según lo primero a su psicoanálisis:

-La ciencia moderna de raigambre *naturalista* prospera a partir de una minuciosa observación, descartando otras intuiciones (puramente rancio especulativa, revelaciones divinas..., a tratar como engaños imaginativo-emocionales), a partir de la cual desarrolla su trabajo intelectual;

-La mente humana puede ser objeto de una labor tal, que llevaría a cabo el psicoanálisis, el cual, por lo tanto, tendría el mismo rango científico que la física, la química o la biología;

-Esta concepción cientifista sería ontológicamente realista (confiada en una realidad independiente del sujeto), apostando epistemológicamente por una teoría de la verdad como correspondencia y la posibilidad de un discurso objetivo.

La idea de la ciencia de Freud es claramente tradicional y supremacista, esa que luego criticarán, no sólo Heidegger, Polanyi, Kuhn o Foucault, sino el mismo Popper. El anhelo y la esperanza de Freud es que una racionalidad científica reine de manera soberana entre los seres humanos; este imperio sería el garante de la convivencia, al moderar adecuadamente la dimensión afectivo-emocional humana, apoyándose para ello en su psicoanálisis:

En conclusión permítanme resumir lo que tenía que decir sobre la relación entre el psicoanálisis y la cuestión de una *Weltanschauung*. El psicoanálisis, en mi opinión, es incapaz de crear una *Weltanschauung* propia. No necesita una; es un parte de la ciencia y puede adherirse a la *Weltanschauung* científica. Esto, sin embargo, escasamente merece un título tan grandilocuente, ya que no es del todo comprensivo, es demasiado incompleto y no pretende ni autonomía ni construcción de sistemas. El pensamiento científico todavía es muy joven entre los seres humanos; hay demasiados de los grandes problemas aún sin resolver. Una *Weltanschauung* erigida sobre la ciencia tiene, además de su énfasis en el mundo externo real, principalmente rasgos negativos, como sumisión a la verdad y rechazo de las ilusiones. Cualquiera de nuestros semejantes que se encuentre insatisfecho con este estado de cosas, que pida más de esto debido a su momentánea necesidad de consuelo, puede buscarlo donde pueda encontrarlo. No le guardaremos rencor, no podemos ayudarlo, pero tampoco podemos, por deferencia, pensar de manera diferente. (*ibid.*: 4778)

La cuestión es que el psicoanálisis de Freud:

-Al igual que el cientifismo, se puede considerar como *una* cosmovisión más (es decir, no necesariamente como *la* cosmovisión por antonomasia): su naturalismo metafísico, su positivismo y su antropología materialista, no son posiciones neutrales derivadas de una observación desde un pedestal omnisciente...son compromisos o credos elegidos;

-Por otro lado, ha sido criticado como pseudociencia, desde la filosofía de la ciencia (Popper), incluso desde la misma psicología (conductismo, cognitivismo).

*FREUD y FOUCAULT. El postulado psicoanalítico raíz, la estimación de un aspecto inconsciente condicionante de la conducta humana, no parece ser discutido como tal por nuestro Foucault (*cfr.* también el estructuralismo), sino que más bien se dedica a rediseñarlo, motivado fundamentalmente por el espíritu anárquico que exhibe,

presto a rebelarse contra todo afán uniformador (el que sea). Ello chocaría con Freud, el cual, en definitiva, perseguía una ciencia (universalizadora) a propósito de los procesos psíquicos y conductuales humanos, ello en clave darwiniana (con primacía de lo instintivo). Ya bien pronto (1954) en la reflexión del francés se hace presente lo freudiano, con su larga introducción a la traducción francesa del ensayo de Ludwig Binswanger *Traum und Existenz (Le rêve et l'existence; Sueño y existencia)* (Foucault, 1999a: 65-120), en la que se interesa por la psiquiatría existencial, a modo de encuentro entre psicoanálisis y la fenomenología husserliana. Esta sería sólo un botón de muestra de todo el repertorio de citas en las que nuestro autor se refiere al autor austriaco.

3.2.7. *Influencias contemporáneas en el (complejo) pensamiento de Foucault*

Los caracteres propios de Foucault, cercanos, dentro de su singularidad, a los filósofos de la sospecha, deben ser actualizados al s.XX. Vamos de esta forma a precisar mejor las fronteras de su pensamiento (o tal vez le gustaría a él que se dijese de *sus palabras*) en relación con las típicas corrientes de la intelectualidad occidental veintiesca. Lo que primeramente salta a la vista, tras haber empezado a leer algo de Foucault, es que nos encontramos frente a un notorio representante de la *complejización* del pensamiento del siglo pasado. Como tal, y según seguiremos anotando, es hijo de diferentes corrientes, que van desde la *fenomenología* (Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty), el *existencialismo* (Kierkegaard, Heidegger, de nuevo, Sartre), la *hermenéutica* (y diacronía: Dilthey, Heidegger otra vez, Gadamer), la *epistemología francesa* (Poincaré, Duhem, Bachelard, Canguilhem) o el *estructuralismo* (y sincronía: Saussure, Lacan, Lévi-Strauss, Althusser, Barthes). Entre ellas, algunas se ven aceptadas sólo como restos de educación juvenil-universitaria, otras como indicadores de evolución intelectual. En una entrevista¹⁵ de 1983 con Ch. Ruas, Foucault nos dice:

Dicho de otro modo: pertenezco a esa generación la cual como estudiantes tenían ante sus ojos, y estaban limitados por, un horizonte que consistía en el marxismo, la

¹⁵ Publicada como “An Interview with Michel Foucault by Charles Ruas” en M. Foucault, *Death and the Labyrinth: the world of Raymond Roussel*, pp. 171-188, Londres & Nueva York: Continuum, 1986; también como “Archéologie d'une passion”, en *Dits et écrits IV*, pp. 599-608, París: Gallimard, 1994; traducida como “Arqueología de una pasión”, en *Revista Siempre*, nº 1681, sep. 1985, México.

fenomenología, y el existencialismo. Estos podían ser interesantes y estimulantes, pero naturalmente producían en los estudiantes completamente inmersos en ellos un sentimiento de asfixia, y la necesidad de buscar en otra parte. (Foucault, 1986a: 176)

Del marxismo ya hemos llevado a cabo unos primeros apuntes. Vayamos ahora a descubrir qué rasgos de la *fenomenología* y del *existencialismo* pudieren todavía colear en el pensamiento de Foucault.

3.2.8. *Omnipresente Heidegger*

*OMNIPRESENCIA. PSIQUIATRÍA EXISTENCIAL. Heidegger es el filósofo omnipresente del s.XX: aunque Foucault no escribiese ningún texto sobre el germano, la influencia esencial de éste sobre su pensamiento es posible rastrearla a través de los temas que le inquietan, tal y como incide en aquella última entrevista (“El retorno de la moral”):

Ciertamente. Heidegger ha sido siempre para mí el filósofo esencial. Comencé por leer a Hegel, después a Marx y me puse a leer a Heidegger en 1951 o 1952; y en 1953 o 1952, no me acuerdo bien, leí a Nietzsche. Tengo todavía aquí las notas que tomé sobre Heidegger cuando lo leía -¡tengo toneladas!- y son, por otra parte, más importantes que las que había tomado sobre Hegel o sobre Marx. Todo mi devenir filosófico ha estado determinado por mi lectura de Heidegger. Pero reconozco que es Nietzsche quien la ha arrastrado. No conozco suficientemente a Heidegger y prácticamente no conozco *Ser y tiempo*, ni las cosas recientemente editadas. Mi conocimiento de Nietzsche es mucho mejor que el que tengo de Heidegger. Eso no quita para que éstas sean las dos experiencias fundamentales que he hecho. Es probable que, si no hubiera leído a Heidegger, no habría leído a Nietzsche. Había intentado leer a Nietzsche en los años cincuenta, ¡pero Nietzsche por sí sólo no me decía nada! Mientras que Nietzsche y Heidegger, ¡eso sí que produjo el impacto filosófico! Pero no he escrito nunca nada sobre Heidegger y sólo he escrito un pequeño artículo sobre Nietzsche; son, sin embargo, los dos autores que he leído más. Creo que es importante tener un pequeño número de autores con los que se piensa, con los que se trabaja, pero sobre los que no se escribe. Escribiré sobre ellos, quizás, un día, pero en este momento no serán para mí más que instrumentos de pensamiento. En definitiva, hay, en mi opinión, tres categorías de

filósofos: los filósofos que no conozco, los filósofos que conozco y de los que he hablado y los filósofos que conozco y de los que no hablo. (Foucault, 1999b: 388)

Esta influencia heideggeriana podemos resaltarla inicialmente en esa mentada introducción a la traducción francesa del ensayo de Ludwig Binswanger *Traum und Existenz* (*op. cit.*), en la que demostraba un especial interés en la psiquiatría existencial (*Daseinanalysis*).

*La HERMENÉUTICA del SER en su HISTORICIDAD. M. Heidegger es considerado como el pensador del Ser, con su perspectiva *hermenéutica ontológica*, totalmente opuesta a esa kantiana del *apriori*. De modo diferente a Schopenhauer, que había aceptado (frente a Hegel) que las estructuras aprióricas fuesen la manera insoslayable de relacionarnos con el *noúmeno* (sea éste de la naturaleza que sea)¹⁶, el de Messkirch propone una superación de lo que él entiende es el cuestionable postulado de base de Kant y de su maestro, E. Husserl (el sujeto transcendental), así como de toda la tradición moderno-ilustrada: el *esquema sujeto-objeto*, como una (sino la más) recóndita estructura de nuestro pensar y proceder. Ayudado por la herramienta fenomenológica heredada de su mentor, de modo concienzudo Heidegger desvela tal simple y arraigada estructura, denunciándola como origen del *apriori transcendental*, así como de la sempiterna batalla entre el *idealismo* y el *realismo* (y sucedáneos de éstos), ambas posturas incompletas, insuficientes, desafortunadas y erróneas de base. Heidegger reconoce así a Husserl el haber avanzado con la *fenomenología* en su objetivo de eliminar intermediarios, pero le recrimina el que todavía mantuviese de manera reminiscente el esquema sujeto-objeto, con su teoría del sujeto o consciencia transcendental, por mucho que ésta fuera intencional.

En su primera obra de renombre, *Ser y tiempo* (*Sein und Zeit*, 1927), que vino a dedicar a su profesor, Heidegger cree haber hallado un diferente rumbo, atacando la hipótesis de la *subjetividad transcendental* (fuera del mundo) kantiano-husserliana al poner de manifiesto el carácter del sujeto humano como *ser-en-el-mundo* (*In-der-Welt-Sein*), como *ser-ahí* (*Dasein*), pasando de esta forma a una subjetividad *existencial*. En este modo de síntesis no pretende acercarse lo más mínimo a aquella hegeliana, pues la

¹⁶ Es decir, que no hubiese manera de observar directamente, sino sólo a través de esas ‘gafas’.

considera como una pseudo-derivación racional de cartesianismo-kantismo. Sin embargo, como otros tantos pensadores recientes, acabó considerando su *analítica existencial del Dasein* como insuficiente (o errónea, según se mire), y, buscando prescindir de cualquier forma de antropología (reminiscencia del humanismo subjetualista), se centra en su *ontología*, en su estudio del *Ser*, que considera haber sido desplazado en su autenticidad y originariedad (“olvido del Ser”) por el estudio del *ente* (cualquier sucedáneo del Ser) dentro de nuestra tradición occidental. La fenomenología del Ser lo descubre entonces como *complejo y caleidoscópico*, reacio a nuestras leves simplificaciones, renuente a su vez para con nuestro afán de ilusoria autonomía (*apriori de correlación*), capaz de *comprenderse* a sí mismo en su *historicidad*, proceso *hermenéutico* consustancial en el que sólo seríamos piezas subalternas (vs. moderno-ilustrados racionalidad y cientifismo). Respecto a este Ser, que tendría igualmente su casa en el *lenguaje*, lo que conoce el sujeto no sería algo exterior a él, sino algo cuyo significado está en la lengua mera en la que él mismo es; este conocimiento no podría ser pues más que una continua reinterpretación histórica de significados lingüísticos. En este dominio de lo epopéyico, cada *época* no sería más que modos de la temporeidad del Ser, y la historia no sería otra cosa que el sucederse de las épocas del Ser caracterizadas en función de lo que, en cada una de ellas, el Ser deja manifestar de sí mismo al tiempo que oculta dimensiones o aspectos cada vez también diferentes. Con lo cual, las épocas del Ser vendrían determinadas por su modo de aparición, que cambia; por otro lado, el conocimiento de la época y del ente es la única vía de acceso al Ser, el cual, sin reducirse al ente, no es algo fuera o por encima de su época. Concluyendo, esta vernácula ontología contrastaría con las diferentes (menores) *cosmovisiones* (*Weltbilder, Weltanschauungen*) que se hayan podido dar tras siglos de meditación, pues Heidegger considera que lo que él dice no estaría sujeto a relativización (parece que ni a posibles críticas o enmiendas). Heidegger nos aporta su particular reflexión a propósito del asunto de las *cosmovisiones* en diferentes escritos, en los que acabará apuntando a considerarlas como constructos modernos.

*ANOTACIONES a la “PSICOLOGÍA de las VISIONES del MUNDO” de KARL JASPERS (1919-1921). Junto a la metateoría histórica (e historicista) de Dilthey sobre las cosmovisiones, el existencialista Karl Jaspers había hecho su propia contribución a través de su *Psicología de las concepciones del mundo* (1919), como metateoría en este

caso psicológica, obra que el joven Heidegger habría estudiado con suma atención. En ella se establecía cómo una *Weltanschauung* determinaría el modo en cómo se resolverían las antinomias de las situaciones límite de la vida. La crítica de Heidegger a Jaspers en sus *Anotaciones* comienza por centrarse en su metodología, que parte de una aceptación acrítica de una variedad de suposiciones antropológicas (Heidegger, 2000a: 16). Heidegger (*ibid.*: 37) ya empieza a gestar lo que será su analítica existencial del *Dasein*, entendido como «el Mismo históricamente fáctico, pleno y concreto al que se accede en la propia experiencia histórica concreta», ello partiendo de esa crítica del par *sujeto-objeto*. Considera así que éste se halla en la raíz del planteamiento por parte de Jaspers, a modo de prejuicio ontológico tradicionalmente occidental, de tal modo que no cabría el acometer el fondo de la cuestión de la identidad humana pues «en el planteamiento del problema ya está dada previamente y opera una anticipación de lo anímico que lo articula de un modo determinado» (*ibid.*: 20). Jaspers diferenciaba entre las *actitudes* subjetivas y las *imágenes del mundo* objetivas como conformadoras de las *cosmovisiones*, desarrollo que partía de la subrayada dualidad. Con todo, para lo que será su *Ser y Tiempo* rescata aspectos del trabajo de su compatriota, como el análisis de las situaciones límite, en especial la de la muerte. Como se puede observar, en este trabajo, más que interesado en la cuestión de las *cosmovisiones* y su tipología, Heidegger quiere dar un paso atrás hacia ese punto más inicial o radical.

**La IDEA de la FILOSOFÍA y el PROBLEMA de la CONCEPCIÓN del MUNDO* (1919). El joven Heidegger continuó mostrando interés por el tema, pero esta vez con otro objetivo, con reminiscencias de su mentor Husserl: contrastar el relativismo de la *Weltanschauungsphilosophie* y la concepción de la filosofía como ciencia estricta. Ello lo vino a desarrollar en tres escritos: sus tempranas lecciones en Friburgo recogidas en *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo* (1919), un grupo de lecciones en la universidad de Marburgo recogidas como *Los problemas fundamentales de la fenomenología* (1927-1928), y también en su *Introducción a la filosofía* (1928-1929). La razón de la preocupación constante de Heidegger coincide hasta cierto punto con la de Husserl: la proliferación de *cosmovisiones* suponía una amenaza para una auténtica *filosofía del Dasein*, y estaba ansioso por distinguir una *ontología científica del Ser* frente a las arenas movedizas de *filosofía de la cosmovisión*. Heidegger insiste en que la tarea de la filosofía no coincide con la de una concepción del mundo (*cf.*

Hegel). Para dejar esto claro, expresa la relación entre filosofía y cosmovisión según tres formatos:

-Identificación cosmovisión-filosofía; históricamente «toda gran filosofía se consume en una concepción del mundo, toda filosofía -en la que se expresan sin restricciones sus tendencias más íntimas- es metafísica» (Heidegger, 2005: 9); según este formato, la tarea de la filosofía habría sido el desarrollo de una cosmovisión, de una interpretación global de la realidad, así como de un ideal de vida, tomando en consideración valores típicos (como verdad, bondad, belleza) que trascienden lo empírico;

-Identificación cosmovisión-filosofía sobre base científica; sin embargo, esta identificación se habría visto afectada por las afirmaciones de la epistemología moderna del conocimiento (*cfr.* Kant), que cuestionaría la capacidad humana para comprender lo que pudiere hallarse más allá de la experiencia observacional (lo metafísico); para ser legítimas, las *concepciones del mundo* filosóficamente engendradas deberían ser científicamente contrastables, de tal modo que *cosmovisión* y *filosofía* todavía podrían identificarse, pero deberían descansar sobre una base científica (*ibid.*: 9-11);

-Nada de identificación; para Heidegger, todavía cabría una tercera forma de concebir la relación entre *filosofía* y *cosmovisión*: de ninguna manera podrían ser identificadas (*ibid.*: 11ss.), y la identificación habría sido un sustancioso error precedente, y la tarea de la *filosofía* no podría consistir en la elaboración de una *cosmovisión*, aunque esta fuese crítica o metodológicamente sofisticada; en la línea de su maestro Husserl, la definición de *filosofía* se encuentra en la propia noción fenomenológica de “ciencia estricta”; a ello le añade su propia perspectiva hermenéutica, que supone una abierta y provisional actividad de inmersión en la realidad vital, que contrastaría con cualquier anquilosada visión epocal objetivadora.

**Los PROBLEMAS FUNDAMENTALES de la FENOMENOLOGÍA* (1927-1928). *INTRODUCCIÓN a la FILOSOFÍA* (1928-1929). *Los Problemas* es un texto importante, no solo porque insiste en la distinción entre la filosofía y una cosmovisión, sino porque también incluye una breve historia del concepto *cosmovisión*, y presenta a su vez su propia definición. Heidegger comienza explicando por qué es necesario referirse explícitamente a la filosofía como “filosofía científica”. Esta redundancia, dice,

es necesaria para distinguirla de las visiones del mundo y su influencia corruptora (Heidegger, 2000b: 27-28). Heidegger luego explica la procedencia del término *Weltanschauung*, así como su caracterización ya cotidiana (*ibid.*: 30), recalcando su carácter histórico (*ibid.*: 31). Sin embargo, Heidegger complica la cuestión cuando nos habla a su vez de lo que él entiende por *cosmovisión filosófica* (*philosophische Weltanschauung*), o trabajada intelectualmente, a diferenciar de una *cosmovisión* incipiente y no examinada (es decir, una *cosmovisión* histórico-fáctica, basada sobre todo en una interpretación religiosa y/o cultural) (*id.*). Podemos observar una cierta evolución en la postura del germano respecto a sus más radicales ideas de juventud (esto parece una constante humana): se genera un espacio de intersección, la *cosmovisión filosófica*, a tolerar históricamente hasta cierto punto, que supone rechazar de plano los aspectos no intelectuales de la *cosmovisión* (artísticos, religiosos, culturales), para admitir los teóricos o reflexivos, de tal modo que se sobrelleva el que la *filosofía* busque proporcionar al humano una *cosmovisión*, pero una digamos que sofisticadamente elaborada (filosófico-científica); así, el debate ya no sería *cosmovisión* sí-no, sino *cosmovisión no filosófica* (no reflexionada) sí-no. No obstante, a partir de aquí, vuelve el Heidegger más asertivo, afirmando de manera bastante tajante que este sería un concepto mundano (o cosmopolita, por utilizar un término kantiano) de filosofía, e insistiendo en que la formación de una *cosmovisión* no puede ser tarea de *la filosofía*, entendida ya está en un sentido más técnico, restrictivo o científico (*ibid.*: 34-35). Aquí el término *filosofía* ya no se usa como antes, sino en el marco de su ontología fundamental, y de aquí en adelante, Heidegger trabaja para explicar lo que se quiere decir con esto, a partir de la relación de *la filosofía* con la noción de *Ser* (*ibid.*: 35). Tradicionalmente, los pensadores en busca de una *cosmovisión* siempre se habrían preocupado por los *seres* de diversos tipos (o *entes*) como objetos de consideración; desde el punto de vista de Heidegger, sin embargo, el análisis de los entes según la filosofía tradicional no es lo correcto u originario para con *la filosofía*. La filosofía, estrictamente hablando, es la ciencia del Ser como tal (*Ontología*), de tal modo que una *filosofía del Ser* debe distinguirse claramente de una *filosofía del ente*¹⁷, ello dándole

¹⁷ Las *cosmovisiones*, aun las filosóficas, habrían supuesto intentonas de conocimiento positivo (*óntico*) sobre los *entes*, no sobre el *Ser* (*ontológico*).

prioridad, pues sólo podríamos entender lo particular comprendiendo primero el Ser mismo en un sentido amplio y universal (*ibid.*: 36). El tema de las *cosmovisiones* reaparecerá con fuerza en las lecciones de 1928-1929 recogidas en *Introducción a la filosofía*, desarrollando de manera más sistemática las ideas expresadas en *Los problemas fundamentales de la fenomenología*.

**La ÉPOCA de la IMAGEN del MUNDO* (1938): las METAFÍSICAS EPOCALES. En este trabajo de avanzada madurez, Heidegger fija su asertiva diferenciación entre *cosmovisión* y *filosofía* en el marco de su desconstrucción de la *metafísica occidental o filosofía del fundamento*, en su propósito de reducirla históricamente a *metafísicas epocales*, en las que el fundamento único queda como diferentes contingentes fundamentaciones. En este su trabajo, y como alegato en pro de su proyecto filosófico general, y de su antropología en particular, Heidegger pretendería matar dos pájaros con el mismo tiro:

-Primeramente argumenta que la noción de *concepción del mundo* es de factura moderna, a diferencia de cómo lo habrían manejado Dilthey y Jaspers, para los que parecería ser de aplicación intemporal, universal y consustancial al humano; como ya se sugirió, Jaspers, partiendo de ese primordial dualismo sujeto-objeto, habría aceptado que el psiquismo y la vida de los humanos estarían encauzados por esas cosmovisiones; sin embargo Heidegger considera que la dicotomización tiene fecha, y es esa del acaecimiento de la época moderna, a partir de la cual habría sido posible que los seres humanos se concibiesen como sujetos, presentándose entonces el mundo como un objeto (de interpretación), cabiendo el formarse *imágenes del mundo*; como vamos observando, todo ello no sería para nuestro autor más que un oscurecimiento de la naturaleza del Ser, así como de la identidad del propio Dasein;

-A la par, si nos percatamos, al explicar el fenómeno de la *imagen del mundo* como epocal, del mismo modo caracterizaría a la *metafísica fundamentadora* de la que parte como también epocal, es decir, de hecho, limitada en el espacio y el tiempo (en concreto limitada a la época moderna; *cfr.* Foucault), y ello como apoyatura de su consideración de esa metafísica como contingentemente engañosa.

Heidegger (2010: 63) comienza caracterizando a la metafísica como actividad fundamentadora. En esta su *deconstrucción* de la modernidad (en método comparativo con las épocas previas, antigüedad-Grecia y medievo-cristianismo), Heidegger sostiene

que habría cinco características fundamentales de la metafísica epocal moderna: la ciencia, la técnica mecanizada, el arte como estética, la cultura y la *desdivinización*. Así, un aspecto clave de esta metafísica (epocal) moderna sería la continuidad en la cristianización del mundo, sólo que ello de manera secularizada (proceso de desdivinización: *cfr. desencantamiento* en Weber) (Heidegger, 2010: 64). Tras el divinizado medieval cristiano, el mundo vuelve a la palestra, pero no ya como la (griega) *physis* calificada-cualificada (examinada a la luz de sus características esenciales y todavía con reminiscencias de una sagrada madre naturaleza), sino como un (ahora total, absoluto, infinito) universo-cosa cuantificado-matematizado a través de la *ciencia moderna*. Para Heidegger, la imagen del mundo-cosa sería un producto cultural moderno, desde el cual la ciencia moderna, con su rigor metodológico, pero también con su omni-proyección y actividad continua, habría intentado diseccionar la naturaleza en un marco de absoluto parametraje, y ello porque el hombre moderno se habría visto con la prerrogativa de *controlarla* para así, no sólo *preverla*, sino *explotarla*. Para Heidegger, de indagar sobre la naturaleza de la ciencia moderna se puede obtener lo que en profundidad haya supuesto la modernidad, averiguar su esquema metafísico, con su visión concomitante de la verdad (o epistemológica). Primeramente, el autor entiende que se ha diferenciar tal ciencia moderna de otros productos epistémicos previos (*id.*). El germano viene a llamar la atención sobre cómo la tan criticada ciencia aristotélica, no habría sido tan exacta, no por ser más primitiva o inferior, sino porque no lo habría pretendido: he aquí un precedente muy claro de lo que luego vendrá a manifestar Kuhn con su igualmente estudio histórico filosófico de la ciencia y el concepto de *inconmensurabilidad*. Con todo, el interés del germano consiste, no en revalorar la ciencia aristotélica, sino en bajarle los humos a la *ciencia moderna*, y con ello a la *metafísica moderna*. Seguidamente es interesante remarcar que la ciencia moderna, como programa de investigación, al respecto de un universo objetivizado y matematizado, también implicaría el manejo de una representación proposicional; en opinión de Heidegger (*ibid.*: 72), la persona responsable de ello habría sido R. Descartes. El marco metafísico cartesiano habría dominado la época hasta Nietzsche. La cuestión es que esta metafísica objetual habría sido acompañada de otra subjetual. Detrás de los grandes logros de la modernidad respecto del medieval, esas libertad y autonomía, se hallarían unos revolucionarios *subjetivismo* e *individualismo*, en contraste

con el objetivismo y el colectivismo precedentes, de tal modo que, para Heidegger, «lo decisivo no es que el hombre se haya liberado de las anteriores ataduras para encontrarse a sí mismo: lo importante es que la esencia del hombre se transforma desde el momento en que el hombre se convierte en *sujeto*» (*id.*) (*cfr.* luego Foucault). Con este profundo cambio, con esta revolución copernicana (cartesiana-kantiana), la humanidad se convierte en el foco, referencia y sustento de todo lo que es (*ibid.*: 73). La modernidad se caracterizaría, por lo tanto, por la *supremacía* del yo humano como sujeto determinante, un desarrollo que culminaría con el *idealismo* de Fichte, Schelling y Hegel. Por consiguiente, Heidegger liga los dos polos de la metafísica moderna, de tal modo que un cambio en la concepción subjetual (de uno como sujeto) viene acompañado por un cambio en la concepción objetual, que concibe a la naturaleza como una cosa (objetivación metafísica), a manejar a partir de la imagen que de ella nos hacemos...lo que supone concebirla como imagen:

Imagen del mundo, comprendido esencialmente, no significa por lo tanto una imagen del mundo, sino concebir el mundo como imagen. Lo ente en su totalidad se entiende de tal manera que sólo es y puede ser desde el momento en que es puesto por el hombre que representa y produce. En donde llega a darse la imagen del mundo, tiene lugar una decisión esencial sobre lo en su totalidad. Se busca y encuentra el ser de lo ente en la representabilidad de lo ente. (*ibid.*: 74)

Por lo tanto, el mundo como imagen supone tratar al *mundo como objeto*, como objeto de conocimiento y representación, y como objeto de uso y disposición...una perspectiva secular extraña para los griegos y los cristianos medievales. Según Heidegger, esta partición sujeto-objeto habría tenido varias implicaciones significativas:

-Primero, una cuestión práctica, tanto política como técnica, que ya se ha dejado caer: la definición-explicación de uno mismo y del mundo supone una actitud general de *dominación*, entre lo humanos y para con el mundo: «comienza ese modo de ser hombre que consiste en ocupar el ámbito de las capacidades humanas como espacio de medida y cumplimiento para el dominio de lo ente en su totalidad.» (*ibid.*: 75)

-Segundo, representa el establecimiento de otra dicotomía, más allá de la metafísica, de tipo socio-político: *individuo-sociedad*, individualismo-

comunitarismo, en medio de la cual el humano debe aprender a ser él como sujeto en el seno de un colectivo (*ibid.*: 76);

-Tercero, todo ello nos permite etiquetar al movimiento moderno como un *humanismo* (o antropología; *cfr.* Foucault) (*id.*); para Heidegger, humanismo (o *antropología*), frente a las ciencias naturales o la teología, es la perspectiva profunda que ve al humano como la medida (y el constructor) de todas las cosas (curiosamente, una idea ya atribuida al sofista Protágoras);

-Cuarto, y como corolario, la época moderna, como época de la imagen del mundo, es también la época de la *cosmovisión*, la época en la que se puede construir una visión del mundo (*Weltanschauung*); la dominación de occidente por el humanismo antropológico, sobre todo desde la *Aufklärung*, se ha expresado principalmente en un acercamiento al cosmos a través de una *cosmovisión*; *imagen del mundo* (*cosmovisión*) y *mundo como imagen* (como objeto percibido, representado e interpretado) son apreciados de esta forma como las dos caras de la misma moneda humanista (*ibid.*: 76-77).

En definitiva, según Heidegger, «el fenómeno fundamental de la Edad Moderna es la conquista del mundo como imagen» (*ibid.*: 77). A ello se une el que, como reflejo de esa pulsión de dominación, diferentes *cosmovisiones* competirían por hacerse con el campo del conocimiento, incluso de la ciencia (*id.*). Esta es la batalla del 2º Heidegger contra el humanismo (moderno-ilustrado), frente al hombre antropocéntrico que se erige como protagonista y señor de un mundo que el mismo imagina o representa. Con lo dicho, podemos esquematizar que para Heidegger se distinguen:

-*Metafísicas epocales*, entendida como determinadas interpretaciones de lo ente y de la verdad, que procuraría a una determinada época (antigua, medieval, moderna) su fundamento; podríamos hablar así de *metafísica antigua-griega*, *metafísica medieval-cristiana*, *metafísica moderna*;

-*Visiones del mundo*, entendidas como unas interpretaciones del mundo, pero siempre partiendo de considerarlo como una imagen o representación, sólo posible a partir de la *metafísica moderna*; podemos decir que, según esto, no cabrían entonces *cosmovisiones* antiguas, como la griega, ni *cosmovisiones* medievales, como la cristiana, sino sólo *cosmovisiones modernas* (como la de Descartes, Locke, Hume, Kant, Hegel,...).

Heidegger se venía a quejar de la metafísica moderna como la que había propiciado la racio-construcción del mundo como imagen, y, a partir de aquí, la posibilidad de construir diferentes racio-imágenes del mundo, ellas en liza epistemológica. La cuestión es que desde su caleidoscópico Ser, lo que ahora habríamos obtenido para la posmodernidad habría sido una pluralidad de imágenes lingüísticas, que ya no se sabe si son de factura individualista o algún honesto desvelamiento de ese surtido Ser. Pero, y con cierta ironía, ¿qué nos asegura que la ontología de Heidegger no sea otra manera más de verlo todo, a partir de una cierta cosmovisión, o de una determinada ideología? Este interrogante nos es sugerido (y desarrollado), p.e, por Habermas (1992) con su ensayo “Work and Weltanschauung: The Heidegger Controversy from a German Perspective”¹⁸. Por nuestra parte, como vamos exponiendo y ya advertimos en su momento, para el objetivo de este trabajo, y dado que no padecemos el condicionamiento de la tradición filosófica germana de la *Weltanschauungsphilosophie* (con las connotaciones que entonces supondría el término *Weltanschauung*), pues *visión del mundo*, *cosmovisión* (al igual que *metafísica epocal*, o *episteme* o *paradigma*), todas ellas se referirían, desde una amplia generalidad (respetando las particularidades de cada autor), a maneras de considerar el mundo (incluido al hombre) y su conocimiento.

*DECONSTRUCCIÓN, COSMOVISIONES y METAFÍSICAS EPOCALES. Al tratar con los aspectos de Heidegger que nos interesan para el presente trabajo, hemos visto la empresa de deconstrucción de la metafísica occidental en la que se había embarcado este autor. Hemos subrayado cómo Heidegger caracterizaba a la *metafísica* (epocal) *moderna* con la clave de su consideración del mundo como imagen (lo que a su vez posibilitaba, y sólo a partir de aquí, la construcción de *cosmovisiones*). Este asunto de la *imagen* o *representación* también va a ser utilizado por Foucault para identificar la *episteme* clásica (para él y la cultura francesa; moderna para nosotros y los germanos) en *Las palabras y las cosas*. Schürmann (2017), alumno de Heidegger, se interesó en esta cuestión de la deconstrucción de la metafísica occidental, acometida con ahínco sobre todo por el Heidegger tardío; el alumno destaca que en ese proceso:

¹⁸ *Critical Inquiry*, invierno 1989, 15, 2, pp. 431-456 (cfr. pp. 431, 439); también en *Heidegger: A Critical Reader*, ed. H.L. Dreyfus & H. Hall (Oxford & Cambridge: Blackwell, 1992), pp. 186-208.

-Por un lado se vería reflejada la determinación de su mentor de enfrentarse a toda la tradición metafísica como una *filosofía del fundamento* (también filosofía de la sustancia, de la esencia, del ente, de la verdad monocorde); este denuedo ya vendría expresado desde la analítica existencial de *Ser y Tiempo*; paralelamente, el cuestionamiento profundo de la sustancialidad/esencialidad respecto del Ser le habría llevado a apostar por una *epistemología hermenéutica* (ausencia de fundamento racional único respecto a la teorización; ¿relativismo?); de ambas apuestas explícitas, este autor pretendería inferir un impensado, el *principio de anarquía*, aplicable a una tácita filosofía práctica heideggeriana en el marco de una presumible filosofía sintética del ser-pensar-actuar (el hecho de que Heidegger no hubiese narrado una filosofía práctica como estudio específico se habría debido a la idea de esa síntesis): si a la ontología-epistemología heideggeriana le acompaña la consideración de ausencia de un fundamento monocorde, su *filosofía del actuar*, en esa unidad del ser-pensar-actuar, también estaría regada por esa ausencia, o, en positivo, por un *principio de anarquía*;

-Por otro, y distanciándose de sus primeras reflexiones existencialistas, en Heidegger se produciría un ataque frontal contra el *humanismo* (o contra la consideración del ser humano como fundamento), que, como hemos visto, Heidegger supone sólo típico de la metafísica moderna.

En definitiva, se podría decir que Heidegger ya habría llevado con su deconstrucción histórica una cierta tematización metateórica del asunto de los *sistemas de pensamiento*, pudiéndose considerarse como precedente inmediato de la arqueología del 1er. Foucault, de tal modo que el desvelamiento de las *metafísicas epocales* bien podría creerse análogo al descubrimiento de las *epistemes*. Por otro lado, Schürmann también resalta que, a diferencia de la foucaultiana arqueología de las ciencias humanas, su maestro habría aportado con su labor deconstructiva una visión mucho más profunda, general y sintética:

La descripción por Michel Foucault del «orden y su mismo ser», que él denomina *episteme* puede parecer muy cercana al pensamiento de la historia del ser en Heidegger: «este orden, escribe Foucault, se manifiesta en una región anterior a las palabras, a las percepciones y a los gestos [...], más sólida, más arcaica, menos dudosa, siempre más "verdadera" que las teorías [...]». Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, 1966, p. 12. Pero

en tanto que *arché* del saber la *episteme* es sólo una de las regiones donde se da el ser, y la arqueología de las ciencias humanas, uno de los rostros de la deconstrucción. (*ibid.*: 58, nota 2)

3.2.9. *Plus ultra Sartre*

*MARXISMO y EXISTENCIALISMO. Por su parte, esos asfixiantes marxismo y existencialismo de la juventud estudiantil de Foucault se personifican en J-P. Sartre. En esos años 50 de ciprés sartriano, Foucault, como él mismo expresa, era todavía uno de tantos adolescentes que vivían al amparo de esa larga sombra. Son numerosos los momentos de claro distanciamiento respecto a Sartre por parte de Foucault. En su ensayo sobre G. Canguilhem, "La vida: la experiencia y la ciencia"¹⁹ (Varios, 2007: 42), trazará una línea de separación entre una *filosofía de la experiencia*, del sujeto y del sentido, de una *filosofía del saber*, de la racionalidad y del concepto, hallando en la primera a Sartre y Merleau-Ponty, y en la segunda a Cavailles, Koyré, Bachelard y el propio Canguilhem (estos últimos, autores por los que Foucault mostro simpatía). En tal distanciamiento, el francés coloca a su compatriota Sartre, junto a Hegel y Marx, como responsables del *humanismo contemporáneo*, y frente a la razón analítica, tal y como lo expresa en una conversación con C. Bonnefoy de 1966, "¿Ha muerto el hombre?"²⁰:

Si se descartan las formas fáciles del humanismo que representan Teilhard y Camus, el problema de Sartre aparece con un carácter completamente diferente. A grandes rasgos podemos decir esto: el humanismo, la antropología y el pensamiento dialéctico son solidarios entre sí. Lo que ignora al hombre es la razón analítica contemporánea que hemos visto nacer con Russell y que aparece en Levi-Strauss y los lingüistas. Esa razón analítica es incompatible con el humanismo, en tanto que la dialéctica, por su parte, lo exige de manera accesoria.

¹⁹ En *Ensayos sobre biopolítica: Excesos de vida* de Giorgi G. y Rodríguez F. (Eds.), Paidós, 2007; "La vie: l'expérience et la science", publicado originalmente (y póstumamente) en *Revue de métaphysique et de morale*, año 90, n° 1: Canguilhem, enero-marzo de 1985, pp. 3-14; recopilado en *Dits et Ecrits (DE) IV*, París: Gallimard, 1994.

²⁰ En *¿Qué es usted profesor Foucault?*, Buenos Aires: Siglo XXI, 2013, pp. 185-191.

Lo exige por varias razones: porque es una filosofía de la historia, porque es una filosofía de la práctica humana, porque es una filosofía de la alienación y la reconciliación. Por todas esas razones y porque siempre es, en el fondo, una filosofía del retorno a sí mismo, en cierto modo la dialéctica promete al ser humano que ha de convertirse en un hombre auténtico y verdadero. Promete el hombre al hombre y, en esa medida, no es dissociable de una moral humanista. En ese sentido, los grandes responsables del humanismo contemporáneo son sin lugar a dudas Hegel y Marx.

Ahora bien, me parece que al escribir la *Crítica de la razón dialéctica*, Sartre le puso de alguna manera un punto final, cerró el paréntesis de todo este episodio de nuestra cultura que comienza con Hegel. Sartre hizo todo lo que pudo por integrar la cultura contemporánea -es decir las adquisiciones del psicoanálisis, la economía política, la historia y la sociología- a la dialéctica. Pero es sintomático que no pudiera sino dejar de lado todo lo que compete a la razón analítica y es una parte fundamental de la cultura contemporánea: lógica, teoría de la información, lingüística, formalismo. La *Crítica de la razón dialéctica* es el magnífico y patético esfuerzo de un hombre del siglo XIX por pensar el siglo XX. En ese sentido, Sartre es el último hegeliano, y diré incluso que el último marxista. (Foucault, 2013: 186-187)

3.2.10. *Merleau-Ponty: de la fenomenología al estructuralismo*

Además de a través de Heidegger, la influencia de la fenomenología le llegó a Foucault vía Merleau-Ponty (1908-1961), con el que había estudiado (cursos de 1947-1948 y 1948-1949) en la École Normale de París. Ya hemos visto que nuestro autor lo colocaba junto a Sartre del lado de esa subjetual *filosofía de la experiencia*, alejada de un caminar reflexivo más objetual-analítico. En una entrevista de 1966 con M. Chapsal²¹, nos dice:

De un modo bastante repentino, y sin que aparentemente haya habido razones para ello, nos hemos dado cuenta, hace aproximadamente quince años, que estábamos muy distanciados de la generación precedente, de la generación de Sartre, de Merleau-Ponty -

²¹ “Entretien avec Madeleine Chapsal”, *La Quinzaine littéraire*, no. 5, 16 mayo 1966, pp. 14-15; trad. como “A propósito de *Las palabras y las cosas*” en *Saber y Verdad (op. cit.)*, pp. 31-37.

la generación de *Temps Modernes*-, que se había convertido en nuestro referente para pensar y en nuestro modelo de existencia... (Foucault, 1985: 31)

Curiosamente, fue el mismo Merleau-Ponty el que le había introducido en ese pensar más analítico, a través del estructuralismo lingüístico saussureano. En una entrevista tardía (1983) con G. Raulet, “Estructuralismo y postestructuralismo”²², nos comenta:

Se produjo el paso de la fenomenología al estructuralismo y fundamentalmente en torno al problema del lenguaje. Ahí radica, creo, un momento bastante importante, el momento en que Merleau-Ponty encontró el problema del lenguaje. Y, como usted sabe, sus últimos esfuerzos se centraron en esta cuestión. Recuerdo muy bien los cursos en los que Merleau-Ponty comenzó a hablar de Saussure, que aunque muerto hacia aproximadamente cincuenta años, era ignorado completamente, no digo por los filólogos y lingüistas franceses, sino por el público culto. En el momento en que el problema del lenguaje salió a la luz, se mostró que la fenomenología no era tan capaz como el análisis estructural de dar cuenta de los efectos de sentido que podían ser producidos por una estructura de tipo lingüístico, en la que el sujeto, en la perspectiva de la fenomenología, no intervenía como donador de sentido, Y naturalmente, al encontrarse la novia fenomenológica descualificada por su incapacidad para hablar del lenguaje, el estructuralismo pasó a ser la nueva novia. (Foucault, 1999b: 311)

Foucault recuerda así el paso, vía *giro lingüístico*, de la fenomenología al estructuralismo como movimiento preponderante en la intelectualidad francesa, a mediados del s.XX, de lo cual él mismo se hizo eco, aunque con los matices que más adelante iremos precisando. Sea como sea, Foucault no parece que en alguna ocasión se hubiese mostrado interesado en la intuición fenomenológica de esencias: en su momento aclararemos que más bien el foco de su interés habría sido el descubrimiento de las posibilidades que la intuición podría denunciar que no existen. No es que nuestro autor niegue categóricamente y directamente que el análisis fenomenológico pudiese revelar verdades necesarias y universales (aunque desde luego que se lo pone hartamente

²² “Structuralism and Post-Structuralism” (“Structuralisme et poststructuralisme”; entrevista con G. Raulet), *Telos*, vol. XVI. n° 55, primavera de 1983, pp. 195-211; traducida como “Estructuralismo y Postestructuralismo”, en *OE III*, pp. 307-334.

difícil), sino que su proyecto de investigación histórica (su arqueología-genealogía), en vez de dirigirse hacia tales verdades, pretende desvelar las *contingencias* que se enmascaran como tales verdades.

3.2.11. *Influencias aceptadas*

Nuestro Foucault se consideraba así como perteneciente a una generación de pensadores quiebra con la tradición heredada en Francia del marxismo, la fenomenología y el existencialismo. Ahora en positivo, en aquella entrevista ya mencionada con Ch. Ruas, el francés añade:

Yo me encontraba como todos los demás estudiantes de filosofía del momento, y para mí la ruptura la supuso *Esperando a Godot* de Beckett, una obra asombrosa; luego la lectura de la obra de Blanchot, Bataille, y Robbe-Grillet, especialmente sus novelas *Les Gommages* (*Las gomas de borrar*), *La Jalousie* (*La celosa*), y *Le Voyeur*, Michel Butor, *Mythologies* (*Mitologías*) de Barthes, y Lévi-Strauss. Hay una enorme diferencia entre Bataille, Lévi-Strauss, Blanchot y Robbe-Grillet, y no pretendo hacerlos parecer similares. Para mi generación representan la ruptura con una perspectiva dominada por el marxismo, la fenomenología y el existencialismo. (Foucault, 1986a: 176).

Comprobamos que, junto a estructuralistas como Barthes o Lévi-Strauss (*cfr.* más adelante la cuestión del estructuralismo foucaultiano), el de Poitiers (Foucault, nacido en esta localidad francesa), refiere una serie de autores difíciles de etiquetar, pero que podrían coincidir en una cuestión: su particular visión del humano, de talante muy contrario a una *metafísica del sujeto*, y que pone su énfasis en aspectos hasta ese momento considerados por la ortodoxia como anómalos. El caso es que nuestro autor exhibió una gran simpatía por este tipo de personas.

3.2.12. *Los anómalos*

*La ANOMALÍA. Frente al humanismo moderno-ilustrado, surgieron prontamente una serie de pensadores y literatos que mostraron, cada uno en su estilo, su disconformidad con lo que consideraban una utopía. En el mismo s.XVIII de efervescencia ilustrada, junto a Hume, Sade (1740-1814), con su acento en el desorden

del deseo, también se puede considerar que fue uno de los primeros que ya auguraban un futuro posterior a ese ideal, o un presente menos ingenuo. La obra de Sade se considera que influyó en el estudio de Freud de las aberraciones sexuales; por otro lado, tales reflexiones habrían sido recientemente estudiadas por esos otros intelectuales excéntricos, como Blanchot, Bataille, Klossowski (también Deleuze), todos ellos embarcados en mostrar que la tendencia a la violencia y a sobrepasar los límites (convencionales, ¿morales?) es humana. También Foucault hace mención de Sade en diferentes momentos, desde su *Historia de la locura* hasta su *Historia de la sexualidad*, pasando por *Las palabras y las cosas*.

*BAUDELAIRE. En el s.XIX, al lado de Nietzsche, Ch. Baudelaire (1821-1867), desde la literatura, también se puede considerar que hizo su contribución a destapar cuestiones que el conservadurismo tiene como teleología el mantenerlas ocultas. La vida bohemia y llena de excesos, así como la particular visión del mal que impregna la obra de este autor, llamó la atención de Foucault. Nuestro autor, no solo considera a Baudelaire una de las conciencias más agudas del s.XX, sino paradigma de nuestra contemporaneidad, en contraste con la Ilustración kantiana. En su ya mencionado artículo “¿Qué es la Ilustración?”, Foucault aprovecha a su compatriota para caracterizar el modernismo contemporáneo, y ello frente al ilustrado Kant: para empezar, hoy ya no se sigue el proyecto trascendental de búsqueda de verdades esenciales y universales que marcan los límites de la experiencia humana y el pensamiento; a contrario, se aplica con rotundidad ese poético *carpe diem* horaciano, ese encuentro con lo eternamente valioso del fluctuante momento presente. Foucault remarca:

Para la actitud moderna, el alto valor del presente es indisociable del empeño en imaginarlo, en imaginarlo de otra manera de la que es y en transformarlo no destruyéndolo, sino captándolo en lo que es. La Modernidad baudelaireana es un ejercicio en el que la extrema atención a lo real se confronta con la práctica de una libertad que al mismo tiempo respeta eso real y lo viola (Foucault, 1999b: 344).

La cuestión es que este modernista proyecto de transformación se aplica sobre todo a uno mismo:

Sin embargo, para Baudelaire, la Modernidad no es simplemente una forma de relación con el presente, sino también un modo de relación que hay que establecer consigo mismo. La actitud voluntaria de Modernidad está ligada a un indispensable ascetismo, ser moderno no es aceptarse a sí mismo tal como se es en el flujo de los momentos que pasan; es tomarse a sí mismo como objeto de una elaboración compleja y dura» (*id.*).

El hombre modernista de Baudelaire no es el hombre que va a descubrirse a sí mismo, sus secretos y su verdad oculta, sino que es el hombre que trata de *inventarse* a sí mismo. Pero, paradoja foucaultiana: la cuestión no es inventarse a alguien (lo cual recordaría al vitalismo nietzscheano, al existencialismo sartriano), sino inventar, inventar e inventar...en un continuo carrusel de pan-invencción...La *libertad*, entendida como la capacidad de decidir y actuar según lo decidido, se quedaría así en nuestro autor como *liberación* omnímoda y continua, en interés sólo por quitar de en medio cualquier limitación del deseo y el placer (del que sea, por muy *anómalo* que pudiese considerarse, pues una caracterización tal ya supondría una limitación).

*ROUSSEL: de LOCURA y LITERATURA. La literatura mantuvo inmerso a Foucault durante varios años de la década de los 60, hipnotizado por ese “modo de ser del lenguaje”. Uno de los literatos que captó su atención sobremanera fue R. Roussel (1877-1933), uno entre esos un tanto especiales, entre esos marginales, entre esos un tanto excluidos del estándar social, incluso tanto como para ser considerados enfermos mentales. Roussel fue el único autor al que Foucault dedicó todo un libro titulado con su propio nombre, *Raymond Roussel* (1963)²³. A nuestro autor le atraía la supresión por parte de su compatriota de la subjetividad humana, dejando al espacio objetivo y al lenguaje como telón de fondo de una narrativa elaborada a base de descripciones de objetos o acciones, no de personajes y sus experiencias. La preocupación foucaultiana por el espacio objetivo (como opuesto a la subjetividad del tiempo, según ya había matizado Bergson) y por el lenguaje (como un ente autónomo) refleja claramente su intención de remover a la identidad subjetiva de su acostumbrada posición central (por

²³ Editado originalmente por Gallimard (París); en inglés como *Death and the Labyrinth: the world of Raymond Roussel* (Londres & Nueva York: Continuum, 1986); traducido como *Raymond Roussel* (Buenos Aires: Siglo XXI, 1976).

lo menos para la Modernidad-Ilustración), subordinándola a algo así como la impersonalidad de dicho lenguaje. De manera literaria, a la par que osada, se podría jugar, como en el caso de Roussel, con estructuras impersonales del lenguaje en sí mismo, con textos fuertemente subordinados a las reglas formales, que parecen fluir desde ahí más que de los pensamientos y sentimientos del sujeto. En una conversación con P. Caruso en 1967²⁴ nos refiere:

Ese libro constituye una pequeña investigación, en apariencia marginal. Roussel, en efecto, fue atendido por psiquiatras, en particular por Pierre Janet, quien le diagnosticó un bello caso de neurosis obsesiva, cosa que por otra parte correspondía a la realidad. El lenguaje de Roussel, a fines del siglo XIX y comienzos del nuestro, no podía ser otra cosa que un lenguaje loco e identificado como tal. Y resulta que hoy ese lenguaje ha perdido su significación de locura, de lisa y llana neurosis, para asimilarse a un modo de ser literario. Abruptamente, los textos de Roussel han alcanzado un modo de existencia dentro del discurso literario. Fue esa misma modificación lo que me interesó y me llevó a emprender un análisis de Roussel. No para saber si las significaciones patológicas aún estaban presentes o si eran de alguna manera constitutivas de su obra. Me resultaba indiferente establecer si la obra de Roussel era o no la obra de un neurótico. Quería ver, a la inversa, como podía ahora el funcionamiento de su lenguaje tener un lugar dentro del funcionamiento general del lenguaje literario contemporáneo. (Foucault, 2013: 86)

Según esto, Foucault utiliza la diferente consideración del discurso de Roussel para llamar nuestra atención sobre cómo aquello, que en un momento dado se ha creído como trastornado, en otro momento puede pasar por literario: este asunto del diferente tratamiento epocal del discurso veremos qué será lo que se va a hallar detrás de ese concepto medular de *episteme*.

*S.XX. BATAILLE y la TRANSGRESIÓN. En el siglo pasado, literatos como Bataille, Klossowski, Beckett o Blanchot hicieron su hincapié en esas profundas dudas sobre el protagonismo optimista del sujeto racio-consciente, incorporando elementos de

²⁴ Reeditada de modo más completo en Paolo Caruso, *Conversazioni con Claude Levi-Strauss, Michel Foucault, Jacques Lacan* (Milán: Mursia, 1969, pp. 91-131); traducida como *Conversaciones con Levi-Strauss, Foucault y Lacan* (Barcelona: Anagrama, 1969). Este texto está extraído de la conversación “¿Qué es usted profesor Foucault?”, en *¿Qué es usted profesor Foucault? (op. cit.)*.

desequilibrio, desorientación, inclinación, desviación, que ellos interpretan como más ‘naturales’. Georges Bataille (1897-1962) fue un escritor y pensador francés, inspirado mayormente por Nietzsche, Sade y Hegel. La dialéctica hegeliana le ayudó a una reconsideración de lo negativo (de lo anómalo, de lo maldito), tradicionalmente subordinado a lo positivo (lo normal, lo limitado). Es aquí donde el interés de Foucault por la desaparición del sujeto (metafísico) o el ataque al sujeto normalizado es captado por la obra de su compatriota, tal y como se expresa en aquella conversación con P. Caruso:

Durante largo tiempo hubo en mí una especie de conflicto mal resuelto entre la pasión por Blanchot, Bataille, y por otro lado, el interés que abrigaba por algunos estudios positivos como los de Dumézil y Levi-Strauss, por ejemplo. Pero, en el fondo, esas dos orientaciones, cuyo único denominador común era tal vez el problema religioso, contribuyeron en la misma medida a llevarme al tema de la desaparición del sujeto. En cuanto a Bataille y Blanchot, creo que la experiencia del erotismo del primero y la del lenguaje para el segundo, comprendidas como experiencias de la disolución, la desaparición, la negación del sujeto (del sujeto hablante y del sujeto erótico), me sugirieron, si simplificamos un poco las cosas, el tema que traslade a la reflexión sobre los análisis estructurales o “funcionales”, como los de Dumézil o Levi-Strauss. En otras palabras, considero que la estructura, la posibilidad misma de emitir un discurso riguroso sobre la estructura, conducen a un discurso negativo sobre el sujeto; en resumen, a un discurso análogo al de Bataille y al de Blanchot. (Foucault, 2013: 97)

Advertimos aquí cómo el asunto estructuralista de la disolución del sujeto (luego lo veremos) es conectado con el discurso negativo de Bataille (y de Blanchot). El concepto que se utiliza para la superación de esos límites de lo normal será *transgresión* (que trataremos ulteriormente): de hecho, Foucault dedicará su “Prefacio a la transgresión” (1963)²⁵ a Bataille.

*KLOSSOWSKI. Pierre Klossowski (1905-2001) fue un artista y filósofo francés, fascinado por Sade y Nietzsche, y alineado, junto a Bataille y Blanchot, en esa cruzada

²⁵ “Préface a la transgression”, *Critique*, n. ° 195-196, agosto-septiembre, 1963, pp. 751-769; *DE I*, pp. 233-250; traducida en *OE I*, pp. 163-180.

contra la metafísica del sujeto. En una entrevista con M. Watanabe ya en 1978, “La escena de la filosofía”²⁶, Foucault (1999b: 168-169) nos explica:

De Klossowski saben algo, también de Bataille, pero creo que, en última instancia, ni yo mismo, ni muchos otros, hemos mostrado, suficientemente, la deuda que tenemos con ellos. Fueron los primeros que, alrededor de 1950, nos hicieron abandonar la fascinación hegeliana en la que estábamos atrapados, o que, en todo caso, nos aplastaba. En segundo lugar, fueron ellos los que, por primera vez, plantearon el problema del sujeto como problema fundamental de la filosofía y del pensamiento moderno. Dicho en otros términos, desde Descartes hasta Sartre -y no digo esto con ánimo de polémica- me parece que el sujeto estaba considerado como algo fundamental, pero no se abordaba; era algo que no se cuestionaba. Por eso, parece evidente -Lacan ya lo señaló- que Sartre nunca admitió el inconsciente en sentido freudiano. La idea de que el sujeto no es la forma elemental y originaria, sino que el sujeto se forma a partir de cierto número de procesos que no pertenecen al orden de la subjetividad, sino a un orden difícil de nombrar y de hacer aparecer, pero más fundamental y más originario que el propio sujeto, no resultaba evidente. El sujeto es una génesis, tiene una formación, una historia, el sujeto no es originario. ¿Quién había afirmado esto? Evidentemente, Freud, pero fue necesario que Lacan lo pusiera de manifiesto con claridad, y en esto reside su importancia. Bataille, en cierta forma, Blanchot a su modo, también Klossowski, hicieron estallar; de igual manera, esta evidencia originaria del sujeto e hicieron surgir formas de experiencia en las que el estallido del sujeto, su disolución, la constatación de sus límites, sus basculaciones fuera de esos límites, muestran claramente que no existía esta forma originaria y autosuficiente que suponía clásicamente la filosofía.

Creo que este carácter no fundamental, no originario del sujeto, es el punto común de todos los llamados estructuralistas y suscitó en la generación precedente, o en sus representantes, una enorme irritación; esto concierne al psicoanálisis de Lacan, al estructuralismo de Lévi-Strauss, a los análisis de Barthes, a los que hacía Althusser, a lo que yo, a mi manera, intenté hacer. Estábamos todos de acuerdo en que no se podía partir del sujeto, del sujeto en el sentido cartesiano, como punto originario a partir de cual debía

²⁶ “Tetsugaku no butai” (“La scène de la philosophie”: entrevista con M. Watanabe, el 22 de abril de 1978), *Sekai*, julio de 1978, pp. 312-332. Especialista en teatro y en literatura francesa, Moriaki Watanabe, inicia a Michel Foucault en las formas teatrales japonesas y, en esas fechas, traduce *La voluntad de saber*.

ser engendrado todo; de acuerdo en que también el sujeto tenía una génesis, Y en este punto se engarza la comunicación con Nietzsche.

A Klossowski también dedicó Foucault un artículo específico, “La prosa de Acteón” (1964)²⁷.

*BLANCHOT y la ATRACCIÓN. Maurice Blanchot (1907-2003) fue un crítico, periodista y filósofo francés, interesado sobre todo por la literatura, reivindicando el papel protagonista de la escritura frente al pensamiento: la escritura se rebela así contra la reflexión filosófica que la ha tenido como figura deformante. A Blanchot Foucault dedicó su “El pensamiento del afuera” (1966)²⁸:

De este pensamiento, Blanchot tal vez no sea solamente uno más de sus testigos. Cuanto más se retire en la manifestación de su obra, cuanto más esté, no ya oculto por sus textos, sino ausente de su existencia y ausente por la fuerza maravillosa de su existencia, tanto más representa para nosotros este pensamiento mismo —la presencia real, absolutamente lejana, centelleante, invisible, la suerte necesaria, la ley inevitable, el vigor tranquilo, infinito, medido de este pensamiento mismo. (Foucault, 1997: 22)

El pensamiento cede ante el lenguaje, el cual, más allá de ocultar, borraría la subjetividad:

En su ser que espera y olvida, en ese poder de disimulo que borra toda significación determinada y la existencia misma de aquel que habla, en esa neutralidad gris que es el refugio esencial de todo ser y que libera así el espacio de la imagen, el lenguaje no es ni la verdad ni el tiempo, ni la eternidad ni el hombre, sino la forma siempre deshecha del afuera; sirve para comunicar, o mejor aún deja ver en el relámpago de su oscilación indefinida, el origen y la muerte, —su contacto de un instante mantenido en un espacio desmesurado. (*ibid.*: 79-80).

²⁷ “La prose d’Actéon”, *La Nouvelle Revue Française*, n° 135, marzo de 1964, pp. 444-459; traducida en *OE I*, pp. 201-213.

²⁸ “La pensée du dehors”, texto que apareció en el n° 229 de *Critique* (junio de 1966).

3.2.13. *Historia, pluralidad y discontinuidad: la épistémologie de Bachelard y Canguilhem*

*ÉPISTÉMOLOGIE y FILOSOFÍA del SABER. De acuerdo, pasemos ahora a otra línea ascendente sobre nuestro francés. Dijimos que la investigación que se propuso Foucault, sobre todo desde su primera perspectiva arqueológica al respecto de las ciencias socio-humanas, era de carácter histórico. En esa empresa se vio profundamente influido por el director oficial de su tesis sobre la historia de la locura, G. Canguilhem (1904-1995), así como por el predecesor de éste en la Sorbona, G. Bachelard (1884-1962), ambos dos ilustres estudiosos de la ciencia en Francia (*épistémologie* francesa). En su obra más historiográfico-metodológica, *La arqueología del saber* (1969), empieza Foucault (1979a: 5-6) por reconocer esta cuestión, aclarando el lugar que estos autores vinieron a ocupar en el pensamiento francófono reciente. Como ya adelantábamos al mencionar a Sartre y a Merleau-Ponty, en ese ensayo dedicado a Canguilhem, “La vida: la experiencia y la ciencia”²⁹, Foucault consideraba esa fractura en la evolución del pensamiento francés de la primera mitad del s.XX, en el que se distinguiría entre:

- una *filosofía de la experiencia*, del sentido y el sujeto;
- una *filosofía del saber*, la racionalidad y el concepto.

Para Foucault, Bachelard y Canguilhem habrían representado una alternativa clara al subjetualismo de la fenomenología y el existencialismo, haciendo hincapié en la *lógica de los conceptos* en lugar de la *experiencia vivida* (*l'expérience vécue*, centrada en el sujeto fenomenológico-existencial), como la fuerza impulsora de la reflexión. Nuestro autor, aunque en otros lugares hubiese reconocido la influencia de dicha filosofía de la experiencia en su pensamiento, se arrima de modo terminante a esa indagación más objetualista (o no-subjetualista o, incluso, anti-subjetualista), y ello en consonancia con el estructuralismo. En sus palabras:

Sin desconocer las fracturas que durante estos últimos años y desde el fin de la guerra opusieron a marxistas y no marxistas, freudianos y no freudianos, especialistas de una disciplina y filósofos, universitarios y no universitarios, teóricos y políticos, me parece

²⁹ *Op. cit.*

que podría encontrarse otra línea divisoria que atraviesa estas oposiciones. Se trata de la línea que separa una filosofía de la experiencia, el sentido y el sujeto, de una filosofía del saber, la racionalidad y el concepto. Por un lado, una filiación que es la de Sartre y Merleau-Ponty; por el otro, la de Cavailles, Bachelard, Koyré y Canguilhem. Seguramente esa fractura viene de lejos y podría rastrearse a lo largo del siglo XIX: Bergson y Poincaré, Lachelier y Couturat, Maine de Biran y Comte. (Varios, 2007: 42)

Vayamos a indagar algo más sobre estos autores.

*PROGRESO CIENTÍFICO y OBJETIVIDAD RACIONAL. Bachelard, singular físico y teórico de la ciencia, pretendió asentar los cimientos de un nuevo racionalismo, si bien de orientación materialista, basándose en el análisis epistemológico del progreso científico y de nuestra construcción de la objetividad. El primer postulado fundamental de Bachelard (1975: 33) sería por lo tanto la consideración de un progreso en la ciencia, de una teleología, cercana a Popper, contraria al punto de vista tanto de Foucault como de Kuhn, pero que luego matizaremos. Esta teleología *positivista*, este progreso filosófico de las nociones científicas, para el gallo no tendría nada de metafísica, y se podría comprobar a través de una comparativa de los sistemas filosóficos en base a su aportación para con el conocimiento científico:

Tomaremos, pues, el sentido de ese progreso como eje de nuestro estudio filosófico, y si, siguiendo la abscisa de su desenvolvimiento, los sistemas filosóficos se sitúan regularmente en un orden constante para todas las nociones, orden que va del animismo al superracionalismo, pasando por el realismo, el positivismo y el racionalismo simple, tendremos algún derecho a hablar de un progreso filosófico de las nociones científicas. Insistamos un instante en esta noción de progreso filosófico. Trátase de una noción que tiene poco sentido en filosofía pura. No se le ocurriría a ningún filósofo decir que Leibniz marca un adelanto con respecto a Descartes, que Kant marca un adelanto con respecto a Platón. Pero el sentido de la evolución filosófica de las nociones científicas es tan nítido que es menester inferir que el conocimiento científico ordena el pensamiento, que la ciencia ordena la filosofía misma. El pensamiento científico provee, pues, un principio para la clasificación de las filosofías y para el estudio del progreso de la razón. (Bachelard, 1973: 21)

*CRÍTICA de la BASE EMPÍRICA (u OBSERVACIONAL) y CONSTRUCCIÓN EPISTEMOLÓGICA. RACIONALISMO CRÍTICO. Sin embargo, Bachelard también es un crítico del *positivismo escolástico* (Comte; postreramente Círculo de Viena), tras hacerse eco de la crítica humeano-kantiana frente al realismo ingenuo (o de sustancias), recogida por Schopenhauer y el positivismo empirista (S. Mill y el pragmatismo de Peirce y James), empirocriticista (Avenarius y Mach) y convencionalista (sus compatriotas franceses Poincaré y Duhem) del s.XIX, y ello desde un fenomenismo más o menos radical, que recalca el papel de objeto mental (*fenómeno*) por encima del objeto real (*sustancia* para Aristóteles y la escolástica; *noúmeno* en terminología kantiana) en el proceso de conocimiento. La cuestión es que, a partir de ahí, kantianos (Schopenhauer, Whewell) y empiristas se separan, y ello por la manera diferente de valorar el papel de la razón en la construcción del objeto epistemológico, del papel activo del pensamiento en la construcción de la objetividad científica. Al igual que Kant, Bachelard (1992: 11-12) cree en la ciencia, cree en su objetividad, y, al igual que el de Prusia, cree que esa objetividad viene legitimada en última instancia, no por nuestros sentidos (positivismo como escuela), sino por la razón. Bachelard nos advierte con su *racionalismo crítico* (*cfr.* Kant; luego Popper) que la ciencia se enfrenta a la ingenuidad de una constitución primera del objeto a partir de nuestras sensaciones más inmediatas, pero a su vez de nuestras convicciones más profundas:

Ya la observación tiene necesidad de un cuerpo de precauciones que conducen a reflexionar antes de mirar, que reforman al menos la primera visión, de suerte que no es nunca la primera observación la que es buena. [...] La observación científica [...] muestra demostrando; jerarquiza las apariencias; trasciende lo inmediato; reconstruye lo real después de haber reconstruido sus esquemas.

[...] La ciencia suscita un mundo, no por una impulsión mágica, inmanente a la realidad, sino por una impulsión racional, inmanente al espíritu. Después de haber formado, en los primeros esfuerzos del espíritu científico, una razón a imagen del mundo, la actividad espiritual de la ciencia moderna se aplica a construir un mundo a imagen de la razón. La actividad científica realiza, con toda la fuerza de este término, conjuntos racionales. (Bachelard, 1968: 12-13)

El racionalismo crítico constructivista de Bachelard da lugar a una epistemología no cartesiana³⁰, contraria a la espontaneidad de la evidencia racional (tan originaria como irreductible) (2000: 16); J. Lacroix (1973: 14-15) incide en esta cuestión cuando concluye que un *discurso del método* no sería en sí más que un “discurso de circunstancias”. Lo inmediato no sería científico, pues la ciencia sería eminentemente *constructiva* (Bachelard, 1973: 119) y *trabajosa*, (*ibid.*: 16), dado que «nada nos demuestra mejor que la síntesis científica es una *síntesis transformadora*» (Bachelard, 1989: 233). Igualmente, Bachelard se aleja de otro racionalista, Husserl; J. Hyppolite (1973: 39) opone a la fenomenología, que manifiesta el fenómeno, la *fenomenotecnia* (de Kant, de Bachelard), que *construye* el fenómeno. De este asunto de la carga teórica también se harán eco Popper y todo posterior filósofo de la ciencia (Hanson y demás). Y es que, como ya había adelantado Duhem, y recogerá posteriormente Quine, toda observación, y toda contrastación, se produce así en el marco de un corpus teórico (Bachelard, 1968: 12).

*VERIFICACIÓN y EVOLUCIÓN. CONTRA el RACIO-APRIORISMO. A diferencia de la actitud escéptica de Hume, o relativista de sofistas y el posmodernismo, Bachelard, en la línea de Kant, pretende la supervivencia de la ciencia objetiva: si bien es cierto que construimos la ciencia, ello sería por un diálogo (o dialéctica) verificacionista y evolutivo que permanentemente mantendrían la razón y la experiencia. La razón de la que habla Bachelard, como ya se ha apuntado, no sería la intuitiva de Descartes o Husserl; tampoco la apriorística-trascendental de Kant; sería una elaborada a través de ese *equilibrio* con la experiencia, la cual también se vería estructurada por los esquemas racionales (los *esquemas conceptuales* serían los más básicos). En este sentido, se puede decir que «en definitiva, la ciencia instruye a la razón», esto es, «la razón debe obedecer a la ciencia, a la ciencia más evolucionada, a la ciencia evolucionante» (Bachelard, 1973:119). Así:

-Por un lado, la ponderación del equilibrio razón-experiencia (la verificación) le acerca a Kant, así como le alejaría de Hegel, cuya dialéctica es del todo racio-idealista; el discurso de Bachelard, aunque racional, no es idealista, sino positivista;

³⁰ De hecho, el capítulo VI de su *Le nouvel esprit scientifique* lo denomina Bachelard “Epistemología no-cartesiana”.

-Pero por otro, Bachelard no es racio-apriorista, sino evolucionista, lo que le aleja de Kant y le acercaría a la dialéctica hegeliana, en el sentido de contemplar un marco de progreso no meramente acumulativo.

Visto de este modo, nuestros moldes constructivos, así como nuestra construcción racional del objeto, todo ello evolucionaría, alentado por nuestro ánimo de *objetividad* científica, y trabajado vía verificación. Con Hegel, Bachelard critica a Kant: los principios de la razón no son intangibles categorías a priori, sino que evolucionan, son relativos al momento de la historia en el que ellos se ejercen: la aparición (en el s.XIX) y desarrollo de las geometrías no euclidianas, unido al prodigioso avance de las ciencias en el s.XX, había diseñado un “nuevo espíritu científico” con una mecánica no newtoniana.

*HISTORIA de la CIENCIA y RUPTURAS EPISTEMOLÓGICAS. Como ya hemos adelantado, para nuestro francés, lo que típicamente se denomina conocimiento en verdad sería un *proceso de descubrimiento*, y, se ha de insistir, un proceso laborioso, nada instantáneo. Ello supone mantener la consciencia-mente abierta (*cf.* Popper), sin marcarse límites ni fronteras, atendiendo a lo que Bachelard (se) preguntaba: «¿Tiene un sentido absoluto el concepto de límite del conocimiento científico? ¿Es siquiera posible trazar las fronteras del pensamiento científico? ¿Estamos efectivamente reclusos en un ámbito objetivamente cerrado? ¿Estamos sujetos a una razón inmutable?» (Bachelard, 2004: 89)...ante lo cual, ya nos indica (ente otras interesantes cuestiones) que «filosóficamente, toda frontera absoluta propuesta a la ciencia es el signo de un problema mal planteado» (*ibid.*: 97-98)³¹. Nosotros entonces nos preguntamos: ¿y cómo se mantendría una consciencia-mente abierta? Pues yendo a *contrapelo* de (contradiendo) lo que se supone conocido³² (Bachelard, 1973: 12). Es lo que nos quiere decir con su *filosofía del no*: que este proceso de descubrimiento siempre sería *polémico* (o dialéctico en terminología hegeliana³³) (Bachelard, 1968: 12). Nuestro

³¹ Preguntas y respuestas expuestas en el VIII Congreso Internacional de Filosofía (Praga, 2-7 sept. 1934), y recogidas en “Crítica preliminar del concepto de frontera epistemológica”, publicada en *Estudios*, Buenos Aires: Amorrortu, 2004.

³² Asunto que recuerda a la falsabilidad popperiana; curiosamente, *Le nouvel esprit scientifique* bachelardiano, y la *Logik der Forschung* de Popper, se publicaron ambas en 1934.

³³ El esquema de la dialéctica hegeliana, con las salvedades pertinentes, se hace todavía más patente cuando Bachelard asevera que «la filosofía del no se encontrará, pues, con que no es una actitud de

autor impugna el punto de vista racioilustrado de Kant, del positivismo realista ingenuo (Comte, Littré, Darwin, Spencer, Tylor), aunque también de otros autores más críticos del s.XIX, como Duhem, que ve en el progreso científico una acumulación de conocimientos que se añaden los unos a los otros, en un proceso continuado. La dialéctica bachelardiana exige una discontinuidad (al estilo venidero de Foucault y Kuhn), caracterizada así por *rupturas* (epistemológicas) (*ruptures épistémologiques*) (o *cortes*, *coupures* para Althusser³⁴; Foucault utiliza también el término *umbral* o *seuil*): la ciencia se mueve históricamente a través de cambios en la perspectiva (esquema previo) que permiten nuevas interpretaciones de los viejos conceptos. En suma, el conocimiento mismo se concibe a partir de su desarrollo histórico (*cfr.* Hegel), pero identificado como ciencia positiva (positivismo: frente a Hegel y con Kant, Popper); se acepta un progreso (*cfr.* Kant, Hegel, Popper), pero es de tipo polémico (o dialéctico: con Hegel, y frente a Kant, Popper) y discontinuo, remarcándose la sucesión sempiterna de rupturas, en las que la fase posterior supone una negación, crítica o superación de los errores de la fase anterior. Las rupturas (como luego desarrollarían Canguilhem, Foucault, Kuhn) serían cambios revolucionarios de métodos, supuestos, técnicas y contenidos que no permiten imaginar el desarrollo científico como una acumulación continuada de conocimientos. De esta manera, la historia de la ciencia se entiende, más que como un proceso de descubrimiento, como la superación de los *obstáculos* al pensamiento planteados por el propio conocimiento. Esto implicaría, más que la adición de nuevos conocimientos, la *reorganización* de las mismas condiciones de posibilidad del conocimiento (*cfr.* Foucault). Consecuentemente, una ruptura se consolida cuando se dan dos conceptualizaciones científicas diferentes. Bachelard tematiza así diferentes rupturas:

-de la ciencia objetiva respecto del conocimiento común;

-pero también de la ciencia contemporánea (teoría de la relatividad, mecánica cuántica) respecto de la ciencia (mecánica) clásica newtoniana (o de la ciencia moderna respecto de la ciencia aristotélico-medieval);

negación, sino una actitud de conciliación» (1973: 16), conciliación que recuerda a la *síntesis* en el sistema idealista del germano.

³⁴ L. Althusser reconoce haber tomado de Bachelard el concepto de *corte epistemológico*, pero que él aplica particularmente a su crítica de una interpretación humanista e historicista de Marx, según nos explica un prócer alumno suyo (Balibar, 2004: 9-48).

-o de una nueva epistemología respecto al ideal de una ciencia acabada y definitiva.

Tales rupturas serían consideradas según tres registros: histórico-dialéctico, psicopedagógico y ontológico. Foucault será el que más hará para demostrar la importancia de este concepto al tomarlo fuera del dominio estrictamente científico en que Bachelard, Canguilhem o Kuhn permanecieron; Foucault describirá *rupturas epistemológicas* no sólo en la historia de la medicina, sino también en la historia de las prisiones, la sexualidad y la psiquiatría.

*CONOCIMIENTO ORDINARIO, OPINIÓN y CIENCIA. Bachelard enfatiza como *ruptura* la manera como el conocimiento científico se desprende del ingenuo sentido común, contradiciendo incluso sus experiencias y creencias; después de la ruptura, el pasado no científico vendría a ser visto como una superstición. La ciencia *rompe* con la experiencia ordinaria (de nuevo el rechazo de lo inmediato/intuitivo, en este caso de tipo sensitivo), colocando los objetos de la experiencia bajo nuevas categorías/conceptos que dejan ver propiedades y relaciones no disponibles para la percepción ordinaria. Sea, por ejemplo, la experiencia siguiente: cuando intento sumergir en el agua de mi bañera un tapón de corcho o cualquier otro objeto que flote, constato que resiste a la presión que yo ejerzo sobre él y que lo remonta indefectiblemente a la superficie en el momento en que lo suelto; todo el mundo ha hecho esta observación un día u otro...y sería una observación bien anodina si, en su formulación misma, el sentido común pudiese, partiendo de que un cuerpo “flota”, “ofrece resistencia” y después “remonta a la superficie”, atribuir espontáneamente al tapón una “verdadera actividad”, en concreto la facultad casi mágica de resistirse a mis tentativas de inmersión; Arquímedes, para descubrir el principio que hoy lleva su nombre, no se contentó por tanto con observar pasivamente la realidad, sino que tuvo que superar su impresión primera (Bachelard, 1972: 207). De ahí que insista en diferenciar conocimiento científico y opinión (Bachelard, 2000: 16).

*PROGRESO CIENTÍFICO y OBSTÁCULOS EPISTEMOLÓGICOS. Las INTUICIONES (tanto SENSITIVAS y como RACIONALES) como PRIMEROS OBSTÁCULOS. La ciencia se ve así impelida a una dialéctica: para empezar, debe enfrentarse a una concepción ingenua y mágica del mundo, que se nos presenta como el primer y más comprometido obstáculo para el progreso en el conocimiento, el primer

obstáculo epistemológico. Las primeras intuiciones, en este caso sensitivas, nos despistan con un cierto halo ilusorio...esto ya lo había recalcado Descartes; la cuestión es que la epistemología cartesiana venía a descansar en otro tipo de intuiciones, las racionales. Para Bachelard y su ciencia constructiva, toda intuición es despistante e insuficiente, de tal modo que no puede ser verdad, si algo es tan evidente; lo científico vendría así justamente caracterizado por su distanciamiento frente a lo evidente. Arquímedes, caso de que se hubiese estancado en una primera interpretación (fuerza inherente al tapón), se habría prohibido dilucidar la subida del tapón como resultado del empuje del agua. De este modo, una vez que nos habríamos construido una cierta interpretación (a partir de determinados procedimientos, en base a determinados conceptos), sea más ingenua o más científica, el progreso científico exigiría la “destrucción” de los obstáculos (epistemológicos) (*obstacles épistémologiques, epistemological obstacles*) que nosotros mismos hemos instituido (dichos procedimientos y conceptos), pues la mente humana, cuando emprende el examen científico de un fenómeno, está siempre llena de ideas preconcebidas, que se resisten ante la emergencia de una nueva interpretación: «en efecto, se conoce en contra de un conocimiento anterior, destruyendo conocimientos mal adquiridos o superando aquello que, en el espíritu mismo, obstaculiza a la espiritualización.» (Bachelard, 2000: 15). En definitiva, Bachelard se percató de cómo lo que en su día pudiese ser novedoso, posteriormente puede resultar tan obsoleto como reaccionario, y ello es así tras la aceptación de que toda intuición no puede ser más que una conjetura, toda interpretación no puede ser más que transitoria:

Cuando se investigan las condiciones psicológicas del progreso de la ciencia, se llega muy pronto a la convicción de que hay que plantear el problema del conocimiento científico en términos de obstáculos. No se trata de considerar los obstáculos externos, como la complejidad o la fugacidad de los fenómenos, ni de incriminar a la debilidad de los sentidos o del espíritu humano: es en el acto mismo de conocer, íntimamente, donde aparecen, por una especie de necesidad funcional, los entorpecimientos y las confusiones. Es ahí donde mostraremos causas de estancamiento y hasta de retroceso, es ahí donde discerniremos causas de inercia que llamaremos *obstáculos epistemológicos*. El conocimiento de lo real es una luz que siempre proyecta alguna sombra. Jamás es inmediata y plena. Las revelaciones de lo real son siempre recurrentes. Lo real no es

jamás "lo que podría creerse", sino siempre lo que debiera haberse pensado. El pensamiento empírico es claro, inmediato, cuando ha sido bien montado el aparejo de las razones. Al volver sobre un pasado de errores, se encuentra la verdad en un verdadero estado de arrepentimiento intelectual. [...]

La idea de partir del cero para fundar y acrecentar sus bienes, no puede surgir sino en culturas de simple yuxtaposición, en las que todo hecho conocido es inmediatamente una riqueza. Mas frente al misterio de lo real el alma no puede, por decreto, tornarse ingenua. Es entonces imposible hacer, de golpe, tabla rasa de los conocimientos usuales. Frente a lo real, lo que cree saberse claramente ofusca lo que debiera saberse. Cuando se presenta ante la cultura científica, el espíritu jamás es joven. Hasta es muy viejo, pues tiene la edad de sus prejuicios. Tener acceso a la ciencia es rejuvenecer espiritualmente, es aceptar una mutación brusca que ha de contradecir a un pasado. (*ibid.*: 15-16)

*ACTOS EPISTEMOLÓGICOS: RACIONALISMO como RENOVACIÓN. LA FUERZA EPISTEMOLÓGICA del ERROR. Frente a los obstáculos, en la dialéctica del progreso científico Bachelard (1975: 33) sitúa a los *actos epistemológicos*. Los actos epistemológicos serían la punta de lanza del racionalismo bachelardiano, un racionalismo que apuesta por la dialéctica y por la renovación, frente al intuicionismo y al apriorismo clásicos (Descartes en ambos aspectos; Kant en el segundo) (Bachelard, 1976: 56). La ciencia bachelardiana lucha de este modo contra el *error* (Bachelard, 2004: 101), pero lo acepta como componente del juego epistemológico (*cfr.* Popper). Como puede comprobarse, lejos de expulsar al error del ámbito de la ciencia, Bachelard lo considera una pieza imprescindible (Bachelard, 1979: 51). Así lo atestigua su pupilo Canguilhem:

En primer lugar, en un sentido, es una trivialidad decir que la ciencia expulsa al error, que reemplaza a la ignorancia. No obstante, fue muy frecuente que filósofos o sabios vieran al error como un accidente lamentable, una torpeza que un poco menos de precipitación o de prevención nos habría evitado, y a la ignorancia como una privación del saber correspondiente. Todavía nadie había dicho con la insistente convicción de Bachelard que el espíritu es ante todo por sí mismo puro poder de error, que el error tiene una función positiva en la génesis del saber y que la ignorancia no es una especie de, laguna o de ausencia, sino que tiene la estructura y la vitalidad del instinto.

[...] Pero es que, contrariamente a lo que pudieron creer los racionalistas de los siglos XVIII y XIX, el error no es una debilidad sino una fuerza, la ensoñación no es un humo sino un fuego. Como el fuego, se renueva sin cesar. (Canguilhem, 1973: 24, 27)

*FILOSOFÍA CIENTÍFICA DIFERENCIAL y RACIONALIDAD PLÁSTICA. En suma, Bachelard critica el mono-pensamiento:

Pediremos también a los filósofos que rompan con la ambición de encontrar un punto de vista único y fijo para juzgar el conjunto de una ciencia tan vasta y tan cambiante como es la física. Para caracterizar la filosofía de las ciencias desembocaremos así en un pluralismo filosófico que es el único capaz de informar los elementos tan diversos de la experiencia y de la teoría, cuyos respectivos grados de madurez filosófica distan mucho de ser parejos. Definiremos la filosofía de las ciencias como una filosofía dispersada, como una filosofía distribuida.

[...] Creemos, pues, que las tareas precisas de la filosofía de las ciencias se plantearían precisamente en el nivel de cada noción. Cada hipótesis, cada problema y experiencia, cada ecuación, reclamarían su filosofía. Debería fundarse una filosofía del detalle epistemológico, una filosofía científica diferencial que correspondiese simétricamente a la filosofía integral de los filósofos. Esta filosofía diferencial tendría a su cargo medir el devenir de un pensamiento. (Bachelard, 1973: 14-15)

Se ha de insistir que, pese a su hincapié en la evolución y en la plasticidad de los principios epistemológicos, la filosofía de Bachelard sigue siendo rigurosamente racional. Es verdad que la ciencia modifica sin cesar nuestros principios, mas la derrota de un instrumento intelectual no es la derrota de la razón misma. Es, por el contrario, una victoria de la razón que manifiesta, hasta en el fracaso, su agilidad y su potencia de invención, generación y adaptación. Bachelard no trasciende, pues, el racionalismo de los conceptos si no es para acreditar un “súper-racionalismo” más fiel a las exigencias de una razón viva y abierta al porvenir.

*SIMILITUDES con FOUCAULT. La relación de Foucault con la *épistémologie* surgió precozmente. En la época de estudiante de Foucault el debate epistemológico estaba en auge en Francia; en ese momento empezó a leer a G. Bachelard. Además de la necesidad de una investigación objetual, en él fue calando la idea crítica bachelardiana de precaución ante una razón monolítica e intemporal, para apostar por el debate plural,

el papel crucial de la historia en lo que a las ideas se refiere, y la concepción de tal historia de manera discontinua, barajándose el acaecimiento de *rupturas* o *umbrales epistemológicos* (Jalón, 1994: 16-18). Así, el interés de Foucault en el conocimiento es, en cuestiones clave, *bachelardiano: discontinuidad, ruptura, desplazamiento, dispersión, polémica, obstáculo epistemológico, pluralismo epistemológico, crítica del continuismo en la historia...* todos ellos son conceptos fundamentales en la obra de Bachelard, de su sucesor Canguilhem, así como de Foucault. La idea de las rupturas o de los saltos epistemológicos, que suponen un cambio estructural y una reorientación global de la perspectiva con que se contempla un proceso psicológico o histórico, podría también considerarse un tema común a compartir con la sincronía estructuralista (*cfr.* Althusser). Lemert & Gillan (1982: 15) subrayan además la cuestión fundamental de que «Foucault, como Bachelard, supera una historia continua, en parte, escribiendo una historia de la verdad desde el punto de vista de los errores». Para Bachelard, el par *verdad-error*, así como otros tradicionales de la epistemología,...

...no supondrían dualidades, sino polaridades; no suponen elecciones, sino aceptaciones. Así como la ciencia tendría su dimensión filosófica, la filosofía se vería informada por la ciencia; realismo y racionalismo no serían simplemente perspectivas filosóficas mutuamente excluyentes, sino necesarias dimensiones de un mismo perfil epistemológico; la historia no debe encerrarse dentro de un sistema de verdades, sino que debe abrirse a momentos de error. (*id.*)

En cuanto a Foucault, los eruditos norteamericanos añaden que...

...escribe sus historias del conocimiento con la referencia constante al error y al fracaso: el colapso de la distinción entre la razón y la sinrazón en *la Historia de la locura*, el error de observaciones corporales sin una teoría adecuada de sistemas de tejidos en *El nacimiento de la clínica*, el error en el mito de la reforma penitenciaria en *Vigilar y castigar*, el error de la hipótesis represiva en *La Historia de la Sexualidad*, etc. (*ibid.*: 16)

*DIFERENCIAS con FOUCAULT. Sin embargo, no nos deberíamos despistar por estas cuestiones, importantes sí, pero que pueden hacernos olvidar en qué empresa se hallaron implicados estos autores. Si bien es cierto que ambos coinciden en su positivismo no escolástico, así como en esas herramientas epistémico-historiográficas,

Bachelard, aunque crítico y abierto de mente, se mantiene todavía en el regazo de la *racionalidad*; y pretende hallar un camino de renovación de la ciencia (*cfr.* Kant, Popper). De modo disparateo, Foucault expresa su crítica anarquista y ácida, trazando su senda fuera o más allá de dicha racionalidad, procurando el socavamiento de los fundamentos de la ciencia como aspiración a la verdad objetiva; de esta forma, en vez de hablar de las racio-empíricas ciencias físicas por las que el otro estaba preocupado, preferirá preguntarse por la historia del saber (*cfr.* Jalón, 1994: 16-18), y de cómo éste camina siempre ‘impuramente’ al lado de (o entreverado por) la ideología, cuestión que para nada sería decepcionante, ni supondría un estímulo para buscar una manera de librarse de tal condicionamiento ideológico. En el racionalismo plural pero teleológico (la búsqueda de la verdad objetiva) de Bachelard cabría hablar del error, de la fecundidad de éste, pero cara a continuar con esa búsqueda (*cfr.* Popper), pues «la historia de la ciencia no puede insistir sobre los errores del pasado más que a título de revulsivo» (Bachelard, 1975: 33). La secuencia temporal que nos muestra Foucault no se ve comprometida, ni por una teleología racional ni por una historia de la ciencia; en ella, por consiguiente, cabe que se den tajos radicales entre lo viejo y lo nuevo, ausencias de relación y conmensura; en este discurso irracionalista, en vez de ‘errores’, nos hallamos con mejor dicho con ‘posibilidades’, de tal manera que no se puede decir que se dedique a constatar ‘errores’ (debería de partir de un concepto de ciencia ideal –o de verdad-, y nada más lejos del propósito del de Poitiers), ni hablar de ‘correcciones’. Bachelard critica la falta de aprovechamiento de la experiencia del error; Foucault intenta erradicar el concepto (tradicional) de *error*, mostrando (con mayor o menor mordacidad) que los que se han considerado errores más bien serían otros caminos que se han tratado de borrar por inapropiados. En términos similares se expresa Gutting (2005: 78), cuando nos dice:

En el ensayo sobre Canguilhem (“La vida: la experiencia y la ciencia”), Foucault desarrolló un nuevo concepto [...]. Esta es la noción de "error", entendida como una desviación particular de las normas de nuestro sistema epistémico. Aunque típicamente los errores se han considerado como algo simplemente negativo -como fracasos para llegar a la verdad- Foucault señala que esto es tan sólo relativo a una conceptualización particular de la realidad. Desde una perspectiva más amplia, lo que sea un error en un marco de conocimiento puede convertirse en una verdad fundamental para el desarrollo

de un nuevo marco. Por ejemplo, la idea de Copérnico de que la Tierra se mueve alrededor del Sol sería un error en sentido negativo en el mundo de las astronomías aristotélica y del ptolemaica. Pero se convierte en la base de la nueva astronomía del siglo 17. De esta manera, el conocimiento debe entenderse en sí mismo como una forma de error.

*CANGUILHEM. A diferencia de Bachelard, con G. Canguilhem, profesor suyo, sí mantuvo Foucault un contacto directo y duradero, que supuso una mutua influencia. De este modo, las *historias de los conceptos* de Canguilhem fueron importantes modelos para las arqueologías (análisis de enunciados) de nuestro pensador en la década de 1960:

Desplazamientos y transformaciones de los conceptos: los análisis de G. Canguilhem pueden servir de modelos. Muestran que la historia de un concepto no es, en todo y por todo, la de su acendramiento progresivo, de su racionalidad sin cesar creciente, de su gradiente de abstracción, sino la de sus diversos campos de constitución y de validez, la de sus reglas sucesivas de uso, de los medios teóricos múltiples donde su elaboración se ha realizado y. acabado. (Foucault, 1979a: 5-6)

Y es que Canguilhem «no buscaba tanto el progreso de la racionalidad como el estudio sectorial de los problemas, el de la constitución de intereses indagadores particulares, logrando una localización histórica muy precisa, así como una más eficaz proyección de ciertos problemas especulativos o teóricos en dominios bien delimitados» (Jalón, 1994: 18). Así, el concepto de *ideología científica* desarrollado por Canguilhem en su *Idéologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie* (1977) se reconoce por el propio autor como influido por nuestro Foucault:

En 1967-68, bajo la influencia del trabajo de Michel Foucault y Louis Althusser, introduje el concepto de *ideología científica* en mis clases. Esto no era simplemente un indicio de mi interés y aceptación de las contribuciones originales de estos dos pensadores a los cánones de la historia de la ciencia. También era una forma de renovar sin rechazar las lecciones de un profesor cuyos libros había leído pero a cuyas clases nunca pude asistir. Por cualesquiera libertades que mis jóvenes colegas puedan haber

asimilado las enseñanzas de Gaston Bachelard, el trabajo de estos fue inspirado por y construido sobre el de él. (Canguilhem, 1988: ix)

La actitud de Canguilhem y Foucault respecto de la historia de la ciencia coincide, y ello a partir del maestro Bachelard: se dan unos *aprioris históricos (ideologías científicas, epistemes)* que condicionan el discurso científico (para Foucault, todo discurso) en una época histórica dada. Lecourt (1973: 10-11) nos advierte además una posición común en filosofía:

En resumen, y para formularlo provisoriamente en forma negativa, reside en su "no-positivismo" radical y deliberado. Este no-positivismo, inaugurado por Bachelard, a nuestro parecer forma la "argamasa" de la tradición que une a los tres autores y, a la vez, la distingue de todo lo que se practica en otros lados con el nombre de "epistemología". Se opone a otra tradición que tiene sus "escuelas" e "instituciones", que en la actualidad es dominante y en la que se unen las investigaciones que se llevan a cabo en oriente y occidente, en la Universidad de Yale y en la Academia de Ciencias de Moscú.

Esta caracterización de Foucault como anti-positivista debería ser precisada, para lo cual procederemos algo más adelante.

3.2.14. *Historia, espacio, multipolaridad y continuidad: la Escuela de los Annales*

*Una NUEVA HISTORIOGRAFÍA. La novedosa perspectiva historiográfica de Foucault también vino a alimentarse de la línea seguida por lo que se conoce como la *Escuela de los Annales*, tal y como vino a reconocer en la introducción a *La arqueología del saber* (cfr. más adelante). El acostumbrado *positivismo historiográfico* venía atendiendo exclusivamente a los *hechos*, de tal modo que el estudio histórico se reducía a una cronología de tales hechos, que se tomaban como *objetivos*, buscando relaciones de causalidad entre ellos a modo de estructura normativa. En 1929 los historiadores franceses Lucien Febvre (1878-1956) y Marc Bloch (1886-1944) fundan la revista *Annales d'histoire économique et sociale*, vehículo que esperan sea el de sus nuevas ideas al respecto de la investigación sobre la historia de las sociedades, que busca desvelar su estructura más interna (relacional, cultural, económica), objeto más

propicio para un tratamiento científico (*cfr.* estructuralismo). De este modo, estos estudiosos se sumaron, con sus balances teóricos, a la demanda de reconstruir el campo de la historia en Francia durante los años cuarenta y cincuenta del s.XX. Foucault «aplaude en *La arqueología del saber* la mutación epistemológica que se cumple en la historia gracias a la escuela de *Annales*» (Dosse, 1988: 190).

*ESPACIOS HISTÓRICOS e HISTORIA MULTIPOLAR. MENTALIDADES. El objetivo de dar prioridad al estudio de los espacios a costa de los individuos por parte de esta corriente historiográfica es un primer aspecto clave común con nuestro autor (Jalón, 1994: 54). Por otro lado, la multidisciplinariedad, así como la multiplicidad de puntos de vista a incorporar en el estudio de la historia por parte de los *Annales*, se hallan igualmente en la metodología de Foucault (Jalón, 1994: 54-55). Para Dosse (1988: 188, 190):

Todavía no hace mucho la historia se escribía con mayúscula y en singular. Segura de su antigüedad y de su capacidad de realizar la síntesis, de racionalizar todas las dimensiones de lo real, buscaba, si no el sentido, al menos un sentido de la duración. La escuela de *Annales*, recientemente, ha llevado a cabo una verdadera deconstrucción de la historia que en adelante se escribe en plural y con minúscula. Ya no es la Historia, sino las historias. Se trata de la historia de tal o tal otro fragmento de lo real y no ya de la Historia de lo real. [...]

(M. Foucault) reconoce esta obra de deconstrucción que él había teorizado desde *Las palabras y las cosas* y que aplica a análisis históricos concretos: la clínica, la locura, la prisión, la sexualidad. Se encuentra el mismo rechazo del pensamiento del uno, del centro, de la ruptura significativa, del todo racional.

La Escuela de los Annales desarrolla de esta forma su historia de las *mentalidades*, su manera investigar los diversos espacios socioculturales del pasado, desde el arte, la psicología, la filosofía o la antropología.

3.2.15. *El estructuralismo*

*Los ESTRUCTURALISTAS FRANCÓFONOS. La última influencia que mencionaremos para con nuestro Foucault será la del *estructuralismo*, coincidente con éste en esa *anti-metafísica del sujeto*. Los estructuralistas francófonos (Dumézil, Lacan, Lévi-Strauss, Barthes, Althusser), cuestionando el concepto de ‘sujeto humano’ o ‘yo’ como ser libre, responsable y creativo, desenmascarando las brillantes ilusiones humanistas moderna y existencialista de un hombre dueño de sí mismo, consideraban a contrario que el hombre se hallaba sometido a (determinado por) unas reglas que regirían su pensamiento-conducta, por unas estructuras que no serían percibidas conscientemente, que mucho menos podrían ser cambiadas, que lo configurarían, y que transformarían su existencia en esa especie de proceso anónimo. Se afirmaba así la “disolución del hombre” como sujeto de razón, libertad y existencia, y ello de modo muy similar al descentramiento respecto al autor (el sujeto psicológico) por parte de la literatura posmoderna de vanguardia. Esto supondría la sustitución del ser humano por la *estructura* (o la disolución de éste en ésta) como objeto de realidad (ontología) y de estudio (antropología). Foucault apunta el papel del estructuralismo de Lévi-Strauss en este proceso de disolución:

De ambas (del psicoanálisis y de la etnología) puede decirse lo que Lévi-Strauss dijo de la etnología: que disuelven al hombre. No porque se trate de volverlo a encontrar mejor, más puro y como liberado, sino porque se remontan hacia aquello que fomenta su positividad. (Foucault, 1968: 368)

Foucault se refiere a la famosa sentencia del belga:

Por tanto, aceptamos el calificativo de estetas, por cuanto creemos que el fin último de las ciencias humanas no es constituir al hombre, sino disolverlo. El valor eminente de la etnología es el de corresponder a la primera etapa de una acción que comporta otras: más allá de la diversidad empírica de las acciones humanas, el análisis etnográfico quiere llegar a invariables, que, como muestra la presente obra, se sitúan a veces en los puntos más imprevistos. (Lévi-Strauss, 1997: 357)

Nuestro autor no podría ser más tajante entonces al respecto de la metafísica del sujeto, en consonancia con el estructuralismo: en esa entrevista de 1966 con M. Chapsal, “A propósito de *Las palabras y las cosas*”, nos comenta...

[...] los descubrimientos de Lévi-Strauss, de Lacan, de Dumézil, pertenecen a eso que se ha dado en llamar ciencias humanas pero lo verdaderamente característico es que todas esas búsquedas borran no sólo la imagen tradicional que se tenía del hombre, sino que, a mi juicio, tienden todas a convertir en inútil, para la investigación y para el pensamiento, la idea misma del hombre. (Foucault, 1985: 34)

La cuestión es que Foucault se inscribe en este proceder anti- metafísica del sujeto, pero con un objetivo muy diferente al de dejar paso a las estructuras estructuralistas. Lo iremos aclarando...

***IDEOLOGÍA ESTRUCTURALISTA.** A pesar de un cierto juego de admisión-desvinculación respecto del estructuralismo, una serie de cuestiones clave resaltan en el pensamiento foucaultiano para relacionarle con la misma *ideología estructuralista*, y ello frente a la *fenomenología* y el *existencialismo*:

- Positivismo. Entendido de manera genérica como anti-metafísicismo, anti-idealismo;
- Disolución de la identidad subjetiva, superación del ser humano como concepto; interpretación de lo real a la luz de un conjunto de estructuras anónimas;
- Condicionamiento inconsciente, desde la teoría del psicoanálisis de Freud;
- Giro lingüístico. Considerando que las estructuras tipo son de carácter lingüístico, lenguaje y estructuralismo irían de la mano;
- Estructura como concepto teórico, y método sistemático (frente a método eminentemente analítico);
- Rechazo del historicismo tradicional y de la visión continuista del pasado (por lo menos en lo que a la arqueología se refiere).

Con todo, vamos dejando caer que, así como se podría alinear nuestro autor al lado del estructuralismo como claramente en contra de esa metafísica del sujeto, Foucault también manifestó una profunda animadversión frente al racio-cientifismo, lo cual le habría distanciado de esta corriente, y ello influenciado, primeramente más por

Heidegger, postreramente más por Nietzsche. Veremos algunas matizaciones para entender mejor la postura del francés.

3.2.16. *Postestructuralismo y filosofía de la diferencia*

*POSTESTRUCTURALISMO y FILOSOFÍA de la DIFERENCIA. A pesar de la constatación de estas influencias del estructuralismo ideológico (positivismo, giro lingüístico, disolución de la identidad subjetiva, condicionamiento inconsciente, sincronía) y su apoyo en el estructuralismo metodológico (a partir del potencial indagador de los conceptos de *sistema* y *estructura*), Foucault, al igual que otros pensadores de su generación, como Deleuze o Derrida, se muestra reacio a aceptar su último y definitivo canon: la primacía, rigidez y universalidad de la estructura, sea la que sea, incluso referida al lenguaje. Ocupando el psicoanálisis estructuralista (particular figura de Lacan) la línea de demarcación que sitúa a unos y otros más acá o más allá, los postestructuralistas dirigen ahora su mirada hacia el *acontecimiento*, la *diferencia*, la *diseminación*. Vemos someramente algo sobre esos dos compatriotas.

*DELEUZE (1925-1995). G. Deleuze fue un gran estudioso de nuestra tradición reflexiva; con su trabajo de erudición temprano, una idea va arraigando en él, tras la lectura de Nietzsche: hay una metafísica que impregna el pensamiento occidental desde Platón, y es esa de la *identidad*. El nietzscheano Deleuze propone de esta manera en su *Diferencia y Repetición* (1968) una inversión del platonismo, acorralando a Platón, al igual que el ateniense intentó lo propio con los sofistas. Deleuze, en sintonía con Foucault, aparece, en principio, ligado al *estructuralismo*, pero la publicación de *El AntiEdipo. Capitalismo y Esquizofrenia I* (1972), en colaboración con el psicoanalista Félix Guattari, supone un giro importante en su producción intelectual. Basándose en la *antipsiquiatría*, rechaza el concepto de *enfermedad mental* como una afección del sujeto para imputarla al conjunto de las relaciones sociales, subrayando la importancia del deseo y su aspecto revolucionario (trasgresor que diría Foucault) frente a lo institucional. En general, el pensamiento de Deleuze representa una crítica radical de la *metafísica del sujeto*, más allá del estructuralismo, más allá del psicoanálisis (llegamos a un *esquizoanálisis*): se da un paso más en la disolución del sujeto identitario, no quedándose en la estructura, sino procediendo a una disolución en la *diferencia*. Más adelante, Deleuze y Guattari utilizan la metáfora cartográfica (*cfr. mapas cognitivos* de

Jameson) en su célebre introducción a *Mil mesetas. Capitalismo y Esquizofrenia II* (1980) (2002: 9-32): el *principio de cartografía* supone otro modo de orientarse que no se basa ya en modelos estructurales o genéticos, no responde así a una disposición arborescente (un tronco o una raíz de los que saldrían ramificaciones secundarias): lo que más puede interesar al quehacer de la filosofía actual es la dinamicidad del *rizoma*, su adaptabilidad y su maleabilidad ante cualquier tipo de cambio; el rizoma es así mapa (*simulacro* por principio), ni realidad, ni calco de ésta.

*DERRIDA (1930-2004). El programa de *deconstrucción* de J. Derrida respecto de la metafísica occidental sigue los pasos de Heidegger, y sobre todo de Nietzsche. Esta herencia, esas metafísicas epocales no van a quedar sino como *sistemas autorreferenciales de significantes lingüísticos*, desposeídos de cualquier significación ontológico-epistemológica o moral auténtica, de tal modo que el significado de los términos no sea más que una función del lugar que asumen en ese sistema. Derrida considera que la metafísica occidental es *logocentrista*, es decir, cree en la capacidad del lenguaje de ser un vehículo confiable de racionalidad, significación y verdad; de ahí que las palabras se hayan considerado *significantes*, esto es, algos que significan, que actúan como signos que apuntan a o evocan otra ‘cosa’ (lo *significado*), que de modo grandilocuente se podría considerar la *realidad* (se considere esta lo que se considere), como algo más allá de (no implicado en) este aparato simbólico. En esta perspectiva *instrumentalista*, el lenguaje no tendría entidad propia, siempre referido a esa realidad que le serviría de fundamento. Así pues, para Derrida el logocentrismo sería la otra cara de esta otra cuestión que él refiere como *metafísica de la presencia*, la consideración de que ahí hay (está presente) algo, como algo real (dado, autónomo respecto al sujeto y el lenguaje) que simplemente es reflejado (*cfr.* Rorty) por nuestra capacidad conceptual-lingüística. A partir del *perspectivismo* radical nietzscheano, Derrida descarta las doctrinas del *logocentrismo* y la *metafísica de la presencia*: si no hay centro, entonces todo es lenguaje en su libre juego de significantes y su interpretación...no habría un *fuera del texto*. Las palabras son objetos resbaladizos, infinitamente ambiguos y prácticamente imposibles de definir. Dado que las palabras carecerían de definiciones fijas o concretas (*cfr.* Quine, 2º Wittgenstein), el ‘significado’ solo surgiría en la forma en que las palabras *difieren* entre sí en la dinámica del sistema de lenguaje, con lo que la posibilidad de cualquier significado/interpretación definitiva debería *diferirse*

(retardarse) indefinidamente. A la pregunta por el valor onto-epistémico (y moral) de los diversos esquemas conceptuales, cosmovisiones, sistemas de pensamiento y creencia, patronages que han animado el pensamiento occidental durante dos milenios, la respuesta, tras el proceso de *deconstrucción*, sería que no sean más que las reificaciones o construcciones (*constructivismo radical*) que nosotros mismos creamos, aunque las hayamos atribuido al orden natural de las cosas y eso lo hayamos olvidado. Cfr. *L'écriture et la différence* (1967, *La escritura y la diferencia*) (Derrida, 1989: 383-384, 385) y *De la grammatologie* (1967, *De la gramatología*) (Derrida, 1998: 202-203).

3.3. Perspectivas y temas foucaultianos

Una vez que hemos tomado un primer contacto con algunas ideas matrices de Foucault a través de sus influencias, vayamos a relacionar esos temas de su interés, encabezados por ese asunto de la *construcción de la identidad subjetiva*. Posteriormente expondremos un esquema de las perspectivas que mostró nuestro autor al respecto de estos temas, y que biográficamente es usual corresponder como diferentes épocas en su pensamiento. Empecemos ¿Qué es lo que hace Foucault?...

-METADISCURSO. Delimita la aparición, la regularidad y las condiciones de posibilidad de un determinado tipo de discurso (Jalón, 1994: 65);

-EPISTEMOLOGÍA. Reflexiona sobre la forma en que se constituyen ciertos conocimientos (*ibid.*: 46); discute la sinuosa constitución del saber sobre la vida, el lenguaje y el trabajo, a partir de las prácticas verbales que corresponden a determinadas reglas epistémicas (*ibid.*: 47);

-ANTROPOLOGÍA. Estudia el cuestionamiento de la sinrazón y la locura como enfermedad (*id.*);

-HISTORIA. Aborda el problema de la discontinuidad en la descripción histórica (*ibid.*: 52).

3.3.1. *El sujeto*

*¿HUMANISMO? Como ya se adelantó, para esta investigación el alfa y el omega de la tribulación foucaultiana, lo que le motivaría en su reflexión, sería esa reacción frente a la *construcción* de la *identidad subjetual*. Especialmente en su primera época, Foucault entiende que tal construcción provendría de un conjunto de concepciones del ser humano, esas racional moderno-ilustrada, trascendental, existencial, que son englobadas bajo el término “humanismo” (también a veces utiliza “antropología”: *cfr.* Heidegger). La cuestión es que, como vamos viendo, el *humanismo* es un tema del todo polémico (*cfr.* Modernidad-Ilustración, Marx, Freud, Sartre, Heidegger, estructuralismo), un escenario en el que también actuaría el propio Foucault. Por un lado, ya hemos expuesto algún momento (“¿Ha muerto el hombre?”) en el que explícitamente el francés ataca lo que él considera *humanismo*; así, en la entrevista “A propósito de *Las palabras y las cosas*” (1966) nos dice: «La herencia más gravosa que hemos recibido del siglo XIX -y de la que ya es hora de desembarazarse- es el humanismo» (Foucault, 1985: 34); según transcurra esta exposición, surgirán más ejemplos. Sin embargo, si por *humanismo* entendiésemos la consideración del humano, sin más, pues nuestro autor sí curiosamente se podría considerar un *humanista*, preocupado por liberarnos de esas limitaciones artificiosas que nos serían impuestas desde diferentes aparatos. Sea como sea, para Foucault, *antropología* o *humanismo* sería aquella idea (metafísica) que propugnaría la soberanía de la conciencia, el sujeto fundante; este humanismo desconocería la verdadera naturaleza del humano, desoiría al cuerpo y sus manifestaciones instintivo-pulsionales (*cfr.* Schopenhauer, Darwin, Marx, Nietzsche, Freud).

*La CONSTRUCCIÓN (FORZADA) del INDIVIDUO IDENTITARIO y el DISCURSO: la DECONSTRUCCIÓN de la METAFÍSICA del RACIO-SUJETO. Así pues, más allá de etiquetas, el tema principal foucaultiano sería la construcción forzada de la individualidad. Inicialmente, y según su perspectiva arqueológica, el francés considerará como principal factor de subjetivación impuesta el *discurso de la ciencia socio-humana*, debajo del cual descubre (tras su labor de arqueológica excavación) esa mentada metafísica del sujeto y de la razón (y de la ciencia), la cual debería ser *deconstruida*. Dicho de otro modo, Foucault, en su manera de verse y de ver a los demás, atacaría esa antropología humanista heredada, encomiadora de la racio-

consciencia como facultad distintiva, autónoma, a la vez que liberadora; fruto de esa concepción sería un proceso constructivo de la identidad del propio individuo, que Foucault toma así como forzada. Veamos cómo responde ante lo que él entiende como artera maniobra.

*SUJETO, DISOLUCIÓN y ELUSIÓN. La caracterización más personal, el perfil más psicológico de Foucault camina de modo paralelo con su particular concepción del humano. La primera imagen que le viene a uno al tratar con la figura de nuestro autor es la de un paisaje difuminado por la niebla. Típicamente elusivo respecto a la cuestión de la identidad, caracterizar a este autor es sin duda un reto. Por nuestra parte, intentaremos serle fieles, decelerando en nuestro análisis y definición, para añadir notas que pudiesen estar más en consonancia con su ‘espíritu’, y ello hasta donde nos permita un estudio como éste. Así, ¿cómo definir lo (que quiere ser) indefinido?, ¿cómo nombrar lo (que quiere permanecer) anónimo? En enero de 1980, Christian Delacampagne solicitó a M. Foucault una larga entrevista para el suplemento dominical de *Le Monde*, ampliamente consagrado por entonces al debate de ideas; Foucault aceptó inmediatamente, pero propuso como condición que dicha entrevista fuera anónima y que se borrarán los indicios que posibilitaran una identificación; con ello pretendía denunciar un protagonismo excesivo de las figuras frente a las ideas, devaluadas por los medios de comunicación que rebatían más a quién hablaba que lo que se decía. No resultó fácil convencer al periódico de la conveniencia de una entrevista con ‘nadie’, ya que deseaba hacerla con ‘Foucault’, pero la complicidad de Delacampagne y la posición inflexible de nuestro pensador hicieron el resto. La entrevista apareció como “Le philosophe masqué” (“El filósofo enmascarado”)³⁵ (Foucault, 1999b: 217-224). Con todo, tras la muerte de Foucault, *Le Monde* decidió unilateralmente quitarle la máscara a nuestro filósofo. Este artículo es una muestra así del interés de Foucault en un proceso de deconstrucción de la identidad subjetual, proceso en el que se le puede considerar legatario de Heidegger.

*La PARADOJA del ANONIMATO. Lo hasta ahora expuesto no deja de ser hasta cierto punto paradójico; de hecho, *paradoja* será un concepto que a menudo nos vendrá

³⁵ La entrevista se llevó a cabo en febrero de 1980, y apareció en *Le Monde*, nº 10.945, 6 de abril de 1980, *Le Monde-Dimanche*, pp. i y xvii.

a la mente en esta labor de escudriñar lo que nos quiso contar Foucault; *paradoja* seguramente que sería una idea con la que nuestro pensador se sentiría a gusto. Decíamos entonces que esta labor deviene un tanto paradójica...*indefinido* define a lo indefinido...*anónimo* nombra (y señala) a lo anónimo. Parece como si Foucault viniese a empeñarse en mostrarnos un universo de posibilidades más allá de la tendencia de nuestra razón analítico-sintética a establecer fronteras insoslayables, cara a transmitir un orden asentado incluso a priori. El budismo zen, sensible al respecto de este tema, utiliza una serie de problemas, en apariencia absurdos o banales, para desligarse de la limitación lógico-binaria (el “ser o no ser” que plantea el shakespeariano Hamlet), y poder así acceder a niveles más intuitivos y elevados de conciencia: esta especie de aporías orientales se llaman *koans*.

*La DISOLUCIÓN del SUJETO CONSCIENTE. ¿Qué pasa así con el sujeto consciente, el sujeto de la Modernidad y la Ilustración (de Descartes y de Kant), pero también del existencialismo (una vez apartado el componente racio-ordenador: Sartre)...el sujeto de la antropología y humanismo tradicionales? La respuesta a este interrogante debería comenzar por un matiz muy importante, que, de no tenerlo en cuenta, podría dar margen a una retórica despistante: como vamos a ir dilucidando, en lo que específicamente estaría interesado Foucault sería en cómo los humanos son *convertidos* en sujetos. Ahora ya se entendería mejor esa paradoja de cómo estudiar lo que, por otro lado, se busca que no esté, vía esa insistencia en componer un escenario anónimo: el sujeto (consciente) no tendría por qué estar, y, si lo está, eso es porque así ha sido objetivado (o convertido) por diferentes prácticas a denunciar o, como mínimo, a considerar tras una labor deconstructiva. Ello se deriva de la concepción antropológica de Foucault: en la línea del estructuralismo, pero también de Heidegger, el sujeto soberano (de la Modernidad y de la Ilustración, pero también del existencialismo, de todo este humanismo) es una *quimera*. Atacando esta idea del existencialismo sartreano preponderante en la Francia de su juventud, nuestro autor se alinea así con el proyecto estructuralista, opuesto a dicha doctrina, en su objetivo de una disolución del hombre (de la subjetividad consciente) en la estructura. La cuestión es que también Foucault dará un paso más disolviendo las estructuras: influido sí por el estructuralismo, el proyecto del francés nos planteará su radical oposición a una metafísica del sujeto

(frente al humanismo moderno y existencialista), pero más allá del estructuralismo...la “muerte del hombre”, pero sin el soporte estructural. Veamos algunos precedentes:

-SUSTANCIA HUMANA y CRÍTICA HUMEANA. Ya en el s.XVIII Hume había atacado la sustancia mental o alma: ¿ello suponía un ataque contra cualquier manera de concebir al sujeto? Sea como sea, Foucault recoge el *anti-sustancialismo* del escocés;

-SUSPICAZ PESIMISMO DECIMONÓNICO. Posteriormente, el tono jovial que destilaba el discurso de Hume se transforma en el pesimismo de esos autores del s.XIX defraudados profundamente con el proyecto racioilustrado: Schopenhauer, Kierkegaard, Marx, Nietzsche, Freud; del pesimismo de tales autores no se derivaría un ataque definitivo contra el ser humano, sino más bien contra el racio-humanismo, contra una determinada concepción metafísica del hombre que encomia a la razón consciente como su facultad estrella; Foucault es hijo de este *suspicaez pesimismo*;

-El SÚPER-HOMBRE NIETZSCHEANO. Una muy bella frase del existencialismo nos dice que el hombre no es realidad, sino que es *posibilidad*: esta sería la interpretación más optimista del desiderátum nietzscheano de superhombre, pudiendo sentenciar que “lo que nos hace grandes (o súperes), no es lo que somos, sino lo que aspiramos a ser”; aunque muy influido por Nietzsche, no parece que este tema estuviese en la agenda de nuestro Foucault;

-El INCONSCIENTE FREUDIANO. Freud, sobre todo en su primera etapa, preconiza una *instintividad* tan autónoma como inconsciente; este asunto, al igual que en los estructuralistas, sí que se halla en la reflexión foucaultiana;

-CIENCIAS SOCIO-HUMANAS e HISTORICISMO. Las ciencias socio-humanas del s.XIX buscaron hacer del hombre y su sociedad un objeto de estudio, tal y como podría serlo la naturaleza o la vida; de este modo, se podría hablar de un sujeto constituido, no sólo por la ciencia, sino por la trama histórica (historicismo) o por la sociedad; de nuevo, esta idea la hallamos en la posmodernidad; también en nuestro francés;

-HEIDEGGER. En dos etapas, Heidegger también se mostrará contrario a la heredada metafísica del sujeto, tal vez el más profundo deconstructor de ella; ya hemos visto que, junto con Nietzsche, Foucault lo considera como su legado reflexivo antecedente;

-FENOMENOLOGÍA EXISTENCIALISTA y NEO-HUMANISMO. Frente a esta objetualización cientifista del sujeto (disolución de la identidad/consciencia, énfasis en la instintividad, denuncia de la consciencia), humanistas (Bergson, Sartre, Adorno), desde diferentes perspectivas (intuicionismo evolucionista, existencialismo, marxismo, sociología) responderán con interesantes preguntas: ¿dónde se halla la creatividad, o la responsabilidad, o la libertad?...estos nuevos humanistas difieren de los moderno-ilustrados en su valoración del papel de la razón: ésta ya no va a suponer la herramienta clave del desarrollo evolutivo humano; Foucault, aunque también enfrentado a la racio-ordenación, tiene, como podemos ir observando, un punto de vista muy diferente al de estos autores;

-ESTRUCTURALISMO. Ante posturas anti-cientifistas, investigadores florecientes en la segunda mitad del s.XX buscaron la renovación de las ciencias socio-humanas; dicha ambición, heredera del positivismo comteano, halló el soporte objetivo deseado en las estructuras que se postularían como instrumentantes de toda realidad humana, y ello a partir del lenguaje; la disolución estructuralista nos habla de un sujeto, que ya no es *constituyente* (*cogito* cartesiano, sujeto trascendental kantiano o husserliano), sino *constituido* por dichas estructuras; con las apreciaciones que vamos incorporando, nuestro autor sí se alinea con este postulado; como los estructuralistas, Foucault rechazará la metafísica del sujeto, tal y como entienden se halla en los ideales moderno-ilustrado y existencialista.

*MODOS de HACER SUJETOS (I): HERRAMIENTAS para la CONSTRUCCIÓN ARTIFICIOSA de la INDIVIDUALIDAD. Foucault...

-Por un lado, denunciará así los aparatos de construcción artificiosa de dicha individualidad (perspectivas *arqueológica* y *genealógica*, que iremos componiendo);

-Por otro, considerará además la manera más auténtica de construirse uno su propia individualidad (perspectiva *ética*).

Nuestro autor considera diferentes herramientas de construcción artificiosa de la individualidad:

-Tendríamos los *discursos*, entre los que destaca el científico, y, en específico, el de la ciencia socio-humana;

-Además estarían las *actividades no discursivas* (p.e. las disciplinarias).

Según avance en su reflexión (y en su vida), Foucault acabará por conjuntar discursos y actividades no discursivas como *dispositivos*. Una profusión de fuerzas culturales (discursivas y extradiscursivas) se entenderían de esta manera por parte de Foucault como las causantes de la formación artificiosa de una vida humana: esos factores, tanto internos como externos, serían los que Foucault se habría dedicado a estudiar a través de una labor arqueológico-genealógica...tecnologías epistémicas (ciencias socio-humanas), socio-políticas (instituciones), éticas, que harían a los humanos *normalizados, controlables, gobernables*. Todo este aparataje, que daría como resultado masas de seres ideologizados y disciplinados, contrastaría con ese modelo antropológico (humanista) moderno de identidad, de libres, racionales e independientes egos cartesianos, artistas solitarios, profesionales capacitados...una ilusión que los occidentales nos habríamos creído, sin mirarnos honestamente en el espejo, creyendo que así éramos, cuando en realidad, seríamos otra cosa.

*MODOS de HACER SUJETOS (II): DISCURSO y CIENCIAS SOCIO-HUMANAS. En *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas* (1966) y *La arqueología del saber* (1969), Foucault se propone destapar este artificio, denunciando el proceso de subjetivación operado a partir de las ciencias socio-humanas: la investigación sobre tales ciencias la denominará *arqueología*. La arqueología foucaultiana desvelaría cómo el discurso de la ciencia socio-humana haya pretendido una construcción artificiosa de la individualidad; para ello investigará (arqueológicamente) las *condiciones de posibilidad* de tal discurso, aquello que haya condicionado-posibilitado dicho discurso desde un nivel *subterráneo*. De esta manera ya comenzaría atacando principios del discurso científico (ideal de científicidad), como los de *necesidad* y *objetividad*, pues sugiere que dicho discurso es posibilitado y condicionado. Esas condiciones de posibilidad podrían ser a su vez *discursivas* (internas) o *no discursivas* (externas); las primeras son caracterizadas como *saber*, a diferenciar de *conocimientos* (dichas ciencias, u otros: ahora lo detallaremos más apropiadamente). Cerrando el círculo, para Foucault, como ya venimos advirtiendo, esas condiciones de posibilidad de la ciencia socio-humana se articularían sobre la base de una *metafísica del sujeto y de la razón* (y de la ciencia), que podríamos generalizar como *racio-humanismo* (moderno-ilustrado).

*MODOS de HACER SUJETOS (III): las INSTITUCIONES ‘POLÍTICAS’. Según avanza en su vida y en su reflexión, Foucault acaba por percatarse de que la maniobra de la ciencia racio-humanista (de sujetar sujetos, empezando por la definición/identificación de éstos) no sería más que la punta del iceberg de algo ubicuamente desbordante que habría que mostrar para su toma en consideración: el *poder*. Ya no sería la ciencia psiquiátrica o la médica la que aparecería como la censurada (esto sigue estando ahí, pero ya no es objeto de tanto interés), sino que las instituciones, como el psiquiátrico o la clínica (posteriormente la prisión), serían las objeto de denuncia, y caracterizadas, no ya como instituciones científicas (esto sigue estando, pero...), sino como entidades políticas, capaces con su poder de generar sujetos, a través de prácticas divisorias o dicotómicas, que pretenderían distinguir entre individuos dentro y fuera del sistema (locos-cuertos, enfermos-sanos, delincuentes-legales):

-En su primera gran obra, *Historia de la locura en la edad clásica* (1961), Foucault estudia la separación, en el siglo XVII, entre orden (la razón) y desorden (la locura), distinción según él no existente en épocas precedentes, para las que la locura tenía algo de demoníaco o divino; posteriormente, en *El nacimiento de la clínica* (1963), pasaría a estudiar la dicotomía enfermedad-salubridad;

-Ya en la década de los setenta, y tras haber tomado una mayor consciencia del papel del poder en las áreas de su interés, elabora su *Vigilar y castigar* (1975), dedicado a la separación entre lo legal y lo delictivo.

Con el mismo claro objetivo de desmitificar como universal e intemporal el racio-humanismo moderno (*cfr.* Heidegger), lo que en un primer momento se concebía como una ‘simple’ maniobra epistémica, luego acabará por entenderse como una estratagema política, aunque sin desplazar lo epistémico, en la concepción de una urdimbre *poder-saber*.

*¿DÓNDE está el AUTOR? Foucault, reacio a lo identitario, a las etiquetas, parece apostar por una radical manera de disolver la identidad subjetiva (*cfr.* Roussel). La expresión de esta su inquietud se disemina por toda su obra; en esta empresa, destaquemos ahora su ataque al concepto de *autor*, a lo cual dedicó su “¿Qué es un autor?” (1969) y su *El orden del discurso* (1970). Con el título “¿Qué es un autor?” (Foucault, 1999a: 329-360), Foucault da una conferencia ante la *Sociedad Francesa de*

Filosofía el 22 de febrero de 1969³⁶. Con el desarrollo de su exposición nos encontramos una vez más con este Foucault meta-estructuralista, que aprovecha el concepto de *autor* para justamente atacar la subjetividad como identidad, para insistir en que él pretende escapar de toda identidad fija en la sucesión de máscaras que asume en sus libros... ¿o más bien se nos aparece un Foucault que escribe libros para intentar ser cualquier persona menos la que ‘en verdad’ es? La estrategia, que recuerda a Sócrates, a Wittgenstein o a Quine, es la de expresar la dificultad de definir *conceptos* de una manera que podríamos caracterizar como sustantiva: para ello se utilizan *contraejemplos* que desbaraten una definición inicial o aceptada de manera consuetudinaria. En avanzando, la solución de Foucault, en la misma línea que Frege o Russell, es utilizar el elemento matemático *función*, herramienta que, desde el punto de vista de la reflexión sobre el lenguaje, vendría a superar los inconvenientes de manejar como pieza angular los significados sustantivos, así como las clases naturales. De esta guisa, no existiría un *autor* (de modo sustantivo), sino algo de lo que se predicaría funcionalmente que es un autor. La autoría sería así *función unificadora* (identitaria, sintetizadora), pero variable y relativa según la sociocultura y la historia...una construcción vamos. Con todo, Foucault no pretendería eliminar el simple y básico *esquema sujeto-objeto* (no pretendería decir que un libro se ha escrito solo, o que lo ha escrito ‘el lenguaje’), sino delimitar el concepto *sujeto*, pretendido como horma identitaria, exenta de pluralismo, cambio y evolución; es decir, ataca al *sujeto identitario*, no al sujeto sin más, tal y como posteriormente aclara en *El Orden del Discurso* (1970) (Foucault, 1992: 24).

*Un FILÓSOFO SINGULAR. Estos apuntes sobre Foucault han supuesto que se hable de él en general como un filósofo singular, y ello aunque no esté claro que él aceptase de buen grado que se le tildase de *filósofo*, a pesar de que fue profesor en diferentes departamentos de filosofía. Dado que él mismo era muy dado a las matizaciones, pues seamos entonces considerados. La primera matización necesaria sería la de qué entendemos por *filosofía*, y, por ende, por *filósofo*. En la ya mencionada entrevista para *Le Monde*, Delacampagne le preguntó a Foucault que en qué quedaba en esta sociedad cultivada la “filosofía eterna”, a lo que él respondió:

³⁶ Publicada en el *Bulletin de la S.F.P.*, julio-septiembre de 1969.

¿Qué es la filosofía sino una manera de reflexionar, no tanto sobre lo que es verdadero y lo que es falso, sino sobre nuestra relación con la verdad? [...] [la filosofía] es una manera de preguntarse: si esa es la relación que tenemos con la verdad, ¿cómo debemos conducirnos? Creo que actualmente se hace y se ha hecho siempre un trabajo considerable y múltiple que modifica a la par nuestros lazos con la verdad y nuestro modo de conducirnos. Y eso implica una conjunción compleja entre toda una serie de búsquedas y todo un conjunto de movimientos sociales. Es la vida misma de la filosofía. (Foucault, 1999b: 223-224).

Así, para Foucault, *filosofía* sería sinónimo una *crítica epistemológica* (reflexión sobre la relación del humano con la verdad), vertebrada siempre ésta en relación con una *crítica y praxis ético-social* (reflexión sobre nuestra auto-conducción en el marco de una sociedad política); definida de este modo, tal vez se viese obligado a aceptar, aunque un poco a regañadientes, que él era *filósofo*.

3.3.2. *La positividad*

Todo el planteamiento de Foucault parte de una postura anti-metafísica, anti-idealista, en pro de lo positivo, eso que esté ahí. Así, *positividad* será un término clave en todo el trabajo del galo, como opuesto a *idea, espíritu, mente, significado*, incluso *racionalidad*. Es por ello por lo que acordaremos con M. Larrauri en caracterizar a nuestro autor como *positivista*, con necesarias precisiones. En su tesis sobre el galo, *Verdad y racionalidad en Michel Foucault*³⁷, la estudiosa nos dice:

Creo que pueden señalarse dos aspectos bajo los cuales es posible aproximar los puntos de vista de Wittgenstein y de Foucault. A mi modo de ver ambos pensadores tienen en común un cierto positivismo y un cierto kantismo sin sujeto trascendental.

[...] Lo que le permite a Foucault llamarse a sí mismo positivista es fundamentalmente su rechazo de la hermenéutica y de la fenomenología. (Larrauri, 1990: 43)

³⁷ Cfr. también su *Anarqueología. Foucault y la verdad como campo de batalla* (2018).

Larrauri muestra en Foucault su rechazo de la *fenomenología* y de la *hermenéutica* para considerarle positivista. Mientras que respecto a la fenomenología el asunto quedaría del todo claro, no sería así respecto de la hermenéutica, perspectiva que ha tenido diferentes derivaciones. Con todo, la licencia de tildar a Foucault como *positivista*, no sólo parece que él la permitiría, dado que insiste una y otra vez en la *positividad* de su investigación, sino que llegó a definirse como tal, tal y como podemos observarlo en su *La arqueología del saber* (Foucault, 1979a: 213) o en *El orden del discurso* (Foucault, 1992: 57).

3.3.3. *La razón y la ciencia*

*La RACIONALIDAD. En un principio, el examen de la racionalidad aparece en Foucault como denuncia de la dicotomía *razón-sinrazón*, lo cual pone su acento en cómo lo racional (eso supuestamente autónomo y originario) dependería de lo irracional para su propia consideración, es decir, se sustentaría en la censura que lleva a cabo sobre eso irracional. Para nuestro autor ello se hallaría en el centro de la cultura occidental, aunque no desde siempre: en su *Historia de la locura* nos revela ese momento en el que habría surgido tal división. No obstante, la cuestión, todavía más profunda, sería que esa razón (metafísica, normalizadora) no se contentaría con excluir sólo la locura, sino otros modos ‘no racionales’ (‘no normales’) de acontecer, como la *enfermedad* o la *delincuencia*, cuestiones que también serán motivo de sus respectivas historias. Surge así esa idea de la hegemonía de la racionalidad, del imperio de la razón, pero no de modo elogioso, sino peyorativo. La racionalidad habría tomado diferentes formas:

- la tecnocientífica, que cobraría cada vez mayor importancia, no sólo en el desarrollo de las fuerzas productivas, sino en el juego de las decisiones políticas;
- la política, que impondría formas de gubernamentalidad y complejos procedimientos de control;
- la ética, que fijaría lo normal y lo desviado en el comportamiento.

En definitiva, la deconstrucción de la *metafísica de la razón-ciencia* desvelaría, más que una racionalidad, *racionalidades específicas*, así como interesadas.

*CIENCIA, *CONNAISSANCES* y *SAVOIR*. La deconstrucción de la metafísica racio-humanista, de cómo haya impregnado, condicionado, limitado y ordenado un amplio

abanico de discursos, de cómo así haya llevado a cabo un proceso de construcción limitativa de la individualidad, lleva a Foucault a una crítica profunda de la ciencia como sinónimo de *verdad objetiva*, una crítica de la *metafísica de la ciencia*, a modo de *ideal de cientificidad*. La arqueología, como investigación de las condiciones de posibilidad del discurso, incluido el científico, ya supone en sí un primer ataque contra los principios de *objetividad y necesidad*. En esta línea, Foucault vendría a desarrollar toda una batería conceptual, que comienza por diferenciar entre *conocimiento* (que incluiría *ciencia* o conocimiento científico) y *saber*. A partir de su *deconstrucción epistémica*, de cómo se haya organizado la ciencia racio-humanista para la producción de sujetos (se insiste, en el sentido peyorativo de la expresión), descubre lo que pueda hallarse debajo de tal ciencia, y que supondría que cayese como ídolo, como adalid de la verdad objetiva (y consciente): aquello que consideramos conocimiento, no sería más que un constructo del mundo y de nosotros formado por el discurso, condicionado por el saber. Así, en una entrevista de 1966 con R. Bellour (“Michel Foucault, *Les mots et les choses*”³⁸), el periodista pregunta (Bellour, 1973: 9) a Foucault: «En el subtítulo que ha puesto al libro, se vuelve a hallar la palabra “arqueología”, que ya figuraba en el subtítulo de *Naissance de la Clinique* y que también aparecía en *Histoire de la Folie*». A ello se le responde:

Por arqueología quisiera entender, no exactamente una disciplina, sino un campo de investigaciones que sería el siguiente:

En una sociedad, los conocimientos, las ideas filosóficas, las opiniones cotidianas, así como las instituciones, las prácticas comerciales y policíacas, las costumbres, todo se refiere a un *saber (savoir)* implícito propio de esta sociedad. Este saber es profundamente distinto de los *conocimientos (connaissances)* que se pueden encontrar en los libros científicos, las teorías filosóficas, las justificaciones religiosas, pero es el que hace posible, en un momento dado, la aparición de una teoría, de una opinión, de una práctica. Así, para que se abran, a fines del siglo XVII los grandes centros de internamiento en toda Europa, ha sido preciso cierto conocimiento de la locura, como opuesta a la no

³⁸ *Les Lettres françaises*, nº 1125, 31 marzo - 6 abril 1966, pp. 3-4., reimpressa en *El libro de los otros* (p. 9) (*Le livre des autres*, p. 138).

locura, del orden y del desorden, y este saber es el que yo he querido interrogar, como condición de la posibilidad de conocimientos, de instituciones y de prácticas.

Vemos que, de manera patente, Foucault, en su arqueología epistémica, diferencia entre:

-*Conocimientos (connaissances)*, de tipo más *consciente*, y que además de las *teorías científicas*, también incluiría *interpretaciones filosóficas y justificaciones religiosas*;

-*Saber (savoir)*, de tipo *implícito*, que condicionaría la posibilidad de tales conocimientos.

Aquí hallamos, y con el ánimo de matizar lo que se entienda por historiografía *arqueológica* (término foucaultiano que luego analizaremos con más detenimiento), esta neta diferenciación, la cual nos servirá para entender mejor lo que sea para nuestro autor una *episteme*. Ese *saber* sería lo que se pretendería descubrir (arqueológicamente) como ‘debajo’ de dichos *conocimientos*, pues, «lo que la arqueología trata de describir, no es la ciencia en su estructura específica, sino el dominio, muy diferente, del *saber*» (Foucault, 1979a: 330): de ahí que Foucault termine hablando, no de *arqueología* de las *ciencias*, los *conocimientos* o las *ideas*, sino de *arqueología del saber*.

*CIENCIA y *EPISTEME*: una PRIMERA APRECIACIÓN. De este modo, Foucault va a distinguir claramente entre *ciencia* (como modo de *connaissance* o conocimiento de tipo consciente) y *episteme* (como estructura histórico-condicionante del *savoir* o saber que se considera implícito):

Si es verdad que toda ciencia, sea la que fuere, al ser interrogada en el nivel arqueológico y cuando se trata de desencallar el suelo de su positividad, revela siempre la configuración epistemológica que la ha hecho posible, en cambio toda configuración epistemológica, aun cuando sea perfectamente asignable en su positividad, puede muy bien no ser una ciencia: pero no por este hecho se reduce a una impostura. Hay que distinguir con cuidado tres cosas: hay temas con pretensiones científicas que pueden encontrarse en el nivel de las opiniones y que no forman parte (o ya no la forman) de la red epistemológica de una cultura: a partir del siglo XVII, por ejemplo, la magia natural dejó de pertenecer a la *episteme* occidental, pero se prolongó durante largo tiempo en el juego de las creencias y las valoraciones afectivas. En seguida encontramos las figuras epistemológicas cuyo dibujo, posición y funcionamiento pueden ser restituidos en su

positividad por un análisis de tipo arqueológico; y a su vez, pueden obedecer a dos grandes organizaciones diferentes: las unas presentan los caracteres de objetividad y de sistematización que permiten definir las como ciencias; las otras no responden a estos criterios, es decir, su forma de coherencia y su relación con su objeto están determinadas por su positividad sola. Estas bien pueden no poseer los criterios formales de un conocimiento científico: pertenecen, sin embargo, al dominio positivo del saber. Sería, pues, igualmente vano e injusto el analizarlas como fenómenos de opinión o el confrontarlas por medio de la historia o de la crítica con las formaciones propiamente científicas; sería aún más absurdo el tratarlas como una combinación que mezclaría de acuerdo con proporciones variables "elementos racionales" y otros que no lo serían. Es necesario replazarlas al nivel de la positividad que las hace posibles y determina necesariamente su forma. Así, pues, la arqueología tiene dos tareas con respecto a ellas: determinar la manera en que se disponen en la *episteme* en la que están enraizadas; mostrar también en qué se diferencia radicalmente su configuración de la de las ciencias en sentido estricto. Esta configuración que les es particular no debe ser tratada como un fenómeno negativo: no es la presencia de un obstáculo, no es una deficiencia interna lo que las hace fracasar en el umbral de las formas científicas. Constituyen en su figura propia, al lado de las ciencias y sobre el mismo suelo arqueológico, otras configuraciones del saber. (Foucault, 1968: 354-355)

3.3.4. *El lenguaje*

*El GIRO LINGÜÍSTICO: de la AUTONOMÍA del SIGNIFICANTE a la TIRANÍA. La manera que tiene Foucault, y en la línea de Nietzsche (también de Heidegger), de rematar su ataque a la *metafísica de la razón* es a través de una revalorización del lenguaje. La reivindicación del lenguaje la hallamos de modo incipiente ya en el s.XVIII con los trabajos de Herder y Humboldt. En el s.XIX se distinguen el estudio semiológico de Peirce, el lógico de Frege y el lingüístico-estructural de Saussure. Con todo, el precedente más auténtico de lo que se concebirá como *giro lingüístico* generalizado para con la cultura occidental del s.XX, sea continental o anglosajona, debería atribuírsele a la filología de Nietzsche: una vez que el genio germano prescinde del sostén racional, ¿qué le quedaría entonces?...fácil: el lenguaje. Ya en entrando en el siglo pasado, Wittgenstein, entre los continentales y los

anglosajones, sería el interlocutor más consagrado de ese ‘nuevo’ compañero de viaje en nuestra reflexión filosófica contemporánea; sería en su segunda etapa cuando el austriaco vendría a liberar al lenguaje de su atadura lógica (o racional), proveyéndole de esa *autonomía* característica del giro lingüístico. El lenguaje supondría una manifestación tan poderosa que incluso habría cautivado a Heidegger en su aspiración ontológica. En avanzando el siglo, y con los *estructuralistas*, la autonomía se tornaría en *tiranía* del lenguaje: ¿acaso todo lenguaje no encarnaría una rica e inconsciente estructura que venga a dictar a cada paso cómo hablo, incluso hasta qué hablo? Hermenéutica y posmodernismo serían también prominentes corrientes pro-lenguaje. Foucault, hijo del s.XX, no podía quedarse al margen de este tipo de patronage; recordemos que, para evidenciar este tema, utilizaba como puente a Merleau-Ponty, y como brújula a M. Blanchot.

*El LENGUAJE como FUERZA VIVA. En un estilo cercano a Nietzsche, Foucault, más que un estudio del lenguaje (lingüística), o una reflexión profunda (filosófica), lo que aporta es su consideración superlativa, y ello contra toda metafísica de la razón, o del sujeto. Esta consideración del lenguaje por parte de Foucault le habría acercado a las actitudes *estructuralista* y *analítica*; sin embargo, en esa su consideración, no parece que nuestro autor tuviese en mente el descubrir, ni estructuras, ni átomos/partes constituyentes. Frente al *estructuralismo*, aunque se beneficia de la instrumentada autonomía y capacidad nomológica del lenguaje para atacar esa metafísica de la razón, el lenguaje no lo entiende nuestro autor como una estructura significativa tan rígida como determinante, sino como algo *vivo* y *fluido*, lo cual se podría entender como una post-senda de disolución de estructuras. Frente a la *filosofía analítica*, en su caso *análisis* más bien parecería sinónimo de *disgregación* y *diversificación* de lo sólo aparentemente unitario. El análisis lógico-lingüístico de un primer Wittgenstein estaba interesado en la búsqueda de necesarias y suficientes condiciones de posibilidad del mundo (la forma objetiva de éste); en negativo (al más puro estilo nietzscheano), Foucault mira más hacia el descubrimiento de las posibilidades que el análisis podría denunciar como no existentes (como no necesariamente conminadoras); es decir, aunque no se vea obligado a negar (por lo menos explícitamente) que el análisis lingüístico pudiese revelar una forma universal y necesaria para con el mundo (*cfr.*

también la fenomenología), sí se sentiría exhortado a mostrar aquellas contingencias que se nos podrían estar transfiriendo como necesidades.

*DISCURSO y LENGUAJE. La racionalidad desaparece así de la reflexión foucaultiana sobre el discurso: éste, ya sea el del *saber*, ya sea el de los *conocimientos*, lo considera sólo en términos lingüísticos y positivos. De esta manera, sería el propio lenguaje lo que nos guiaría, nos indicaría el camino, de manera individual y social. En nuestro autor, la viva autonomía del ‘significante’ supondría una reconsideración del mismo proceso de significación: de hecho, ya no cabría hablar de tal proceso, pues el lenguaje ya no sería signo instrumental de otra realidad significada, es decir, ya no significaría, y no habría, no cabría, buscar significados...el lenguaje sería lo real, lo principal, lo sustantivo. Más adelante, cuando Foucault acabó accediendo al Collège de France, no pudo más que insistir en todo ello con su lección inaugural (pronunciada el 2 de diciembre de 1970), conocida como “El orden del discurso” (“L’ordre du discours”) (Foucault, 1992: 9).

*LENGUAJE SUBTERRÁNEO y SUJETO. Además, el condicionante discurso lingüístico del *saber* funcionaría de manera (arqueológicamente) *subterránea*, *implícita* o *inconsciente* (cfr. Freud y el estructuralismo psicoanalítico de Lacan). Consecuentemente, esta autonomía del lenguaje agravia a la metafísica del sujeto racioconsciente: el racio-sujeto (identitario, de consciencia y responsabilidad) se quita de en medio (se diluye, según los estructuralistas; muere según Foucault).

3.3.5. *La historia*

*La HISTORIA y las HISTORIAS. Como hemos manifestado, sobre todo desde su primera perspectiva arqueológica (que ahora veremos), el estudio de la *historia* sería uno de los aspectos clave en la indagación de Foucault. Sin necesidad de hacer un gran esfuerzo de atención, al examinar su labor reflexiva, uno se percata de que la mayoría de sus grandes obras son historias: de la locura (o del psiquiátrico), de la medicina (de la clínica), de la sociedad penitenciaria (o de la prisión), de la sexualidad...este es un tema que continuamente seduce a Foucault. Es más, su puesto académico más renombrado, aquel en el Collège de France, fue el de profesor de *Historia de sistemas de pensamiento*. Sabemos además que su elogiado Nietzsche había considerado imperativo conocer la historia de la metafísica occidental, para así poder criticarla con la intensidad

que le caracterizó. Una vez asentado este interés por la historia en su trabajo (*cfr.* también Hegel, Marx, Dilthey, Heidegger, Merleau-Ponty, Gadamer), la cuestión sería determinar cómo Foucault lo vino a desarrollar. Su trabajo como historiador dista bastante del tradicional: la complejidad de Foucault queda más patente en su evolución historiográfica, desde su metodología *arqueológica* (su particular análisis histórico-estructural referido a la epistemología), a su evolución posterior *genealógica* (su particular post-hermenéutica, referida a la socio-politología). Para ello fue recogiendo la influencia de esos estudios punteros e innovadores de la historiografía francesa de mediados de s.XX, en historia general (Annales), y en historia de la ciencia en particular (Bachelard y Canguilhem).

**APRIORI HISTÓRICO* y *EPISTEME*. DISCONTINUIDAD. No sólo la historia, sino la *historicidad* tiene un papel notorio en la pesquisa foucaultiana, y ello en la conformación de ese concepto central de su arqueología, *episteme*. Las condiciones (discursivas) de posibilidad del discurso científico (de los conocimientos científicos), para el caso esa metafísica (del sujeto y de la razón-ciencia), aunque funcionasen como un *apriori*, ello no sería de modo determinante (omnímodo: *cfr.* estructuralismo), sino *condicionante*; así, tal *apriori* Foucault lo considera tan *histórico* como *contingente*, de tal manera que variaría a lo largo de nuestro devenir discursivo (de nuevo frente al estructuralismo). Dicho *apriori histórico* lo denomina Foucault *episteme*. En cada época se daría una determinada organización del *saber*, esas *epistemes*, que, en función de unos problemas y unos métodos propios, harían que los individuos se condujesen, no según márgenes de libertad o expresiones de racionalidad, sino según esa serie de reglas a priori, que especificarían el orden del pensamiento, el habla y el comportamiento. Además, en cuanto a la historia de la ciencia se refiere, la teleología racio-humanista habría considerado un continuado avance en el conocimiento (típico del ya expuesto ideal de cientificidad); a contrario, la sucesión histórica de *epistemes* se entendería por parte del francés como *discontinua* (desconectada, sin relación de racio-causalidad: influencia de Bachelard y el estructuralismo), con lo que se pretendería atacar esa tradicional concepción teleológica de la historia (incluida la de la ciencia; aquí nos distanciamos de Bachelard), de raigambre racio-humanista. Con esta metodología de solera estructuralista (sincrónica), nuestro autor defiende la discontinuidad del proceso histórico en lo que se refiere a la epistemología, registrando estratos y saltos en el

progreso del *saber* y de las mentadas ciencias. A diferencia de Heidegger, que considera a la Modernidad como un bloque (s.XVII-s.XX), Foucault hace distingo:

-Época clásica (s.XVII-s.XVIII), en la que se rendiría culto a la razón y a la representación;

-Época moderna (s.XIX, desde finales s.XVIII), en la que se produce un desarrollo de las ciencias socio-humanas, que habrían hecho del humano un objeto de observación y estudio; nuestro autor considera que el *hombre*, como concepto, sólo se podría considerar que se habría manejado a partir de este momento.

Por un lado, esta defensa de una pluralidad discontinua (inconmensurable) de históricamente contingentes *estructuras epistémicas*, que cuestionaría la teleología histórica, que olvidaría o marginaría el protagonismo del sujeto tradicional, o de la conciencia individual como factor de dicha historia, se constituiría como una nueva ofensiva contra esa *metafísica del sujeto*. Pero es que, así mismo, con su arqueología epistémica, dicha metafísica (del sujeto, y de la razón-ciencia), es reducida por Foucault a un ‘mero’ apriori histórico, de tal modo que como *moderna episteme racio-humanista*, con su concepto de *hombre*, el francés nos advierte que, tal y como surgió en su momento, podría estar presta a desaparecer, tal y como podría ocurrirle a cualquier otra *episteme*: así como ya habría muerto Dios (*cfr.* Nietzsche), ahora podría darse la “muerte del hombre”, es decir, sin un tono tan retórico, fenecer o claudicar esa concepción del hombre que suponen los humanismos moderno-ilustrado y existencialista. Esta metodología arqueológica, su personal deconstrucción de la metafísica del sujeto y de las ciencias socio-humanas, que Foucault habría comenzado a elaborar a partir de posiciones estructuralistas, vemos que habría evolucionado a través de su particular caracterización histórica de tales *epistemes*, y ello motivado por su también anti-cientifismo, antitético así con el estructuralismo.

3.3.6. *El poder*

*La INVESTIGACIÓN sobre el PODER. *EPISTEME* y DISPOSITIVO. Sucintamente hemos avanzado que, a partir de su investigación epistémico-histórica, Foucault descubre algo más profundo y complejo como causante de aquello que le inquieta, y que tendría que ver, no sólo con el saber, sino con el *poder*. Este asunto del

poder se podría entender desde dos puntos de vista básicos (que, de modo continuado, se repiten en nuestro autor):

-Más EPISTÉMICO. Foucault es conducido inicialmente hacia el análisis del poder debido a su trabajo histórico sobre la *ciencia socio-humana* (como moldeadora de la subjetividad), cuando se percata de que la formación de ésta exigiría tomar en consideración como condiciones de (su) posibilidad, además de las discursivas, otras actividades *extradiscursivas*, de tal modo que, junto al saber, se remarca otro vector condicionante, el *poder*;

-Más SOCIO-POLÍTICO. La interrogación filosófica por el poder le viene también a nuestro autor por su interés en diferentes instituciones (el psiquiátrico, la clínica) que, inicialmente se podrían interpretar de raigambre epistémica, pero que se desvelan como de vocación socio-política, en un marco de centralización y burocracia, que habría nacido con la Modernidad y su aspiración de racionalización administrativa (*cfr.* M. Weber, la Escuela de Frankfurt, J. Habermas), con lo que el círculo *poder-saber* se acabaría por cerrar; también serán objeto de su interés las *prácticas socio-políticas* (p.e. las luchas).

Ello lleva a Foucault a evolucionar en su metodología investigadora hacia una perspectiva *genealógica*, en la cual, en vez de excavar en negativo, se pretende inicialmente dilucidar en positivo el proceso de formación de todo discurso (con la injerencia de lo socio-político), para pasar a ilustrar la ascendencia del mismo poder en sus prácticas (con la injerencia de lo discursivo). En ambos casos, esta genealogía descubrirá una trama, tan ubicua como clandestina, entretejida de modo fundamental por los vectores *saber* y *poder* (*cfr.* Marx, Nietzsche), trama en la cual éstos se apoyarían y reforzarían mutuamente, trama responsable primera-última de esa uniformización del individuo, presta a segregar sujetos disciplinados, sumisos, gobernables. Ello le exigirá aparcar el concepto de *episteme*, para sustituirlo por el más general y funcional de *dispositivo*.

*FILOSOFÍA ANALÍTICA del PODER y SUJETO. En su investigación del poder, Foucault no escribe una *teoría* (entendida como una explicación sistemática). La razón de esta opción metodológica se halla en la propia idea que el francés tiene sobre la ciencia y la racionalidad: no se trata ya de investigar el proceso de la razón (*cfr.* esos autores anunciados), sino más bien de analizar esas *racionalidades específicas*, la

racionalidad de determinadas actividades (disciplinarias –como la penitenciaria-, biopolíticas –como el racismo estatal o las políticas sobre la sexualidad-). Y es que sus primeros trabajos históricos (sustantivos como la *Historia de la locura*, *Las palabras y las cosas*; metodológico como *La Arqueología del Saber*) ya muestran la inadecuación de las *categorías totalizadoras* para un trabajo de este tipo (articulando una nueva historiografía), así como la propia eficacia de un tipo de erudición más analítico-histórica, acerca del funcionamiento práctico del poder (de las instituciones, de las diferentes luchas, que revelan dispositivos que de otra manera habrían pasado desapercibidos), conjunto de análisis a los que se puede intentar proporcionar un aire de familia, algo así como una foucaultiana *filosofía analítica del poder*. Esta analítica se distanciaría de otras líneas habituales de disquisición, más jurídicas o económicas. Con todo, es la cuestión del sujeto lo que, como trasfondo, vincularía toda la preocupación foucaultiana, sobre el saber y sobre el poder.

3.3.7. *Boceto preliminar*

Haciendo recopilación, hasta ahora hemos apuntado que Foucault pretendía destapar el artificio de la racio-construcción de la identidad subjetual, *deconstruyendo* así esa *metafísica del sujeto y de la razón-ciencia*. Ello le llevó a enfrentarse a la Modernidad-Ilustración (Descartes, Kant) y a la fenomenología existencialista (especialmente a la sartreana), apostando por una disolución del individuo racio-consciente y responsable en el marco de un autónomo (e inconsciente) lenguaje; en esto se podría decir que correría paralelo a, o se hallaría influenciado por, el estructuralismo. La cuestión es que también hemos dicho que a ello se le añadía una actitud anti-metafísica de la razón y anti-cientifista, que le distanciaba del estructuralismo, así como de cualquier concepción rígida del lenguaje (él habría apostado por una más dinámica y abierta). Con todo, aunque claramente se posicionase como contrario a toda metafísica (del sujeto, de la razón-ciencia), también se puede decir que *no* se declaró claro anti-estructuralista, por lo menos desde su primera perspectiva arqueológica. Sea como sea, se observa que, justificado por su preocupación por el proceso de subjetivación, Foucault lleva a cabo una ácida crítica de la ciencia socio-humana (cabe que de toda la ciencia como sinónimo de verdad objetiva), de raigambre racio-humanista (moderno-ilustrada). Tal crítica se puede entender como la reivindicación de la capacidad del humano de auto-construirse,

pero ello no de modo autónomo, sino condicionado (frente al sujeto trascendental, existencial,...). Entre los condicionamientos, unos serían esos epistémico-políticos forzados (ilusiones, metafísicas, políticas, ideologías,... prestos a uniformar individuos), y otros naturales (instintos sexuales, para el francés idiosincráticos).

3.3.8. *Las perspectivas de Foucault*

Al complejo pensamiento de Foucault se le añade una complejidad más: en su devenir reflexivo se pueden entender, no ya dos, sino hasta tres puntos de vista. Para organizarnos mejor, seremos fieles a sus propias palabras, expresadas en tres momentos diferentes de su trayectoria:

- 1969, *La arqueología del saber*, perspectiva arqueológica;
- 1970, *El orden del discurso*, perspectiva genealógica;
- 1982, “El Sujeto y el Poder”³⁹, perspectiva ética.

Pasemos a desarrollar estas tres perspectivas:

-Nos detendremos sobre todo en la *arqueológica*, en la que trabajó el asunto que nos incumbe, la crítica del *discurso científico* (especialmente el socio-humano), a través de su concepto de *episteme*;

-Expondremos su evolución hacia una perspectiva más *genealógica*, en la cual su crítica del discurso científico se integra en otra más penetrante y sutil, en la que la imbricación *poder-saber* se torna primordial, en la que se han de estudiar tanto *discursos* como actividades *extradiscursivas*, y en la que el concepto *episteme* (de tipo discursivo) cede ante el más general de *dispositivo*;

-Apuntaremos su final perspectiva más *ética*, en la que aparece sin tapujos esa preocupación foucaultiana, que siempre estuvo ahí, sobre las limitaciones construidas al respecto de la conducta y auto-consideración del ser humano.

³⁹ Post-scriptum elaborado por M. Foucault para la obra de Dreyfus & Rabinow dedicada a nuestro autor *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica* (1982).

4. FOUCAULT: PERSPECTIVA ARQUEOLÓGICA Y SABER

*PERSPECTIVAS. Tras un recorrido fluido sobre todo el paisaje foucaultiano, recordemos que el pensamiento del gallo vendría determinado por su actitud y modo de proceder reflexivo, que habría cambiado según las tres perspectivas esquemáticamente expuestas, siendo ahora el momento de glosarlas: abordemos principalmente la que se denomina *arqueológica*, a partir de la cual nuestro autor elaboró su concepto de *episteme*.

4.1. Perspectiva arqueológica y estructuralismo (I)

Comenzaremos por entender mejor la necesidad que tuvo Foucault de modelar su propia historiografía para distanciarse, en mayor o en menor medida de, por un lado, la tradicional historia (y en específico, esa sobre las ideas), y por otro del *estructuralismo*.

4.1.1. Sujeto y sujeciones antropológicas

*SUJETO y SUJECIONES ANTROPOLÓGICAS. Desde su inaugural perspectiva, la arqueológica, que podemos dilucidar con más precisión a partir de su obra culmen de esa primera época, *La arqueología del saber* (1969), Foucault expresa inicialmente, y ello recordemos que estimulado por su resquemor frente a la racio-construcción de la identidad subjetual, su cruzada frente a las *sujeciones antropológicas* que hayan condicionado la conducta y la auto-consideración del individuo, sujeciones que se concretarían a través de los diferentes discursos, focalizándose especialmente en ese de la racionalidad cientifista a propósito de lo socio-humano. Su denuncia hasta este trabajo (*La arqueología del saber*) la habría llevado a cabo sin una guía manifiesta; en ese momento el francés hace recapitulación, y expresa su intención de una metodología unificada (y un vocabulario común):

En este punto se determina una empresa cuyo plan han fijado de manera muy imperfecta *Histoire de la Folie, Naissance de la Clinique y Les Mots et les Choses*. Empresa para la cual se trata de tomar la medida de las mutaciones que se operan en general en el dominio de la historia; empresa en la que se revisan los métodos, los límites, los temas propios de la historia de las ideas; empresa por la que se trata de desatar las

últimas sujeciones antropológicas; empresa que quiere, en cambio, poner de relieve cómo pudieron formarse esas sujeciones. Todas estas tareas han sido esbozadas en cierto desorden y sin que su articulación general quedara claramente definida. Era tiempo de darles coherencia, o al menos intentarlo. El resultado de tal intento es el presente libro. (Foucault, 1979a: 24-25)

4.1.2. *¿Metodología arqueológica? El papel de lo extradiscursivo*

Es con *La arqueología del saber*, y su obra anterior, *Las palabras y las cosas* (1966), cómo vendría Foucault a expresar con más claridad esta perspectiva arqueológica, a la cual, como hemos visto, intenta dotar de una cierta sistematicidad (incluyendo una cierta metodología). Que lo consiguiera o no, la abierta mente del francés parece dejarlo al juicio de lo postrero: algunos quisieron ver estructuralismo en ello; otros defendieron otro propósito en la apuesta foucaultiana, nada que ver con un afán cientifista. Este estudio, de modo constante, pretende mostrar la complejidad y fluidez de los planteamientos foucaultianos, su sofisticada (su anti-platonismo, más incluso que su anti-hegelianismo), huyendo de un etiquetado fácil. No se nos pone fácil así delimitar una primera época arqueológica (diríamos que la de los años 60), donde encuadrar, por un lado a las mentadas *La arqueología del saber* y *Las palabras y las cosas*, junto a *La historia de la locura* y *El nacimiento de la clínica*, y ello debido, no sólo a lo adelantado respecto a la sistematicidad, sino a la propia metodología derivada del objeto principal de estudio, pues, mientras que en las de 1966 y 1969 el foco se halla centrado en lo discursivo, en las de 1961 y 1963 se destacan unas instituciones, el psiquiátrico y la clínica, de preliminar solera epistémica (donde se ejercería la ciencia), pero de predisposición socio-política (será más evidente en el caso posterior de la prisión, que acometerá en los 70), con una necesaria consideración de lo *extradiscursivo*. De esta manera, a pesar de este experimento de pretendida asepsia, de esta “ilusión del discurso autónomo” tal y como denuncian Dreyfus & Rabinow (2001: 10, 29ss)⁴⁰, parece que en la misma década de los 60, Foucault no puede dejar de contar con esos factores

⁴⁰ Cfr. Michel Foucault : *poder, saber y subjetivación* (Sauquillo, 2017: 41, 49, 92, 131, 150, 152).

externos, tal y como admitió en entrevistas del 68. Así, en “Réponse á une question”⁴¹ él mismo expresa este asunto:

Frente a tantas incertidumbres me gustaría presentar el análisis del discurso mismo en sus condiciones de formación en la serie de sus modificaciones, en el juego de sus dependencias y de sus correlaciones. El discurso aparecería así en una relación descriptible respecto al conjunto de otras prácticas. En lugar de enfrentarnos a una historia económica, social, política, que englobaría una historia del pensamiento (la cual sería como su expresión o su reduplicación), en lugar de enfrentarnos a una historia de las ideas que tendría como referencia (bien por un juego de signos y de expresiones, bien por relaciones de causalidad) unas condiciones extrínsecas, nos enfrentaríamos a una historia de las prácticas discursivas en sus relaciones específicas articuladas con otras prácticas. (Foucault, 1985: 63-64)

De nuevo, ese mismo año (“Sur l'archéologie des sciences. Réponse au Cercle d'épistémologie”⁴²):

Pero si se aísla, en relación con la lengua y con el pensamiento, la instancia del acontecimiento enunciativo, no es para tratarla en sí misma como si fuera independiente, solitaria y soberana. Es, por el contrario, para comprender cómo esos enunciados, en su carácter de acontecimientos y en su especificidad tan extraña, pueden articularse sobre acontecimientos cuya naturaleza no es discursiva y que pueden ser de orden técnico, práctico, económico, social, político, etc. Hacer aparecer en su pureza el espacio en que se dispersan los acontecimientos discursivos, no es tratar de establecerlo en un corte imposible de superar; no es cerrarlo sobre sí mismo, ni, con mayor razón aún, abrirlo a una trascendencia; es, por el contrario, declararse libre para describir un juego de relaciones entre él y otros sistemas exteriores a él. Relaciones que deben establecerse -sin pasar por la forma general de la lengua, ni por la conciencia singular de los sujetos hablantes- en el campo de los acontecimientos. (Foucault, 1970: 235-236)

⁴¹ *Esprit*, 371 (mayo 1968), pp. 850-874; publicado en M. Foucault (1994), *DE I*, texto n° 58, pp. 673-695, París: Gallimard; reimpresa en *Saber y Verdad* (*op. cit.*) como “La función política del intelectual. Respuesta a una cuestión”, pp. 47-74.

⁴² *Cahiers pour l'analyse*, n° 9, pp. 9-40; reimpresa en *Análisis de Michel Foucault* (1970) como “Respuesta al Círculo de Epistemología” (pp. 221-270.).

Inicialmente Foucault habría aspirado a extender esa *historia de las sujeciones*, centrada inicialmente en los discursos científicos, para comprender también los políticos y los sexuales. Sin embargo, esa exigencia de, al lado del *saber*, remarcar el vector condicionante del *poder*, llevará a Foucault a partir de 1970 a una consideración completa y exhaustiva de las condiciones de posibilidad, tanto las *discursivas* como las *extradiscursivas*.

4.1.3. Discurso científico, condiciones de posibilidad y epistemología. Razón y transgresión

*EPISTEMOLOGÍA ARQUEOLÓGICA: ESTUDIO HISTÓRICO de la CIENCIA como HERRAMIENTA de SUJECCIÓN. Como se viene advirtiendo, desde esta su primera perspectiva arqueológica el principal aparato de sujeción antropológica a desvelar sería el *discurso de las ciencias socio-humanas*. Por tales ciencias, los humanos habríamos ido viendo cómo nuestra caracterización más auténtica, que según vayamos avanzando veremos que para nuestro autor sería la corporal, habría sido *desnaturalizada* (cfr. Nietzsche). A pesar de la importancia de otros temas, aquel en el que se focalizaría Foucault desde esta perspectiva sería pues la *epistemología*, aunque una del todo intencionada: su proceder, el dilucidar qué se halle debajo del discurso científico socio-humano, siempre estará motivado por su ánimo de socavar dicho discurso.

*DISCURSO CIENTÍFICO POSIBILITADO y CONDICIONADO. La arqueología foucaultiana pretende atacar el aparato causante de las sujeciones antropológicas, inicialmente ese discurso de las ciencias socio-humanas. En esa labor, Foucault quiere llegar hasta el fondo de la cuestión, minar definitivamente el fundamento de tal discurso científico, investigando las condiciones de posibilidad de ese determinado tipo de discurso, dando a entender que tal discurso sea *posibilitado y condicionado*. Y es que el proceder de la misma arqueología, definida como elucubración sobre las condiciones de posibilidad del discurso, basado así en el principio de que todo discurso sea condicionado y posibilitado (no objetivo, ni necesario), ya atentaría contra los principios científicos de *objetividad, universalidad y necesidad*. Las *condiciones de posibilidad* del discurso científico:

-No serían (no habría que confundirlas con) los *requisitos* para considerar un discurso como científico, que daría por sentado que sí sería posible un discurso científico: ¿puede eso que se dice-intelige considerarse científico?;

-Serían las que propiciarían ese tipo determinado de discurso (el científico), las que lo harían posible: ¿puede eso decirse-inteligirse de esa manera científica (o con ese afán de conocimiento)?; no sería ya que un discurso pueda considerarse científico (o no, según determinados requisitos), sino si es posible que exista un discurso científico (cualquiera) (si es posible que exista ciencia); a esto se añadiría la eventualidad de que, a partir de dichas condiciones de posibilidad, se pudiesen barajar *diferentes* ideales de científicidad (diferentes formas de hacer ciencia), de tal modo que, aunque no se pudiese discurrir científicamente de una determinada manera, sí se pudiese de otra.

Tanto los *requisitos* de científicidad, como las *condiciones de posibilidad* del discurso científico se pueden considerar como dos aspectos diferentes del *ideal de científicidad*. La sutil idea (y maniobra) foucaultiana sería el sugerir (el postular) que el discurso científico (así como todo aquel expuesto en términos de necesidad) no sea necesario, dependa de unas condiciones de posibilidad, de tal manera que, si no se diesen tales condiciones, pues no cabría discurrir científicamente. Este concepto de las *condiciones de posibilidad* es de herencia kantiana.

*Los LÍMITES de la RAZÓN y el CRITICISMO de KANT. Tiempo ha, el empirismo moderno, recogiendo el testigo de aquellos defenestrados e incómodos sofistas, se encargó de reflexionar, de la mano de J. Locke, y sobre todo de D. Hume, al respecto de los límites de la razón, reto que asumiría, desde una perspectiva más benéfica, el criticismo de E. Kant. La noción criticista de *límite de la razón* es recogida por Kant, pero con un ánimo muy diferente al de Hume: defender a la razón (y, más profundamente, a la fe). Para ello instrumenta una estrategia muy inteligente: limita a la razón para que no pueda ser criticada en sus desmanes dogmáticos. Esos límites los articula como *condiciones de posibilidad* de nuestro pensamiento (conceptos) y experiencia (hechos). A tales condiciones de posibilidad Kant las caracterizará como *trascendentales*, es decir, ni empíricas (sujetas a la contingencia de la experiencia humana), ni trascendentes (impuestas desde el exterior); son, más bien, condiciones subjetuales pero objetivadas, es decir, comúnmente necesarias, debido ello a nuestra

genérica condición limitada, como sujetos cognoscentes, de hacernos una idea de cómo puede ser el mundo. Además, estas condiciones serían anteriores a la experiencia, innatas, *a priori* en terminología kantiana (en oposición a *a posteriori*, o derivadas de la experiencia...en contra, pues del empirismo). El racionalismo kantiano pone así, más allá de la historia o el lenguaje, estas condiciones universales e intemporales del pensar o la razón.

*CONDICIONES de POSIBILIDAD, RAZÓN y TRANSGRESIÓN. La cuestión es que Foucault va a aprovechar este concepto kantiano de *condiciones de posibilidad* para explorarlas respecto al discurso racio-científico, pero no ya con ese ánimo de limitar la *razón* o la *ciencia*, buscando su (conveniente) supervivencia, sino con el de *liberarnos* de ellas, con la intención de *transgredirlas* en los límites (o sujeciones) que ellas imponen. Por lo tanto, el tema foucaultiano, no sería ya limitar la razón (como el caso del empirismo, positivismo o estructuralismo), ni mucho menos liberarla (vía idealismo absoluto), sino la preocupación de que la razón (así como el trascendentalismo, el hecho positivo, incluso la estructura) *nos limite* (p.e. a través del discurso científico socio-humano), así como la intención de pasar a cuestionar tal limitación (al considerarla como no necesaria), vigor éste que recuerda tanto a aquel romántico como a ese nietzscheano. Esto es lo nos llega desde su espíritu transgresor...desvelar esas condiciones de posibilidad para pasar a contravenirlas.

*La LIMITACIÓN y ORDENACIÓN del DISCURSO. La estrategia foucaultiana sale así a la luz: denunciar cómo la limitación (sujeción) proveniente del discurso (p.e., el de la ciencia socio-humana), es a su vez *limitada* (condicionada, posibilitada), según una serie de condiciones de posibilidad. Es más, con la indagación arqueológica se destaparía, no ya sólo cómo el discurso (en principio el de la ciencia socio-humana; posteriormente todo discurso) nos sujeta y limita, sino cómo todo discurso es a su vez, *limitado y ordenado*, y ello desde una estructura lingüística inconsciente, tema heredado del *estructuralismo*.

4.1.4. Lenguaje e inconsciente en la arqueología

*GIRO LINGÜÍSTICO y ARQUEOLOGÍA. La arqueología de Foucault comienza su andadura apoyándose en el estructuralismo, en el enfrentamiento de éste contra el sujeto (trascendental, existencial), en el basamento de éste a partir del lenguaje. La

pesquisa arqueológica no buscaría desenterrar razones, ni ideas, ni pensamientos, sino *discursos*, conjuntos de ‘meros’ enunciados (lingüístico-positivos). *Idea, pensamiento, mente*, parecen al francés conceptos tabú, nacidos de un discurso racio-humanista, ensamblado éste a partir del concepto de *consciencia subjetiva*.

*INCONSCIENTE y SABER (IMPLÍCITO). En la línea del estructuralismo, con su reflexión Foucault va a intentar prescindir como sea de tal *consciencia subjetiva*. En lo que respecta al lenguaje, y a partir del tema de la *estructura significante* (Saussure), la *racio-consciencia lingüística* supondría para el estructuralismo una idea errónea: el auténtico lenguaje, lejos de ser un instrumento de la mente pensante (del *cogito*), operaría desde el inconsciente (Lacan leyendo a Freud en clave estructuralista). Así, tal cual expuesto, los sujetos autoconscientes volveríamos a quedar muy mal parados. Por su parte, la idea arqueológica sería ir excavando en las capas estructurales de nuestro discurso para descubrir las condiciones de posibilidad de éste, condiciones que nos conformarían desde niveles subterráneos (condiciones ‘tapadas’, sea por su propia naturaleza, o porque hayamos procedido nosotros a taparlas, o por que hayamos permitido que así operasen) como seres socio-lingüísticos. Esas condiciones de posibilidad del discurso que descubriría la arqueología lingüística de Foucault, caso de ser así mismo discursivas, las conjuntaría como *saber*, y las estructuraría como *episteme*. Así pues, la idea de un saber implícito (subterráneo) recordaría sobremanera a la idea del *psicoanálisis* de desentrañar nuestros elementos mentales más inconscientes. En el caso de Foucault, la metáfora psicoanalítica es subrayada, presentando también las estructuras epistémico-lingüísticas subyacentes como parte de un inconsciente a descubrir solo a través del análisis de los procesos lingüísticos de los que somos conscientes. De este modo, siempre subyacería y condicionaría a la conciencia aquello que Foucault llama *lo impensado*, o sea, esa serie de mecanismos no conscientes que se configuran como lo permanentemente *otro* de la consciencia, y que escaparían al fuero de lo pensante. No obstante, Foucault también forma parte de ese juego de interpretaciones respecto del psicoanálisis y su evolución. Es bastante notorio que la investigación freudiana, al resaltar el papel que juegan nuestros impulsos e instintos más inconscientes, dejaba bastante tocado al hombre descrito por Descartes y Kant. Pero también es cierto que psicoanalistas posteriores exhibieron una definición más moderada de esta línea de exploración de la mente humana, partiendo de la dinámica

psíquica que describiría el austriaco, sobre todo en su segunda época, como la búsqueda por el *yo* de un equilibrio entre el *ello* (los impulsos) y el *superyó* (las superestructuras socioculturales y morales); desde este punto de vista, el psicoanálisis pretendería más bien desmitificar el papel preponderante de la consciencia subjetiva, que no disolverla (a lo estructuralista). Digamos que Foucault no podría adscribirse a este desarrollo ulterior, pero, como vamos viendo, y seguiremos con ello, tampoco a la del estructuralismo. Lenguaje e inconsciente, al estilo estructuralista, son elementos clave en la indagación arqueológica, pero la caracterización última del *condicionante* (que no determinante) *saber* será lo que acabará por alejar a Foucault del estructuralismo ortodoxo; la idea del francés sería trascender éste, y ello a través de otra cuestión clave para él: la *historia* y la *historicidad*.

4.1.5. *Lógica y proposiciones gramaticales en Wittgenstein*

*KANT, WITTGENSTEIN y FOUCAULT. Antes de proseguir, se estima oportuno hacer una referencia a la utilización de las condiciones de posibilidad por parte de la analítica lingüística de Wittgenstein, ello en un modo que coincide con Foucault, y se diferencia drásticamente del de Kant: mientras que el prusiano incidiría en el carácter *subjetual* del *apriori* (*cfr.* luego Kuhn), el realismo del austriaco, y el anti-humanismo del francés (de influencia estructuralista), el anti-psicologismo de ambos, verían tales condiciones como *objetuales*.

*WITTGENSTEIN (1889-1951). Introduzcámonos primeramente de modo conciso en la obra de L. Wittgenstein; éste fue una de las figuras clave de la filosofía del s.XX, y claro exponente del *movimiento analítico* en sus dos escuelas, el *positivismo lógico* y el *análisis del lenguaje ordinario*. El movimiento analítico nació de la mano de Moore y Russell como frente *anti-idealista* (anti-metafísicista, claramente positivista), analizando lógico-lingüísticamente (primacía de las partes) el discurso de dicha posición, y oponiéndose igualmente a la *racio-síntesis* hegeliana (primacía del todo). Especialmente con Wittgenstein, este positivismo se decanta con claridad hacia un *realismo*, a distinguirse pues del anti-sustancialismo del *empirismo clásico*; y es que ese empirismo (Locke, Hume; *cfr.* post. S. Mill, Mach) tenía un deje *psicologista* que compartía con otras opciones de la modernidad-ilustración (Descartes, Kant). Para los nuevos positivistas, de profundo calado *objetualista*, este psicologismo supondría un

centrarse en exceso en los procesos mentales, considerándose antesala de una *metafísica del sujeto* (y de *la razón*). Es por ello por lo que el lenguaje deviene asunto clave en este movimiento, ya sea metodológica (dicho análisis), como onto-epistemológicamente: el lenguaje, ya se considere como uniforme (la lógica), ya como diverso (el lenguaje ordinario y sus usos), se estima en su sustantividad objetiva (como sistema), más allá de un producto psíquico-subjetual, o como instrumento de la razón. En un primer momento en su *Logisch-philosophische Abhandlung* (1921, *Tractatus logico-philosophicus*) (Wittgenstein, 2003), el realismo wittgensteiniano distingue el mundo físico (lo que acontece, lo concreto, los *hechos*) de la forma del mundo (su estructura lógico-lingüística, o *la lógica* a secas); ésta la considera objetiva-real, así como necesario-ecuménica (a la búsqueda de una *lingua universalis*: *cfr.* Russell), aunque tautológica (no nos ‘dice’ nada, sólo nos ‘muestra’ esa forma del mundo). La *necesidad lógica* contrasta con la *contingencia física*: la *realidad* se aparece como un conjunto de hechos posibles, unos concretados, y otros no; tales hechos no podrían ser generalizados de modo necesario (crítica de la *inducción*: *cfr.* Russell). Aunque restrictivo, el realismo de Wittgenstein no elimina nuestra capacidad de representación, de hacernos una imagen o *figura del mundo* (*Bild der Welt*), que tendría que ser lo más fidedigna (corresponderse todo lo que se pueda con el mundo fáctico); tal imagen no debería confundirse así con las diferentes *cosmovisiones* (*Weltanschauungen*), emanadas de un ilusorio subjetivismo moderno (*cfr.* Heidegger, pero desde su hermenéutica ontológica), y como a superar (progreso anti-metafísico). El austriaco evolucionó (*Investigaciones filosóficas* – redactadas entre 1945 y 1949 y publicadas póstumamente en 1953, o *Sobre la certeza*, redactada en el último año y medio de su vida, y publicada –de manera igualmente póstuma- como su último trabajo en 1969) en su primera postura (reduccionista; ¿una cierta metafísica del lenguaje?), hacia una profundización en la complejidad y diversidad de las diferentes *formas de vida* (*Lebensformen*, *Lebensform* en singular), así como de los diferentes *usos lingüísticos* que llevarían aparejadas, a los que denominó *juegos del lenguaje* (*Sprachspiele*, *Sprachspiel* en singular), cuya interpenetración daría lugar a diferentes *figuras del mundo* (*Weltbilder*, *Weltbild*), entendidas éstas como las características y categorías fundamentales que se pudiese tener sobre la realidad, y que funcionarían como marco nomológico para los que compartiesen ese *universo del discurso*, de tal modo que, aunque ninguna de estas *Weltbilder* se pudiese considerar

necesaria (*convencionalismo*), una vez ‘dentro’ (herencia contextual) nos veríamos constreñidos por ellas.

*La LÓGICA y las PROPOSICIONES GRAMATICALES. M. Larrauri (2018)⁴³ realiza repetidas comparaciones entre el francés y el austriaco⁴⁴. Larrauri nos subraya (*ibid.*: 77) cómo para Wittgenstein, el apriori no podría ser descrito, sino sólo *mostrado*, y ello tanto en el *Tractatus* (el apriori como *la lógica*), como en su obra posterior (el apriori como conjunto de *proposiciones gramaticales*). El primer Wittgenstein, ya no sólo se separaría en relación con la caracterización del apriori como subjetual (o psicológico), pues la lógica del *Tractatus* era objetual (o real, “la forma del mundo”, huyendo así de todo psicologismo, sea empirista o kantiano), sino que también arremete contra la filosofía (en este caso epistemológica) como discurso (la posibilidad de describir las condiciones de posibilidad). Con todo, en lo que sí estaría de acuerdo con Kant, por lo menos en esta primera etapa, sería en la *universalidad–necesidad* del apriori (para el austriaco, universalidad-necesidad de la lógica); ello se mudaría en su segunda etapa, cuando además vino a incorporar el elemento de contingencia e historicidad del apriori (en este caso de las proposiciones gramaticales) (*ibid.*: 76), lo cual le distanciaría definitivamente del prusiano. Para el caso de Foucault, el apriori que estudia será histórico, como el del segundo Wittgenstein, pero a diferencia de éste, y volviendo a Kant, buscará la manera de describirlo, por lo menos históricamente (objetivo de la arqueología), aunque ello con un ánimo muy diferente al de Königsberg, incluso más audaz que el del de Viena: ‘debilitar’ el apriori para poder transgredirlo.

4.1.6. Arqueología e historia: contingencia e historicidad discontinua del discurso

*HISTORIA ARQUEOLÓGICA. La manera principal que tuvo Foucault de estudiar epistemología, de indagar sobre las condiciones de posibilidad del discurso epistémico (específicamente el científico socio-humano), y ello con el ánimo de desvelar esas sujeciones antropológicas, fue a través de una pesquisa histórica, más regional (*Historia de la locura en la época clásica, El nacimiento de la clínica*) o más general (*Las*

⁴³ La primera edición es de 1999; nosotros utilizaremos esta última.

⁴⁴ Cfr. también su tesis *Verdad y racionalidad en Michel Foucault (op. cit.)*.

palabras y las cosas). Desde este enfoque, el talante que exhibirá inicialmente nuestro autor será más el de un erudito académico, centrado en la metodología, la historiografía y esa epistemología.

*ATELEOLOGÍA y DISCONTINUIDAD: ANÁLISIS HISTÓRICO ESTRUCTURAL. Su tratamiento de la historia (en general, y del discurso en específico), se halla así fijado por este objetivo de *desentrañar* las *estructuras lingüístico-epistémicas*, con lo que diferirá de ese que hereda la reflexión de la primera mitad del s.XX, y que podríamos personalizar en la figura de Hegel. Hegel fue el gran pensador de la historia, el que había colocado a la historia en el lugar preferente que no había considerado Kant. Para Hegel, la razón progresaría continuada y teleológicamente (hasta aquí todavía estaríamos cerca de Kant y Comte), pero de modo *dialéctico* (no lineal: nos alejamos de Kant y de Comte; *cfr.* Bachelard). Así, para el historicismo hegeliano, el concepto clave sería *razón histórica*, concepto que Dilthey buscó desarrollar de un modo no absoluto. Sin embargo, para Foucault, así como para diferentes críticos que fueron apareciendo según avanzaba el s.XX (p.e., la Escuela de los Annales), eso de la razón histórica no sería más que una construcción. Nuestro francés considera que esa ratio-construcción sería tan interesada, como limitadora y dañina (*cfr.* Nietzsche), para con lo que él (así como todo positivista, materialista... Darwin, Marx, Freud, el mismo Nietzsche) supondría como lo genuino: esa materia, que referida al humano, se especificaría en su cuerpo. De modo diferente, más que de razón, se tendría que hablar de *discurso (lingüístico-positivo: cfr. giro lingüístico)*, eso sí, *histórico*, pero no necesariamente teleológico ni continuo (particular percepción disgregada, anti-sintética, anti-totalitaria, anti-unitaria, de lo que acontece). De esta manera, a diferencia de esa tradicional historia de las ideas, en las que parecería existir un hilo ratio-significativo que conectase cada episodio, nuestro autor va a apostar por la *discontinuidad* y la *ateleología* del proceso en su generalidad, según una inclinación que, de inicio, se podría tildar de *estructuralista*. La historia intelectual quedaría a la sazón como una serie de simples y desconectadas variaciones estructurales en el discurso: éste será el parámetro recurrente de su investigación histórico-arqueológica, y ello basándose en la *sincronía* de la metodología estructuralista...la arqueología, de manera mayor o menormente reconocida, sería de raigambre estructuralista, pero...

*¿HISTORIA SOCIO-ECONÓMICA al ESTILO MARXISTA? También buscó Foucault con su particular historiografía arqueológica distanciarse de uno de los próceres pupilos de Hegel, K. Marx. De este modo, y aunque, como ya habíamos señalado, Marx y el marxismo estuvieron presentes en los inicios intelectuales de nuestro autor, Foucault no habría buscado en sus indagaciones apoyarse principalmente en categóricos factores de carácter socio-económico; intenta más bien superar con su trabajo arqueológico la influencia de este punto de vista, o el de otras formas de *materialismo histórico*. Para S. Meca (2010: 584):

Marx, como Foucault, analiza las estructuras subyacentes que explican en profundidad las diversas facetas de una cultura, de una época y de una sociedad. Pero, para Marx, estas estructuras son fundamentalmente económicas (medios y relaciones de producción) y la ciencia que las describe objetivamente es la economía política. Para Foucault, las estructuras subyacentes no son exclusiva ni prioritariamente económicas; como ciencia humana, la economía política solo es una expresión particular de estructuras y de fuerzas más profundas que escapan a su aprehensión. Para Foucault, el marxismo no es más que una forma de antropologismo-humanismo moderno que repite, a su manera, la historia y el hombre con mayúsculas y cree en el progreso, en el sentido y en la continuidad.

Aunque el de Tréveris hubiese buscado mutar la razón histórica en *materia histórica*, para nuestro autor todavía mantendría elementos cientifistas (*cfr.* también Freud), incluso humanistas, que deberían salvarse. Foucault ve a Marx como un continuador de ese humanismo, un sucesor de Hegel, sólo que materialista. Coincidiría con Marx en su anti-idealismo, pero le seguiría considerando un humanista, un cientifista y un utopista.

*CONTINGENCIA, HISTORICIDAD y HETEROGENEIDAD del DISCURSO y del SABER. Y es que la constante, de nuevo un tanto furtiva, que se halla tras la reflexión histórica de nuestro pensador es ese mostrar precisamente la *historicidad* y *contingencia* de aquellas condiciones de posibilidad (de toda condición de posibilidad), y, por ende, del saber y de dicho discurso de las ciencias socio-humanas (de todo saber y de todo discurso). Foucault considera entonces que si revisásemos (con intención arqueológica) nuestra reciente historia del discurso (digamos que desde el Renacimiento), nos percataríamos de que el saber y el discurso científico varía según la época histórica. La arqueología foucaultiana ‘descubre’ que ese saber (lingüístico-

inconsciente) que resumiría las condiciones de posibilidad de los conocimientos, más bien acontecería *epocalmente* (según épocas: *historicidad* del saber) como *saberes*, los cuales además se distinguirían entre ellos de modo radical (*heterogeneidad* de los saberes), apareciendo y desapareciendo según esas épocas (*contingencialidad* del saber). Está claro: a Foucault le interesa indagar en cómo hemos sabido y hablado a lo largo de la historia, desentrañando las condiciones de formación de las cosas dichas sólo con el objetivo de mostrar, no sólo que dichos saberes y discursos varían en la historia, sino que ello acontece sin orden ni concierto ni conexión...sin rancio-finalidad. Cada época tendría su tipo de saber y su tipo de discurso, que aparecería y luego desaparecería, sin más. Si las estructuras de saber y decir fuesen tan contingentes como azarosas, ¿a santo de qué uno debería someterse a ninguna de ellas en particular? Lecourt (2010: 189) le reconoce a Foucault esta originalidad: ante la necesidad de dar cuenta de la especificidad de los problemas y lenguajes que constituyen la singularidad de los diferentes saberes, haciéndolos irreductibles unos a otros, el compatriota constata la posibilidad (incluso pertinencia) de una perspectiva *discontinuísta*. A esta perspectiva se adscribiría Foucault cuando rompe con el mito de los precursores, escindiendo la historia en estratos heterogéneos. Sin embargo, el mismo Lecourt le reprocha el hecho de que esta representación corra el riesgo de negar la historia misma, impidiendo ver que el presente es siempre producto del pasado; en realidad, es evidente que el presente depende del pasado, y el problema sería más bien de qué naturaleza son los cambios que conducen al presente.

*DISTANCIÁNDOSE del ESTRUCTURALISMO. Dado que cuando Foucault empieza a escribir el estructuralismo estaba en boga en Francia, se tuvo la tendencia (todavía hoy, según un sector ya minoritario de la erudición) a considerar a nuestro autor como un *estructuralista*: este es el tema polémico. Ya sabemos que para Lacan (para los estructuralistas, de ánimo rancio-científico), esas *estructuras lingüístico-inconscientes* serían tan universales como rígidas, capaces de determinar de manera omnímoda. De modo diferente, para Foucault, si bien el lenguaje (y, por ende, el saber lingüístico, el saber estructurado como lenguaje) supondría una rica e inconsciente estructura, esta no sería ni rígida, ni necesaria, ni universal. Foucault acepta que el lenguaje, más allá de tratarse de reglas lógico-gramaticales, supone, desde un nivel subterráneo (en el sentido de subconsciente para con los usuarios), *restricciones* en

(reglas para con) los modos de conocimiento; es más, el lenguaje, ya no solo podría articular *cómo* hablan los sujetos usuarios, sino que dicha estructura pudiere ser capaz incluso de determinar *qué* se habla (*cfr. La arqueología del saber*) (Foucault, 1979a: 81). En esta línea, con su arqueología, Foucault se propone estudiar esos conjuntos de reglas discursivas que *condicionarían* la formación de los enunciados generales de decibilidad. La cuestión es que tales estructuras discursivas, tras su arqueología (o como un anhelo a priori) se le aparecen, en vez de rígidas, necesarias, universales y omnímodas, como específicas para cada época, *históricamente contingentes*, sometidas a aparición y desaparición. Foucault se aleja de la despótica inconsciente malla lingüística orquestada por el estructuralismo (Lacan a la cabeza): sus estructuras epistémico-lingüísticas *no* podrían así considerarse *estructuralistas*, no podrían ser caracterizadas como necesarias y omnímodamente determinantes...un humano así de marioneta no podría conjugarse con el espíritu liberador y transgresor de nuestro autor.

*ESTRUCTURALISMO (y LENGUAJE) SIN ESTRUCTURAS. A este respecto, para Piaget, y en su conocida obra *El estructuralismo*:

La obra de M. Foucault sobre *Las palabras y las cosas* [...] sólo guarda del estructuralismo corriente los aspectos negativos sin que se llegue a discernir en su “arqueología de las ciencias humanas” (es el subtítulo del volumen) otra cosa que la búsqueda de arquetipos conceptuales relacionados principalmente con el lenguaje. Foucault la toma sobre todo contra el hombre y considera las ciencias humanas como el simple producto momentáneo de estas “mutaciones”, “a priori históricas” o *episteme* que se suceden sin orden en el transcurso del tiempo. En efecto, nacido en el siglo xix, este estudio científico del hombre desaparece de muerte natural sin que se pueda prever por cuál nueva *episteme* será remplazado. (Piaget, 1995: 110)

[...] en un primer momento, la noción de *episteme* parece nueva además de conformar una especie de estructuralismo epistemológico que sería bienvenido. Las *episteme* no forman un sistema de categorías a priori en el sentido kantiano, puesto que, contrariamente a las segundas y al “espíritu humano” de Lévi-Strauss que se imponen por necesidad de manera permanente, las primeras se suceden en el curso de la historia e incluso de manera imprevisible. No son tampoco sistemas de relaciones observables que resultarían de los simples hábitos intelectuales o de modos apremiantes que pueden generalizarse en un momento dado de la historia de las ciencias. Son “a priori históricas”, condiciones previas del conocimiento, como las formas trascendentales, pero que sólo

duran un periodo limitado de la historia y ceden el lugar a otras, cuando su vena se ha agotado. (*ibid.*: 113)

[...] la sucesión de las *epistemes* se vuelve enteramente incomprensible por este hecho, y ello de modo deliberado: su creador parece incluso experimentar cierta satisfacción. Efectivamente, las sucesivas *epistemes* no pueden deducirse unas de otras, ni formalmente ni siquiera dialécticamente, y no proceden unas de otras por ninguna filiación, ni genética ni histórica. Dicho de otro modo, la última palabra de una “arqueología” de la razón es que la razón se transforma sin razón y que sus estructuras aparecen y desaparecen por mutaciones fortuitas o emergencias momentáneas, al modo en que razonaban los biólogos antes del estructuralismo cibernético contemporáneo.

Por lo tanto, no es exagerado calificar el estructuralismo de Foucault de estructuralismo sin estructuras. Retiene del estructuralismo todos sus aspectos negativos: la desvalorización de la historia y de la génesis, el desprecio de las funciones y, en un grado inigualado hasta ahora, la negación del sujeto mismo, ya que el hombre desaparecerá pronto. En cuanto a los aspectos positivos, sus estructuras son sólo esquemas figurativos y no sistemas de transformaciones que se conservan necesariamente por su autoajuste. El único punto fijo en este irracionalismo final de Foucault es el recurso al lenguaje, concebido como dominador del hombre, porque es exterior a los individuos: pero aun “el ser del lenguaje” permanece voluntariamente para él como una especie de misterio del cual le gusta sólo subrayar la “enigmática insistencia”. (*ibid.*: 115-116)

La fórmula “estructuralismo sin estructuras” parecería un conato de caracterización, por lo menos de la arqueología de Foucault, y con ese tinte paradójico, seductor para con el francés. Por nuestra parte, necesitaríamos avanzar más para posicionarnos al respecto. Podemos adelantar que la exposición que hace Piaget del pensamiento foucaultiano extractaría una notoria antipatía por su parte contra el de Poitiers, condicionante de un análisis con dos movimientos: por un lado, Piaget introduce a nuestro autor en su catálogo de estructuralistas, y ello para luego acusarle de no serlo adecuadamente. Una reflexión tal seguramente que produciría una medio sonrisa por parte de nuestro autor, a partir de una irónica perplejidad: ¿y si Foucault, no es que aplicase defectuosamente el método estructural, sino que, conscientemente, estuviese aplicando otro método, su arqueología, el cual, a partir de diferentes motivaciones,

tendría diferente objetivo?... ¿y si en vez de un estructuralista tuviésemos enfrente a un *deconstruccionista*?

4.1.7. *Metafísica y deconstrucción*

*La LIMITACIÓN/ORDENACIÓN METAFÍSICA. Volvamos a la pregunta que se formulaba la arqueología: ¿hay algo que posibilitaría el discurso científico?... ¿qué sería? La maniobra de Foucault sería dar por respondidas estas preguntas a posteriori de su pesquisa arqueológica; sin embargo, según este trabajo reflexivo, ya estarían respondidas de antemano: para el francés, el discurso de la ciencia socio-humana vendría posibilitado por una concepción *metafísica del sujeto y de la razón-ciencia*. Foucault lucha continuamente por desembrazarse de esta poderosa metafísica, cuyos tentáculos habrían también alcanzado a la misma investigación histórica; de ahí las precauciones historiográficas que dice verse obligado a tomar nuestro autor para no caer en un círculo tan cerrado como vicioso. Las obras elaboradas desde la perspectiva arqueológica pueden ser leídas como el esfuerzo de esquivar ‘el error’ de revisar nuestra historia según parámetros determinados por esa metafísica. Y es que, para el autor francés, esta metafísica habría oscurecido epocalmente (no siempre) nuestra percepción y nuestro discurso desde diferentes ángulos, y a través del ropaje de grandes conceptos como *verdad, hecho, causalidad, continuidad, sentido, finalidad, progreso*. En sentido contrario, la arqueología nos permitiría así salir de ello, aportando una forma diferente de acceder a nuestro pasado, y de elaborar nuestros discursos.

*RACIONALIDAD RETROSPECTIVA y DECONSTRUCCIÓN. Según esto, y enlazando con la reacción frente a la racioilustración, sería necesario, siguiendo a Nietzsche, empezar por oponerse a cualquier forma de *racionalidad retrospectiva* o a cualquier práctica por la que proyectemos hacia el pasado la estructura/esquema de pensamiento que ahora tengamos, diciéndonos cosas como “desde siempre los hombres han perseguido”, intentado poner a salvo nuestros objetivos presentes mediante el aval de la tradición. La racionalidad retrospectiva supondría una manera de observar la historia que operaría como un espejo en el que buscaríamos reconocernos, ratificando lo que suponemos saber, buscando en el pasado la ayuda que nos reafirme en el presente, sin preocuparnos por lo que, con una ‘limpia’ percepción, pudiésemos hallar en dicho pasado. La racionalidad retrospectiva nos imposibilitaría desvelar las condiciones de

posibilidad del discurso, desde el pasado hasta hoy. No sólo habría que relativizar la racionalidad, considerándola un modo más de observar, sino que habría que vaciarla para que nos dejase observar. La alternativa sería una reflexión histórico-deconstructiva (una *deconstrucción*: cfr. Heidegger, Derrida; éste parece ser un tema recurrente entre sus contemporáneos), que a la par desvelaría y nos liberaría de esta *metafísica del sujeto* (moderno-ilustrada, existencialista) y *de la razón-ciencia* (moderno-ilustrada). La labor arqueológica sería la manera particular por parte de Foucault de proceder a esa deconstrucción: haciendo blanco de su ataque a la ciencia socio-humana de raigambre positivista-escolástica, considerándola herramienta por antonomasia del racio-humanismo (en lo que Foucault entiende que es su objetivo de sujeción del humano), buscando cómo liberarse y liberarnos de esas sujeciones antropológicas o racio-humanistas (el modo de transgredidas) tramadas por dicha ciencia. El francés articula su particular cruzada, en una línea más cáustico-nietzscheana, contra toda una tradición occidental dominada por la cosmopistia, el racio-centrismo y el significado, la cual, en las remarcables figuras de Descartes, Kant o Husserl, preconizaba el papel del sujeto consciente y cognoscente. La cuestión es que para ello, esa herramienta orquestada, la arqueología, nos la presentó como una herramienta de *metódica investigación*, supuestamente con la idea de *descubrir* (a posteriori), no de interpretar (a priori)...su estudio epistémico no va a suponer esa investigación neutra.

4.1.8. Metodología no cientifista, ¿científica?

*Una NUEVA HISTORIOGRAFÍA. En definitiva, y como venimos advirtiendo, para este cometido, algo parecía claro: Foucault no podía llevar a cabo su reflexión según vetustos (para él) patrones racio-humanistas. ¿Cabría así una pesquisa histórica que no partiese de la razón y el optimismo racioilustrado (Kant y Hegel)? La historiografía al respecto, si se pretendiese un desvelamiento de los mecanismos racio-humanistas, no podría entonces apoyarse en una metafísica (aquella historiografía sustentada en una continuidad, aquella que haya venido a la usanza refiriéndose a una historia lineal en progreso continuo y teleológico), claro está. Nuestro autor va a utilizar un método historiográfico que dista del tradicional: propone, desde esta primera perspectiva, una arqueología (del saber), cuyo objetivo sería el excavar en la historia para, procediendo de manera precisa y minuciosa, capa a capa (arqueología, relacionada

con otra metáfora, la de la geología, asimismo ya utilizada por Sartre), desvelar esas condiciones de posibilidad del discurso epistémico. Foucault estaría refundando así la pesquisa histórica con esta su arqueología, intentando configurar una novedosa metodología historiográfica (entendiendo por metodología el conjunto organizado de precauciones y estrategias adecuadas al propósito gnoscitivo declarado) que desvelase una historia diferente a aquella tal y como se había entendido hasta ahora, todo ello, inicialmente, al amparo del estructuralismo.

*ÁCIDA CRÍTICA contra la CIENCIA (RAZÓN-VERDAD). Esta nueva historiografía, esta nueva manera de afrontar la historia, en este caso de los discursos, y en específico el de la ciencia socio-humana, el caso es que *no* sería *neutra*, sino que provendría de un intenso resquemor, y supondría una ácida crítica contra esa misma ciencia socio-humana, esa amparada por el humanismo y el cientifismo moderno-ilustrado. Al considerar la arqueología como postulado primordial que todo discurso se halla *condicionado y posibilitado*; al establecer que a través de las *epistemes*, esos enrejados simbólico-epistémicos, se definiría lo que se denomina *verdad*; al denunciar que lo que una época llama *racionalidad* no sería otra cosa que la expresión de estas estructuras que aparecen, cambian y desaparecen de manera contingente...todo ello daría al traste con *la verdad*, con toda ilusión de *ciencia* y de *razón*...por lo menos como eran concebidas tradicionalmente. De este modo, la cuestión es que, como indica Piaget, aunque Foucault en algún momento pudiere pasar por un investigador de raigambre estructuralista, su proceder sería tan cáustico, sus herramientas tan dispersas, su metodología tan compleja, y su ánimo tan vehemente, que parecería hallarse al límite del concepto *investigación*, y mucho más allá del de *estructuralismo*. Pues, ¿se puede investigar teniendo como objetivo denunciar lo que sea el investigar?... ¿se puede investigar de modo parcial y apasionado?...

*‘METODOLOGÍA’ y POSTESTRUCTURALISMO. Así, esa ‘metodología’ anti-metafísica, anti-continuidad y anti-teleología, aunque de cierta raigambre estructuralista (sincrónica: formas históricas como hitos pasados tan discontinuos como incausados), no podría considerarse *estructuralista*, y ni tampoco *científica*, a no ser que rehiciésemos el concepto *ciencia*: jamás postulará Foucault una *teoría universal del discurso*. El gallo es heredero de la suspicacia decimonónica elevada a la enésima potencia, es reencarnación de Hume, y así de los sofistas; es legatario del irracionalismo

nietzscheano, y de la deconstrucción heideggeriana. Foucault se alinea con la crítica de la metafísica, tanto ontológica como epistemológica, contra todo cientifismo, y contra todo método universal y universalizador...es así usual caracterizarle como *postestructuralista*. Y con todo, Foucault escribe como colofón de su arqueología una obra metodológico-historiográfica, su *La arqueología del saber*, donde se expresa, no como un retórico sofista, ni como un apasionado poeta, ni como un filosófico deconstruccionista, sino como un erudito y aséptico investigador. Como se puede ir observando, estas palabras quieren expresar una sensación chocante, incluso una impresión de contradicción. Por un lado, nuestro autor exhibe una ardiente suspicacia para con los discursos que son su blanco, la cual, por cierto, no estaría aplicando a su propio discurso (sin auto-crítica, vamos, por lo menos en esta su primera etapa); por otro, interpreta las ciencias (socio-humanas) de un modo *externalista* (considerándolas como eminentemente *condicionadas*), pero ello (de nuevo) no parece que fuese de aplicación para con su propia investigación. Parecería así que nuestro autor estuviese arrogándose (a él, o a su estudio) una cierta capacidad *trascendental*, una perspectiva científico-objetiva, un lugar supuestamente autónomo o neutro desde el cual poder llevar a cabo su trabajo crítico-arqueológico de elucidación de cómo se hayan organizado históricamente los discursos, y cómo nos hayan organizado...la *ilusión del discurso autónomo* (cfr. Dreyfus & Rabinow). Pero ¿acaso la arqueología esté exenta de condicionamiento?... ¿acaso la arqueología no debería someterse a elucidación arqueológica?...paradojas...Volveremos con esta cuestión en el momento de proceder a la crítica de las *epistemes* como herramienta metateórica.

4.2. *Sui generis* arqueologías regionales

Tras este preámbulo caracterizador de la arqueología foucaultiana, pasemos a las obras en las que se materializó esta perspectiva. Los primeros grandes trabajos escritos de Foucault serían una serie de estudios regionales sobre la aparición de la psicología/psiquiatría y la medicina como ciencias racio-humanistas responsables de una objetivación del ser humano, de lo cual Foucault derivaría, suspicaz y pesimistamente, una *sujeción* de su naturaleza más auténtica.

4.2.1. *Maladie Mentale et Personnalité (1954) y Folie et Dérailson: Histoire de la folie à l'âge classique (1961)*

*ARQUEOLOGÍA de la PSICOLOGÍA/PSIQUIATRÍA. La LOCURA como EXCLUSIÓN. Lo que algunos pensadores del s.XIX buscaron desvelar a propósito de su tiempo como sospechosos signos de una subterrneidad encubierta por el suelo de la confianza en el progreso, se hizo patente el siglo posterior, en el que el pesimismo pasa de ser algo elitista a enraizarse en las mentes de la intelectualidad. Y no les faltaba 'razón', pues en el s.XX vinieron a morir por causa de la guerra (con tildes de exterminio), ¿más seres humanos que en toda nuestra historia precedente?... ¿sería una exageración expresarse de este modo? Así, desde el siglo que ya es precedente, desde quizás el más irracional de nuestros siglos, Foucault acomete su particular cruzada contra la *metafísica de la razón*: su estrategia es original, pues no la ataca directamente, sino a través de uno de sus sub-productos, la *locura*, objetivada a través de la ciencia socio-humana de la psicología/psiquiatría. Nuestro pensamiento racio-binario vendría a suponer que a la conducta racional le acompañe, por definición-comparación, la conducta irracional; si, además, en nuestra civilización se hubiesen fomentado los mecanismos para que una conducta irracional pueda ser tildada de *enferma*, en vez de esnob, estrambótica, extravagante, excéntrica, rara...en vez de *diferente*, pues entonces, nos guste o no, ya tendríamos algo de lo que preocuparnos: «la patología mental se plantea dos problemas: ¿en qué condiciones podemos hablar de enfermedad en el campo psicológico? ¿Qué relaciones podemos establecer entre los hechos de la patología mental y los de la patología orgánica?» (Foucault, 1984: 9). Razón y sinrazón/locura: ¿qué es imposible pensar y de qué imposibilidad se trata? El problema del loco no se le plantea, paradójicamente, más que al que no lo es. Confrontado con la locura del otro, que me inquieta y me perturba, yo no puedo evitar el querer *explicarla* (reducirla a la razón) y querer reconducir por el camino 'recto' al afectado por ella (reconducirlo a la razón). En un primer momento, el hombre dotado de razón interpreta al loco, como algo bestial, asocial, enfermo...; en un segundo momento, el racio-hombre se protege y protege su sociedad, encerrando o apartando a ese loco:

Un objeto nuevo acaba de aparecer en el paisaje imaginario del Renacimiento; en breve, ocupará un lugar privilegiado: es la *Nef des Fous*, la nave de los locos, extraño

barco ebrio que navega por los ríos tranquilos de Renania y los canales flamencos. (Foucault, 1986b: 9)

Para nuestro autor, estas cuestiones no habrían sido planteadas de la misma manera en todas las épocas, de tal modo que su *Historia de la locura* se nos presenta como la investigación (arqueológica) de las *estructuras epistémico-antropológicas* a partir de las cuales cobra su sentido el discurso de la razón sobre la sinrazón, así como las prácticas que lo acompañan. Con el advenimiento de la edad clásica (s.XVII para Foucault y la cultura francesa), la locura deviene asunto de la policía, que encierra a los locos (con los desocupados y los criminales), con el pretexto de que perturban el racio-orden establecido. Aunque ello se dulcifica en el siglo de las luces, en el s.XIX se procede a una maniobra menos jurisdiccional, y sí más fríamente científica: la medicina se aplica en clasificar las diferentes formas de enfermedad mental, intentando objetualizar la sinrazón, a pesar de lo cual seguiría subsistiendo ese abismo infranqueable. Ya en el s.XX, el *psicoanálisis* reemplazaría eufemísticamente el concepto *locura* por el de *psicosis*, creyendo a su vez haber encontrado por fin el mecanismo que nos irracionalice (o, entendido de otra manera, hallando nuestra inevitable naturaleza irracional). ¿Y si al intentar domar al loco, nos hayamos privado de la oportunidad de comprenderlo?

*La LOCURA de FOUCAULT. ¿IRRACIONALISMO o RACIONALIDAD DISGREGADA? Foucault, por la cuenta que le trae a él mismo, se halla fascinado por la cuestión de la locura. Transgresión de uno mismo, dispersión del que habla, ...Ante el imperio de un lenguaje sin significación, la expresión trastornada cobra su sentido: ella opera en la zona límite de la incoherencia, siendo inintencionadamente transgresora, perturbadora y encubridora, justamente lo que Bataille y Blanchot pretendían lograr por medios más deliberados. En el escenario de la racionalidad, todo interrogante es legítimo, pero también lo es el abandonar el auditorio cuando el orador toma un camino monológico, por muy ilógicamente disperso que pretenda ser: unos provocan azuzados por el ingenio, y otros sienten el peso de la responsabilidad.

4.2.2. *Naissance de la Clinique (1963)*

*ARQUEOLOGÍA de la MEDICINA. Posteriormente, Foucault estudia en su obra *El nacimiento de la clínica*, el momento (finales del s.XVIII y comienzos del s.XIX) en que se produce una nueva *mutación epistémico-lingüística* (en el saber), en este caso concerniente al tratamiento de la *enfermedad*, y ello hacia la idea que hoy tenemos al respecto: el individuo enfermo pasa a ser sujeto paciente, a expensas de lo que dictamine la mirada objetivante del médico (el cual, a partir de los síntomas –o efectos-, diagnóstica - las causas-, pronostica –la evolución futura-, y determina la intervención adecuada), amparado por el aparato científico...la enfermedad se maneja así como algo percibido y enunciado...

Para comprender cuándo se ha producido la mutación del discurso, sin duda es menester interrogar algo más que los contenidos temáticos o las modalidades lógicas y recurrir a esta región en la cual las "cosas" y las "palabras" no están aún separadas, allá donde aún se pertenecen, al nivel del lenguaje, manera de ver y manera de decir. Será menester poner en duda la distribución originaria de lo visible y de lo invisible, en la medida en que esta está ligada a la división de lo que se enuncia y de lo que se calla: entonces aparecerá, en una figura única, la articulación del lenguaje médico y de su objeto. Pero de precedencia no hay ninguna para que no se plantee una cuestión retrospectiva: solo merece su puesta a la luz de una intención indiferente la estructura hablada de lo percibido, este espacio lleno en el hueco del cual el lenguaje toma su volumen y su medida. Es menester colocarse y, de una vez por todas, mantenerse en el nivel de la especialización y de la verbalización fundamentales de lo patológico, allá de donde surge y se recoge la mirada locuaz que el médico posa sobre el corazón venenoso de las cosas. (Foucault, 2001: 4)

La mutación es de profundo calado, afectando a las prácticas, los poderes y las instituciones: antes, la enfermedad se entendía como un proceso cuyo desarrollo natural conducía a la curación o a la muerte, y al que el médico solía asistir en la propia casa del enfermo. Hoy todo ello se lleva a cabo en un escenario diferente, la *clínica*, donde el individuo es alienado, despojado de sí mismo para así poder operar sobre él:

Pero, considerada en su estructura formal, la clínica aparecía, para la experiencia del médico, como un nuevo perfil de lo perceptible y de lo enunciable: nueva distribución de los elementos discretos del espacio corporal (aislamiento, por ejemplo, del tejido, región funcional en dos dimensiones, que se opone a la masa funcionante del órgano y constituye la paradoja de una "superficie interior"), reorganización de los elementos que constituyen el fenómeno patológico (una gramática de los signos ha sustituido a una botánica de los síntomas), definición de las series lineales de acontecimientos mórbidos (por oposición a la maraña de las especies nosológicas), articulación de la enfermedad en el organismo (desaparición de las entidades mórbidas generales que agrupaban los síntomas en una figura lógica. en provecho de un estatuto local que sitúa al ser de la enfermedad con sus causas y sus efectos en un espacio de tres dimensiones). La aparición de la clínica, como hecho histórico, debe identificarse con el sistema de estas reorganizaciones. Esta nueva estructura está señalada, pero por supuesto no agostada, por el cambio ínfimo y decisivo que ha sustituido la pregunta: "¿Qué tiene usted?", con la cual se iniciaba en el siglo XVIII el diálogo del médico y del enfermo con su gramática y su estilo propios, por esta otra en la cual reconocemos el juego de la clínica y el principio de todo su discurso: "¿Dónde le duele a usted?" A partir de ahí, toda la relación del significante con el significado se distribuye de nuevo, y ahora en todos los niveles de la experiencia médica: entre los síntomas que significan y la enfermedad que se significa, entre la descripción y lo que ella describe, entre el acontecimiento y lo que este pronostica, entre la lesión y el mal que ella señala, etc. La clínica, invocada sin cesar por su empirismo, la modestia de su atención y el cuidado con el cual deja venir silenciosamente las cosas bajo la mirada, sin turbarlas con ningún discurso, debe su importancia real al hecho de que es una reorganización en profundidad no sólo del discurso médico, sino de la posibilidad misma de un lenguaje sobre la enfermedad. La contención del discurso clínico (proclamada por los médicos: rechazo de la teoría, abandono de los sistemas, no filosofía), indica, en secreto, esta reserva inagotable a partir de la cual ella puede hablar: la estructura común que corta y articula lo que ve y lo que dice. (*ibid.*: 13-15)

El momento culminante de esa objetivación racio-causal acontece con la muerte, cuando el individuo pasa a ser nada más que un cadáver presto a ser minuciosamente descompuesto en partes, en el procedimiento de la autopsia.

*LA MEDICINA y la MUERTE (como el FINAL de una IDENTIDAD que nunca se tuvo). La muerte....«Este libro trata del espacio, del lenguaje y de la muerte»...así comienza Foucault (*ibid.*: 1) ésta su particular historia de la medicina. Foucault conecta explícitamente esa disolución del uno mismo en el lenguaje y el espacio con el límite absoluto, alias el final ‘definitivo’, de la subjetividad: la muerte. En este caso, el espacio es el de las ciudades infectadas, el de los hospitales, incluso el que supone un cadáver disecado; el lenguaje es aquel médico que expresa síntomas y probabilidades; y la muerte...la muerte no es más que la propia (y única) realidad de lo físico. El *memento mori* (“recuerda que morirás”) heideggeriano parece traslucirse a través de la obra de nuestro autor. ¿Cabe caracterizar la personalidad de Foucault como ‘tanática’ (autodestructiva: *cfr.* Freud)?... ¿se puso al borde de la muerte, arriesgándose deliberadamente a contraer la dolencia que acabaría con su vida?

Más arriba, la muerte había aparecido como la parladora inmóvil de esta mirada que recoge, en una lectura de las superficies, el tiempo de los acontecimientos patológicos; era la condición, según la cual, la enfermedad alcanzaba al fin el discurso verdadero. Ahora aparecía como la fuente de la enfermedad en su ser mismo, esta posibilidad interior a la vida pero más fuerte que ella, que la hace gastarse, desviarse, y al fin desaparecer. La muerte, es la enfermedad hecha posible en la vida. Y si es verdad que para Bichat el fenómeno patológico está arraigado en el proceso fisiológico y deriva de él, esta derivación, en la separación que constituye y que denuncia el hecho mórbido, se funda sobre la muerte. La respiración en la vida es del orden de la vida, pero de una vida que va a la muerte. [...] (*ibid.*: 220)

[...] La muerte ha abandonado su viejo cielo trágico; hela aquí convertida en el núcleo lírico del hombre: su invisible verdad, su visible secreto.» (*ibid.*: 244)

*LA ENFERMEDAD como EXCLUSIÓN: bajo el CONTROL de la MEDICINA. En definitiva, la mutación epistémico-lingüística analizada no sería así nada inocua, sino que supondría un mecanismo de *exclusión* del individuo, un corte entre el sano y el enfermo, que bajo la mirada pesimista de Foucault no nos llevaría sino a un control de la población.

4.3. *Les Mots et les Choses* (1966): el orden racional y las *epistemes*

Con su siguiente obra, *Las palabras y las cosas*, el proyecto arqueológico de Foucault va tomando conciencia de sí mismo, del profundo calado que se haya venido a derivar de estas primeras investigaciones regionales.

4.3.1. *El orden racional y la posibilidad de una metateoría*

La cruzada frente a la racionalidad metafísica, frente al *orden racional* como mecanismo de sujeción del humano en su discurso (incluso en todo su dominio), en la manera de un marco científico racio-humanista, se continúa en esta obra. Así, es el orden el tema fundamental de *Las palabras y las cosas*, el orden en tales palabras y tales cosas, el orden en la percepción y el discurso, de cómo y por qué hay un orden. La manera de introducirnos en el tema es a través de una estrambótica clasificación (u ordenación) que hace J.L. Borges en un texto de su autoría:

Este libro nació de un texto de Borges. De la risa que sacude, al leerlo, todo lo familiar al pensamiento —al nuestro: al que tiene nuestra edad y nuestra geografía—, trastornando todas las superficies ordenadas y todos los planos que ajustan la abundancia de seres, provocando una larga vacilación e inquietud en nuestra práctica milenaria de lo Mismo y lo Otro. (Foucault, 1968: 1)

Esta ‘clasificación’ se utiliza en consecuencia como punta de lanza sarcástica en la arremetida de Foucault (y de Borges) contra la racionalidad ordenada y ordenadora, contra la *metafísica de la razón*. El tratamiento que va a dar a este tema nuestro francés lo adelanta en este su prefacio, empezando por diferenciar dos aspectos del intelecto (ordenativo), herencia de Kant:

-Orden(es) empírico(s), conjunto(s) de códigos (o categorías) fundamentales a partir de los que distinguimos y asimilamos cosas;

-Teoría(s) científica(s), interpretación(es) filosófica(s), que desarrolla(n) de modo explicativo ese (esos) orden (órdenes).

La diferencia con Kant es que, así como el germano veía un solo (universal e intemporal) orden empírico, y, por ende, una sola ciencia auténtica (en progreso acumulativo), a la par que sancionaba su filosofía trascendental como la filosofía,

Foucault expresa su complejo punto de vista, en el que se diversifican órdenes, y se da margen a diferentes teorías científicas e interpretaciones filosóficas:

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 en general, a qué ley general obedece, qué principio puede dar cuenta de él, por qué razón se establece este orden y no aquel otro. (*ibid.*: 5-6)

Esta complejidad nacería de la posibilidad de una *metateoría*, o la posibilidad de una metateoría se fundamentaría en tal complejidad (tanto monta): es decir, antes (o en una zona media, o desde un punto de vista superior o meta) de los diferentes órdenes empíricos y de las distintas teorías e interpretaciones, uno puede darse cuenta justamente de eso, de que no hay *un* orden (tal cual), de que hay *diferentes* órdenes posibles, y de que el orden de nuestra cultura no tiene por qué ser ni el elegido ni el definitivo:

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. Es ahí donde una cultura, librándose insensiblemente de los órdenes empíricos que le prescriben sus códigos primarios, instaura una primera distancia con relación a ellos, les hace perder su transparencia inicial, cesa de dejarse atravesar pasivamente por ellos, se desprende de sus poderes inmediatos e invisibles, se libera lo suficiente para darse cuenta de que estos órdenes no son los únicos posibles ni los mejores; de tal suerte que se encuentra ante el hecho en bruto de que hay, por debajo de sus órdenes espontáneos, cosas que en sí mismas son ordenables, que pertenecen a cierto orden mudo, en suma, que hay un orden. Es como si la cultura, librándose por una parte de sus rejas lingüísticas, perceptivas, prácticas, les aplicara una segunda reja que las neutraliza, que, al duplicarlas, las hace aparecer a la vez que las excluye, encontrándose así ante el ser en bruto del orden. En nombre de este orden se critican y se invalidan parcialmente los códigos del lenguaje, de la percepción, de la práctica. En el fondo de este orden, considerado como suelo positivo, lucharán las teorías generales del

ordenamiento de las cosas y las interpretaciones que sugiere. Así, entre la mirada ya codificada y el conocimiento reflexivo, existe una región “media” que entrega el orden en su ser mismo: es allí donde aparece, según las culturas y según las épocas, continuo y graduado o cortado y discontinuo, ligado al espacio o constituido en cada momento por el empuje del tiempo, manifiesto en una tabla de variantes o definido por sistemas separados de coherencias, compuesto de semejanzas que se siguen más y más cerca o se corresponden especularmente, organizado en torno a diferencias que se cruzan, etc. Tanto que esta región "media", en la medida en que manifiesta los modos de ser del orden, puede considerarse como la más fundamental: anterior a las palabras, a las percepciones y a los gestos que, según se dice, la traducen con mayor o menor exactitud o felicidad (por ello, esta experiencia del orden, en su ser macizo y primero, desempeña siempre un papel crítico); más sólida, más arcaica, menos dudosa, siempre más "verdadera" que las teorías que intentan darle una forma explícita, una aplicación exhaustiva o un fundamento filosófico. Así, existe en toda cultura, entre el uso de lo que pudiéramos llamar los códigos ordenadores y las reflexiones sobre orden, una experiencia desnuda del orden y sin modos de ser. (*ibid.*: 6)

El orden racional, la racionalidad ordenada, de estar (al darnos cuenta de ella podría no estar), podría estar de diferentes modos (racionalidad compleja). La racionalidad ordenada, eso que nos cuesta tanto mantener, ese (para algunos) marco de interentendimiento, el receloso Foucault lo considera más bien un marco de aprisionamiento, buscándose así primeramente el relativizarla, para en su momento poder liberarse de ella.

4.3.2. *El desvelamiento de estructuras epistémicas*

*CONDICIONES de POSIBILIDAD del DISCURSO. Con *Las palabras y las cosas*, Foucault pretende ahondar en el *orden* de las cosas y de las palabras, rebuscar en el fondo de las relaciones ordenadas entre cosas y palabras, escrutar los sistemas discursivos (científico-filosóficos) de los humanos, en específico esos que se refieren a los propios humanos, proponiéndonos así una “arqueología de las ciencias humanas” (tal es el subtítulo de la obra). La intención será, desde esa zona intermedia (para este estudio, elevada o meta) que pretendería evitar aquella racionalidad retrospectiva (*cfr.* Nietzsche), desvelar con la máxima precisión las *condiciones de posibilidad del*

discurso, y ello según diferentes épocas de nuestra historia occidental, es decir, las condiciones que han hecho posible el surgimiento de las ideas expresadas que uno estudia como *la ciencia* o *la filosofía*. Esta es por lo tanto la manera que tiene nuestro francés de llevar a cabo su consideración crítica de nuestra herencia cultural (en la línea de los tres de la sospecha, de Heidegger, de la deconstrucción, pero también de toda una tradición occidental), a través de su labor arqueológica. La idea de que el discurso y el pensamiento, incluso el científico, se halle condicionado de raíz (*cfr.* Nietzsche), de que exista una alienación o manipulación, no sólo de la reflexión sino de la percepción, desde poderes externos a ello, se sueña o no con una conciencia inmaculada, empieza a tener ya una cierta solera, reivindicada por tendencias tan diversas como la Escuela de Frankfurt (la expresión *teoría crítica* tiene este sentido), Kuhn, o esta arqueología foucaultiana.

*ESTRUCTURAS EPISTÉMICAS o *EPISTEMES*: CORTES EPISTÉMICOS e HISTORICIDAD. A raíz de sus primeras investigaciones históricas sobre la locura (que implicaba su seguimiento de las pistas sobre la psiquiatría), Foucault se preguntaría, entonces, ¿en qué consistiría una historia que no fuese historia del sentido y de la razón? El de Poitiers nos va mostrando en *Las palabras y las cosas* una historia discontinua de la cultura, marcada por *cortes epistemológicos* (*cfr.* Bachelard), articulada en base a épocas que parecen fotografías (autónomas), que no fotogramas (cinematográficos). Los discursos y búsquedas de cada época (sin más consideración histórica que acontecieron unas antes que otras), libres sólo en apariencia, se hallarían encauzados por una trama que, de manera oculta y latente, los posibilitaría y al tiempo los condicionaría: esas tramas serían sus (ya famosas) *epistemes*. De esta manera, por *episteme* (o *estructura epistémica*) Foucault entendería el conjunto de todas las relaciones que han existido en una determinada época entre los diversos campos del conocimiento y el discurso, llamada a posibilitar-condicionar dichos conocimientos-discursos (incluso las diferentes prácticas y conductas) desde un estrato subterráneo. Tales estructuras epistémicas serían del todo cambiantes, contingentes, históricas, a diferencia de esas estructuras estructuralistas (estables y universales), descubiertas por Lévi-Strauss (mientras que éste sería un racio-científico, Foucault sería un transgresor). La arqueología de las ciencias socio-humanas, estudiando el nacimiento y desaparición de tal o cual tipo de discurso en una cultura, según diversas épocas, ello con una metodología diferente a la que

acostumbramos, ‘descubriría’ estas *epistemes*, sacaría a la luz ese específico saber implícito así estructurado.

*EPISTEMES HISTÓRICAS. Lo que según Foucault enseñaría la arqueología de las ciencias socio-humanas es que desde el s.XV hasta hoy se han sucedido (aunque de manera discontinua) tres *epistemes*, consolidadas en un momento, y luego eclipsadas, en una historia sin ningún sentido o finalidad:

-El Renacimiento (s.XV y s.XVI), que sería la época de la *unión* de las palabras y las cosas: las palabras están inscritas en las cosas;

-La Edad Clásica (Modernidad para nosotros: s.XVII y s.XVIII) habría marcado el divorcio entre las palabras y las cosas: es el reino de la *representación*, representación que es capaz de representarse a sí misma, como lo ilustraría de maravilla el cuadro de Velázquez titulado *Las Meninas* (1656);

-La Modernidad (Contemporaneidad para nosotros: s.XIX y parte del s.XX), coincide con la emergencia de nuevas disciplinas: la filología, la biología y la economía política; estos tres dominios de conocimiento, al tiempo de producir un cierto poder sobre él, hacen del hombre un *objeto* de investigación científica; el discurso sobre el *hombre* sería en consecuencia para nuestro pensador un acontecimiento reciente en el orden del saber;

-Finalmente (parte del s.XX y s.XXI) se podría decir que Foucault se dedica a avanzar (y defender) una nueva *episteme* (¿la Posmodernidad?), que tendría su génesis en los estudios de lingüística de finales s.XIX, y que eclosionaría con el *giro lingüístico* del s.XX.

4.3.3. *El (concepto humanista de) hombre como episteme moderna (contemporánea)*

*RACIO-HUMANISMO y CIENCIAS SOCIO-HUMANAS. La ANALÍTICA de la FINITUD. Estas notas debieran permitirnos entender cabalmente las tesis mantenidas por Foucault en *Las palabras y las cosas*, y que tanto revuelo produjeron en su momento; entre ellas despunta el que el (concepto racio-humanista de) *hombre* (como ser autónomo y racional) sería una *episteme* más (*cfr.* Heidegger), creada históricamente (a finales del s.XVIII y a comienzos del s.XIX; para Heidegger, ello habría acontecido antes), cuando devino por sí mismo un *objeto de ciencia*: esta noción de hombre habría

impulsado la formación de las *ciencias socio-humanas*, las ciencias que tendrían como objeto de estudio al ser humano (cierta contradicción o paradoja: ¿hombre objeto de ciencia a partir de hombre como sujeto de consciencia, racionalidad, decisión y responsabilidad?). De esta manera, el hombre, ese invento moderno (o contemporáneo), supondría como acontecimiento arqueológico un cambio de *episteme*, una mutación drástica del campo epistemológico, o de la plataforma estructural sobre la cual se articularían todos los conocimientos en un período dado (Foucault, 1968: 329). La antropología se habría convertido así, según Foucault, en una *analítica de la finitud*, entendida ésta como el conjunto de las diferentes estrategias propias del pensamiento moderno para pensar el hombre a partir de sí mismo (la finitud a partir de la finitud); estas estrategias serían la oscilación entre *lo empírico* y *lo trascendental* (Merleau-Ponty), entre *el cogito* y *lo impensado* (Husserl) y entre *el retorno* y *el retroceso* del origen (Heidegger). En definitiva, las ciencias humanas habrían hecho creer que el hombre es el tema principal del saber humano (*humanismo*), pero, para Foucault, la arqueología del saber muestra que sólo recientemente el hombre ha sido objeto de estudio, y que puede dejar de serlo (como nudo epistémico) en cualquier nueva fase:

En todo caso, una cosa es cierta: que el hombre no es el problema más antiguo ni el más constante que se haya planteado el saber humano. Al tomar una cronología relativamente breve y un corte geográfico restringido -la cultura europea a partir del siglo XVI- puede estarse seguro de que el hombre es una invención reciente. El saber no ha rondado durante largo tiempo y oscuramente en torno a él y a sus secretos. De hecho, entre todas las mutaciones que han afectado al saber de las cosas y de su orden, el saber de las identidades, las diferencias, los caracteres, los equivalentes, las palabras —en breve, en medio de todos los episodios de esta profunda historia de lo Mismo— una sola, la que se inició hace un siglo y medio y que quizá está en vías de cerrarse, dejó aparecer la figura del hombre. Y no se trató de la liberación de una vieja inquietud, del paso a la conciencia luminosa de una preocupación milenaria, del acceso a la objetividad de lo que desde hacía mucho tiempo permanecía preso en las creencias o en las filosofías: fue el efecto de un cambio en las disposiciones fundamentales del saber. El hombre es una invención cuya fecha reciente muestra con toda facilidad la arqueología de nuestro pensamiento. Y quizá también su próximo fin. (*ibid.*: 375)

*La DESAPARICIÓN de la EPISTEME RACIO-HUMANISTA: con el ESTRUCTURALISMO (y FRENTE a SARTRE). ¿PRIMADO de las ESTRUCTURAS? Si se da crédito a Foucault, el hombre no sería más que una *episteme* cualquiera: ello supone que, tal como surgió, podría desaparecer, sin más...

Si esas disposiciones desaparecieran tal como aparecieron, si, por cualquier acontecimiento cuya posibilidad podemos cuando mucho presentir, pero cuya forma y promesa no conocemos por ahora, oscilaran, como lo hizo, a fines del siglo XVIII el suelo del pensamiento clásico, entonces podría apostarse a que el hombre se borraría, como en los límites del mar un rostro de arena. (*id.*)

A esto se refieren aquellos que interpretan al francés como hablando sin tapujos de la “muerte del hombre” (in memoriam de la muerte de Dios nietzscheana). La fragilidad del concepto de *hombre*, como la de cualquier otro, derivaría de su condición *histórica*, de la condición histórica de cualquier *episteme*, incluida la racio-humanista, incluida la metafísica del sujeto y de la razón. Por consiguiente, si las disposiciones básicas del saber en las que la idea de *hombre* se fundamente variaran (tal y como así ocurrió a fines del s.XVIII con el suelo del pensamiento clásico -moderno para nosotros- para darle justamente nacimiento a esta *episteme*), “podría apostarse a que el hombre se borraría, como en los límites del mar un rostro de arena”. En ello, en esta posibilidad (incluso parece que deseo) de que el hombre (del racio-humanismo) se diluya, Foucault se alinea con el *estructuralismo* que observa en y recoge de Lévi-Strauss, Lacan o Althusser: al igual que a éstos, a nuestro autor la identidad (individual/subjetiva) le resulta embarazosa. El hecho ambiguo de que, por un lado, el hombre sea el *objeto* de las ciencias socio-humanas, pero por otro haya perdido entidad como *sujeto*, culminaría con esa ideología estructuralista (de ello volvería a dar fe en su siguiente obra, *La arqueología del saber*). En esa conversación con P. Caruso de 1967 nos dice:

Una situación ambigua como esta caracteriza lo que podríamos llamar la estructura antropológico-humanista del pensamiento del siglo XIX. Me parece que ese pensamiento está deshaciéndose, desintegrándose ante nuestra vista. En gran parte esto se debe al desarrollo estructuralista. Una vez que se advirtió que todo conocimiento humano, toda existencia humana, toda vida humana y quizás hasta la herencia biológica del hombre

están inmersos en estructuras, es decir, inmersos en un conjunto formal de elementos que obedecen a relaciones que cualquiera puede describir, el hombre dejó, por así decirlo, de ser el sujeto de sí mismo, de ser al mismo tiempo sujeto y objeto. [Se descubre que lo que hace posible al hombre es, en el fondo, un conjunto de estructuras, unas estructuras que él puede, sin duda, pensar y describir, pero de las que no es sujeto ni conciencia soberana. Esta reducción del hombre a las estructuras en las cuales está inmerso me parece característica del pensamiento contemporáneo. Por eso, a mi entender, la ambigüedad del hombre en cuanto sujeto y objeto ya no es actualmente una hipótesis fecunda, un tema de investigación fecundo]. (Foucault, 2013: 90)

Estas tesis son merecedoras de críticas, sin duda, pero no de cualquiera. La cuestión es: ¿qué podría propiciar tal desaparición? Una opción sería la mentada estructuralista, de tal modo que Foucault estaría advirtiendo de que en la actualidad tendrían más importancia las grandes estructuras que los individuos concretos: la estructura económica (en que el individuo es un consumidor sustituible), la estructura política, (en que el individuo es uno de tantos votantes) o la estructura social (en que el individuo es poca cosa más que un número)...el hombre se diluye avasallado, sobredeterminado por las relaciones que mantiene con su medio y su devenir. Más allá de esta advertencia, ¿se quedaría aquí Foucault, en el papel protagonista de las estructuras? Piaget no está de acuerdo, y denuncia su metodología como, escondida tras el concepto estructura, de tipo, no solo relativista, sino incluso anarquista, irracional y disgregadora (*cfr.* el debate sobre el estructuralismo de Foucault).

4.3.4. *El lenguaje como nueva episteme*

*LENGUAJE y ESTRUCTURA. Así, ¿qué es lo que vendría a sustituir al hombre, qué *episteme* ocuparía el lugar del racio-humanismo? Veamos con un (largo) texto cómo nos lo explica el mismo Foucault:

El umbral del clasicismo a la modernidad (pero poco importan las palabras mismas — digamos, de nuestra prehistoria a lo que nos es aún contemporáneo) quedó definitivamente franqueado cuando las palabras dejaron de entrecruzarse con las representaciones y de cuadrar espontáneamente el conocimiento de las cosas. A principios del siglo XIX, encontraron su viejo y enigmático espesor; pero esto no basta

para reintegrar la curva del mundo que las alojaba en el Renacimiento, ni para mezclarse con las cosas en un sistema circular de signos. Separado de la representación, el lenguaje no existe de ahora en adelante y hasta llegar a nosotros más que de un modo disperso: para los filólogos las palabras son como otros tantos objetos constituidos y depositados por la historia; para quienes quieren formalizar, el lenguaje debe despojarse de su contenido concreto y no dejar aparecer más que las formas universalmente válidas del discurso; si se quiere interpretar, entonces las palabras se convierten en un texto que hay que cortar para poder ver aparecer a plena luz ese otro sentido que ocultan; por último, el lenguaje llega a surgir para sí mismo en un acto de escribir que no designa más que a sí mismo. Este desparramamiento impone al lenguaje si no un privilegio, sí cuando menos un destino que nos parece singular cuando se le compara con el del trabajo o el de la vida. Al disociarse el cuadro de la historia natural, los seres vivos no quedaron dispersos, sino agrupados, por el contrario, en torno al enigma de la vida; al desaparecer el análisis de las riquezas, todos los procesos económicos se reagruparon en torno a la producción y a lo que la hacía posible; en cambio, al disiparse la unidad de la gramática general —el discurso—, apareció el lenguaje según múltiples modos de ser cuya unidad no puede ser restaurada sin duda alguna. Quizá por esta razón se mantuvo alejada del lenguaje durante mucho tiempo la reflexión filosófica. Mientras buscaba incansablemente por el lado de la vida o del trabajo alguna cosa que fuera su objeto, sus modelos conceptuales o su suelo real y fundamental, no prestó sino una atención marginal al lenguaje; para ella se trataba sobre todo de alejar los obstáculos que podía oponer a su tarea; por ejemplo, era necesario liberar a las palabras de los contenidos silenciosos que las enajenaban o también de ablandar el lenguaje y hacerlo desde el interior como fluido a fin de que, libre de las especializaciones del entendimiento, pudiera entregar el movimiento de la vida y su duración propia. (Foucault, 1968: 296-297)

Para Foucault, haciéndose eco de las claves de su tiempo (segunda mitad del s.XX: estructuralismo, postestructuralismo, hermenéutica, posmodernismo), apuesta por el *lenguaje*: «toda la curiosidad de nuestro pensamiento se aloja ahora en la pregunta: ¿Qué es el lenguaje, cómo rodearlo para hacerlo aparecer en sí mismo y en su plenitud?» (Foucault, 1968: 298). La irrupción del lenguaje en esa plenitud, el llamado *giro lingüístico*, supondría la sustitución de las epistemes previas, la racionalista y la humanista, la desaparición de la metafísica de la razón y del sujeto. Por un lado, la *episteme lingüística* haría morir al hombre, supondría su vaciado, borraría al sujeto en el

discurso, primando el lugar/posición (*topos*), la red estructural, sobre los diferentes elementos ocupantes de dichos lugares, reduciendo el sujeto a un complejo haz de relaciones diferenciales en el espacio, dejando un *sujeto topológico* inscrito en la estructura signifiante: «se adivina así también, por ello, qué amenaza hacía pesar sobre el ser del hombre, así definido y puesto, la reaparición contemporánea del lenguaje en el enigma de su unidad y de su ser.» (Foucault, 1968: 329). La cuestión es que también nos hallaríamos ante la clausura de la *episteme representativa* (o clásica), que vendría a suponer a la larga el dar al traste con el secular empeño filosófico de hallar una identidad-continuidad en el discurso, de configurar un cuadro coherente de la realidad y la historia, con lo que el preeminente lenguaje, como aquello único que quede, más allá de la razón y el sentido, más allá de la representación, surgiría de modo, tan fragmentado y disperso, como realidad viva y fluida. En este proceso, más que a los estructuralistas (pues tales dispersión, multiplicidad, riqueza, viveza, fluidez,...del lenguaje parecen dejar las estructuras como *diluidas*: recordemos las observaciones de Piaget), nuestro autor coloca como adalid a su encomiado Nietzsche (Foucault, 1968: 296-297). Este encomio del particular “ser del lenguaje”, quedó así resaltado por uno de los grandes compañeros de viaje más allá del estructuralismo de nuestro Foucault, G. Deleuze; el de París publicó en 1986 un homenaje a su compatriota, *Foucault* (Deleuze, 1987), glosa muy ilustrativa sobre la obra foucaultiana, donde de modo continuo se expresa esa entidad autónoma del lenguaje, ese darse “más allá de lo que designa o significa”. En medio de este paroxismo pan-lingüístico, con todo, Foucault se pregunta por la posibilidad de una *compatibilidad* entre el ser del hombre y el ser del lenguaje:

¿Es acaso nuestra tarea futura el avanzar hacia un modo de pensamiento, desconocido hasta el presente en nuestra cultura, que permitiría reflexionar a la vez, sin discontinuidad ni contradicción, el ser del hombre y el ser del lenguaje? —y en este caso, es necesario conjurar, con las mayores precauciones, todo aquello que puede significar un retorno ingenuo a la teoría clásica del discurso (retorno cuya tentación, hay que decirlo, es tanto más grande cuanto más desarmados estamos para pensar el ser centelleante pero abrupto del lenguaje, en tanto que la vieja teoría de la representación está allí, constituida del todo, y nos ofrece un lugar en el que este ser podrá alojarse y disolverse en un puro funcionamiento). Pero también es posible que se excluya para siempre el derecho de pensar a la vez el ser del lenguaje y el ser del hombre; es posible que haya allí una especie

de hueco imborrable (justo aquel en el que existimos y hablamos), y sería necesario remitir hacia el reino de las quimeras cualquier antropología en la que se planteara la cuestión del ser del lenguaje, toda concepción del lenguaje o de la significación que intentara reunir, manifestar y liberar el ser propio del hombre. Quizá es allí donde está enraizada la elección filosófica más importante de nuestra época. Elección que solo puede hacerse en la prueba misma de una reflexión futura. Pues nada puede decirnos de antemano de qué lado está abierta la vía. La única cosa que sabemos por el momento con toda certeza es que en la cultura occidental jamás han podido coexistir y articularse uno en otro el ser del hombre y el ser del lenguaje. Su incompatibilidad ha sido uno de los rasgos fundamentales de nuestro pensamiento. (Foucault, 1968: 329)

De sus palabras podemos inferir que la pregunta era retórica, y la respuesta terminantemente negativa: para Foucault el racio-humanismo está presto a fenecer frente al giro lingüístico.

4.3.5. *Lectura heideggeriana*

Se podría leer *Las palabras y las cosas* como si Foucault, siguiendo a Heidegger, estuviese tratando de abrir un camino hacia un nuevo modo de pensamiento filosófico que nos llevase más allá de la *episteme* racio-humanista. Hay elementos ciertamente heideggerianos en este su libro, esas críticas a la *metafísica de la razón* (de la representación) y *del sujeto* (filosofías trascendentales, de la experiencia), que evocan el tema principal de *Ser y Tiempo*. El humanismo existencialista de Sartre (y su idea de *hombre*) es así blanco de los ataques de *Las palabras y las cosas* (1966), tal y como lo había sido por parte de la heideggeriana *Carta sobre el humanismo* (1946), con la insinuación de nuestra mudanza hacia una nueva era en la que la metafísica del sujeto venga a desvanecerse. Así mismo hay reflexiones acerca del papel ontológico del lenguaje, que seguramente tienen también en mente escritos posteriores de Heidegger. Y es que *Las palabras y las cosas* aún nos muestra un autor erudito, bibliotecario, filosófico, inmerso en documentos y legajos, todavía sólo entreviendo de manera traslúcida el sistema de dominación que pudieren suponer las ciencias socio-humanas, alejado todavía de los problemas éticos y políticos característicos del momento histórico que le tocó vivir (*cf.* la obra posterior de Foucault). Por otro lado, hay que añadir que grandes partes de esta obra se alejan del humor del germano, para acercarse a una

metodología más estructuralista y analítica, especialmente su meticulosa preocupación por los modos científicos de pensamiento.

4.4. *L'archéologie du savoir* (1969): historiografía e historia epistémica

*EPISTEMOLOGÍA HISTÓRICA y MÉTODO ESTRUCTURAL. Según vamos exponiendo, Foucault vino a aplicar el método estructural al ámbito de la epistemología histórica, en eso que denominó su *arqueología del saber*. Con su nuevo método historiográfico, ampliando los horizontes de la ciencia histórica, se dedicó a excavar y descubrir la estructura (epistémica) de los saberes (históricos y discontinuos), mostrando que no todo sería concebible en cualquier época, sino que sólo podría ser pensado lo que tales estructuras latentes posibilitasen que se pensase; cualquier discurso humano, incluso cualquier existencia humana, sería como una malla cuyos hilos estarían trazados por estructuras escondidas, de tal modo que los elementos de estas estructuras condicionarían sobremanera lo que el ser humano pensase o realizase. Con todo, esta reflexión crítica tenía como fin la conquista de nuevos ámbitos de libertad: Foucault quería que el sujeto (humano) dejara de estar 'sujeto', destapando las artificiosas *sujeciones antropológicas*. Siguiendo esta metodología, Foucault había llevado a cabo investigaciones históricas más regionales, sobre el tratamiento de la locura (1961) o el nacimiento de la clínica (1963), o más general, sobre la ordenación del discurso (1966). Como adelantamos en su momento, la denuncia de la racionalidad humanista a través de las arqueologías que hemos visto hasta ahora la habría llevado a cabo sin una guía manifiesta. *La arqueología del saber* aparece como la obra metodológica por antonomasia de Foucault, en su quehacer investigador a propósito de los discursos del pasado, en su objetivo de demostrar la contingencialidad del discurso racio-humanista, y, de paso, de todo discurso.

4.4.1. *Frente a la historiografía racio-humanista*

El punto de arranque de Foucault en su reflexión historiográfica es un ataque a la metodología derivada de una concepción racio-humanista. La racionalidad y ciencia humanistas no serían más que constructos, con unas herramientas (constructivas), ya sea del mundo, ya sea del individuo. La pesquisa histórica nos debería ayudar a descubrir

esta percepción foucaultiana, deconstruyendo (históricamente) con él ese discurso epistémico racio-humanista. La cuestión previa es que la misma historiografía se hallaría empañada por este racio-humanismo, por esta idea del sujeto racional fundante, en su forma de historia racio-teleológica (Foucault, 1979a: 20-21). Si se pretendiese deconstruir el racio-humanismo, la historia del racio-humanismo (y del pensamiento occidental) no podría ser una historia racio-humanista, esa popularizada *historia de las ideas*:

Ahora bien, la descripción arqueológica es precisamente abandono de la historia de las ideas, rechazo sistemático de sus postulados y de sus procedimientos, tentativa para hacer una historia distinta de lo que los hombres han dicho, El hecho de que algunos no reconozcan en tal empresa la historia de su infancia, que afloren esta y que invoquen, en una época que no está ya hecha para ella, esa gran sombra de otro tiempo, demuestra sin lugar a dudas lo extremado de su fidelidad. Pero este celo conservador me confirma en mi propósito y me da la seguridad de lo que yo he querido hacer. (*ibid.*: 223)

Por si se pudiese albergar alguna duda, Foucault se sincera en su lucha contra el racio-humanismo, sea historiográfico, científico, filosófico en definitiva, y ello desde su nueva perspectiva arqueológica; ésta, aunque de raigambre estructuralista, conectada con su anti-metafísica del sujeto, así como con su sincronía y su anti-teleología, se separa, como ya hemos adelantado, del estructuralismo:

Ahora bien, me he obstinado en avanzar. Y no porque esté seguro de la victoria ni confíe en mis armas, sino porque me ha parecido que, por el instante, ahí estaba lo esencial: liberar la historia del pensamiento de su sujeción trascendental. El problema no era para mí en absoluto estructuralizarla, aplicando al devenir del saber o a la génesis de las ciencias unas categorías que habían sido probadas en el dominio de la lengua, se trataba de analizar esa historia en una discontinuidad que ninguna teleología reduciría de antemano; localizarla en una dispersión que ningún horizonte previo podría cerrar; dejarla desplegarse en un anonimato al que ninguna constitución trascendental impondría la forma del sujeto: abrirla a una temporalidad que no prometiese la vuelta de ninguna aurora. Se trataba de despojarla de todo narcisismo trascendental; era preciso liberarla de ese círculo del origen perdido y recobrado en que estaba encerrada; era preciso mostrar que la historia del pensamiento no podía desempeñar ese papel revelador del mundo

trascendental que la mecánica racional no tiene ya desde Kant, ni las idealidades matemáticas desde Husserl, ni las significaciones del mundo percibido desde Merleau-Ponty, pese a los esfuerzos que habían hecho para descubrirlo. (*ibid.*: 340-341)

Con todo, no sería justo comenzar el comentario de *La arqueología del saber* sin referirnos precisamente a esa conexión de la historiografía arqueológica con el estructuralismo.

4.4.2. Arqueología y metodología estructuralista (I): un devenir anónimo condicionado desde el inconsciente lingüístico

*CONTRA la METAFÍSICA del SUJETO: ESTRUCTURALISMO y HEIDEGGER. Un primer tema estructuralista, y que también hallamos en Heidegger, es este de la anti-metafísica del sujeto. En ello coincide Foucault, comprometido en su campaña arqueológica con la desarticulación de la antropología tradicional y existencialista (Foucault, 1979a: 27). Así nos lo aclara en su conclusión final:

En cuanto al beneficio mayor, consiste, como es natural, en disfrazar la crisis en que nos hallamos desde hace largo tiempo y cuya amplitud va en aumento: crisis en la que interviene esa reflexión trascendental a la que se ha identificado la filosofía desde Kant; en la que interviene esa temática del origen, esa promesa del retorno por el que esquivamos la diferencia de nuestro presente; en la que interviene un pensamiento antropológico que ordena todas esas interrogaciones a la cuestión del ser del hombre y permite evitar el análisis de la práctica; en la que intervienen todas las ideologías humanistas; en la que interviene -en fin y sobre todo- el estatuto del sujeto. (*ibid.*: 343)

*La SUSTANTIVIDAD del LENGUAJE. Entonces, si no hubiese sujetos por doquier, ni ahora ni en el pasado, ¿qué habría...habría algo? Foucault responde: sí, habría *lenguaje*. También aquí nuestro pensador conecta con el estructuralismo, y, de alguna manera con Heidegger. La malla lingüística, más allá de ser de naturaleza formal (sintáctica o semántica: *cfr.* 1er. Wittgenstein), tiene un componente *sustantivo*, directamente condicionante del qué (se piensa, se dice y se hace...incluso *es*). De este modo, toda la cuestión de la primacía del lenguaje se enfrentaría a la tradicional historia de las ideas que utilizaba determinados personajes como balizas en nuestro viaje hacia

el pasado (o desde el pasado hasta nuestros días), mostrándonos un teatro de prominentes (y reverenciadas) conciencias humanas, encargadas de abrir camino al resto, transmitiendo así sus disquisiciones, sus novedosos replanteamientos, sus revolucionarias teorías. Foucault, a contrario, pretende quitarle el protagonismo al sujeto individual en su anónima historia, pasando éste a un absoluto segundo y marginal plano, hasta el límite de su (casi) desaparición, en medio de un maremágnum de factores que le superan. En ello coincide con la Escuela de los Annales, así como con la ideología estructuralista: el proyecto de disolución del sujeto en la estructura se lleva a cabo, y hasta sus últimas consecuencias, en este escenario de la investigación histórica:

De ahí, la manera cautelosa, renqueante, de este texto: a cada momento, toma perspectiva, establece sus medidas de una parte y de otra, se adelanta a tientas hasta sus límites, se da un golpe contra lo que no quiere decir, abre fosos para definir su propio camino. A cada momento denuncia la confusión posible. Declina su identidad, no sin decir previamente: no soy esto ni aquello. [...] “No, no estoy donde ustedes tratan de descubrirme sino aquí, de donde los miro, riendo”. [...] Más de uno, como yo sin duda, escriben para perder el rostro. No me pregunten quién soy, ni me pidan que permanezca invariable: es una moral de estado civil la que rige nuestra documentación. Que nos deje en paz cuando se trata de escribir. (*ibid.*: 28-29)

Esta idea se ve reflejada tanto en el estructuralismo (primacía de la estructura lingüística) como en el posmodernismo literario (la escritura sin escritor). La lingüística estructural de Saussure no había llegado tan lejos, interesada por el lenguaje, pero no postrada así ante él.

4.4.3. *Arqueología y metodología estructuralista (II): discontinuidad y ateleología histórica*

*HISTORIOGRAFÍA de RAIGAMBRE ESTRUCTURALISTA: SINCRONÍA y ATELEOLOGÍA frente a la CONTINUIDAD HISTÓRICA y las SÍNTESIS del DISCURSO. Desde el mismo Saussure, el método del análisis estructural primaba la *sincronía* (frente a la *diacronía* etimológica en lingüística), porque la distinción la tenían las relaciones de interdependencia sistemático-funcional entre los diferentes componentes de una lengua. Asimismo, el estructuralismo de Lévi-Strauss y compañía

huía de toda explicación teleológica, muy cerca de la tradición *mecanicista*. Desde esta perspectiva, el análisis histórico quedaba en un plano un tanto precario, porque tradicionalmente se ligaban historia, secuencia (diacronía), continuidad y teleología (Kant, Hegel, Comte), de tal modo que la historia no podía ser más que una secuencia continua y causal de hechos a la que, si se le aplicaba además un cierto espíritu optimista ilustrado, dejaba traslucir confianza en un progreso teleológico (por ejemplo, respecto de las ideas, el pensamiento o la ciencia) de toda la humanidad, lo cual vendría a sublimarse en la racio-dialéctica histórica de Hegel o en la evolución del espíritu positivo de Comte. En esta su primera etapa arqueológica, Foucault es consciente de la potencia teórica del concepto *estructura*, de la operatividad de un análisis basado en tal concepto; por otro lado, le incomoda esta limitación de que tal análisis estructural no pareciese poder emplearse para la investigación histórica. Pero ¿y si de los documentos históricos pudiésemos obtener estructuras de saber o conjuntos de esquemas que impregnen, más que el conocimiento (objetivo), el lenguaje, la manera de expresarse de una época determinada?... ¿sería posible concebir una ‘historia sincrónica’, en la que los momentos del pasado se nos apareciesen como fotos, no como una película que los conectase entre ellos y hasta el presente? Esta desconexión, de paso, rompería con toda posible racio-teleología (ilustrada o la que sea), eliminaría la posibilidad de un sentido o finalidad que enlazase de modo finalista y desde la razón ordenadora momentos, documentos,... La sincronía estructuralista se anticiparía así como una herramienta anti-metafísica, en un marco de coherencia ideológica también estructuralista. En su enfrentamiento con las ciencias racio-humanistas, esgrimidas como útiles para el progreso del humano, Foucault expresa sus serias dudas respecto a un devenir teleológico, y ello yendo más allá de cuestionar la idea de *finalidad*, minando profundamente la idea de *continuidad*. La arqueología foucaultiana no va a desvelar así esa historia como una sucesión continuo-causal-teleológica; la historia que va descubriendo Foucault solo recuerda a la tradicional como mera sucesión temporal. Acabamos de ver párrafos donde Foucault expresaba cómo consideraría que el racio-humanismo se hubiese nutrido de estas ideas de *teleología* y *continuidad*. La continuidad por desvelar y disolver habría impregnado el discurso histórico, a través de esa (peligrosa) *síntesis* (construida) que supondrían las *unidades (del discurso)* (Foucault, 1979a: 33-35). Con esta metodología Foucault se separaría de autores

también contemporáneos como Habermas, quien, en su *Conocimiento e interés*, replantearía la historia continua del problema de la reflexión, al contrario de una arqueología del saber, empresa que intenta descubrir estructuras discontinuas que ningún sujeto constituye ni organiza.

*CONTINUIDADES y DISCONTINUIDADES. El asunto de *lo continuo y lo discontinuo* no se resuelve en Foucault de un modo sencillo, y ya está (cfr. Jalón, 1994: 52-55): podría parecer un historiador estructuralista, apostando por la *sincronía*, y ya está. Si esta idea hubiese anidado en nosotros, quizás las primeras palabras de esta historiografía de nuestro autor podrían dejarnos algo perplejos. Veamos. Jalón (1994: 52-54) nos apunta como este tema aparece como principal en las preocupaciones de Foucault, comenzando así su *La arqueología del saber* por referirlo desde el primer momento, al hablarnos de la situación actual (en 1969) de la labor historiográfica en su patria, subrayando la fecunda revisión que se estaba dando:

-Por un lado, los historiadores (historia general) de los *Annales* (Bloch, Febvre, Braudel) habían captado *continuidades* (Foucault, 1979a: 3-4) de fondo allí donde la tradición creaba y defendía la presencia de aislamientos, por ceñirse a tiempos breves; más allá de la cuestión del continuismo, Foucault había alabado en sus comentarios dicha Escuela;

-Al tiempo, alguien con renombre en la historia de la ciencia (positiva natural), como Bachelard, así como su pupilo Canguilhem, ya hemos visto que se habían ocupado de establecer *discontinuidades*, de fijar rupturas, de cortar los períodos, largos y ‘mal’ diferenciados, en los cuales se gestaron y surgieron acontecimientos en ciencias naturales diversas (*ibid.*: 4-8).

Después de la lectura de estas primeras páginas, ya no se aparcería ante nosotros de modo claro una insalvable oposición entre *continuidad* y *discontinuidad*, así como la apuesta de Foucault por lo segundo, tras mostrar un rechazo por la *continuidad* en lo que a historiografía se refería. Bien. Aportemos alguna pista más al respecto. En el mismo año de 1969, el periodista J.-J. Brochier entrevista a Foucault (“Michel Foucault explique son dernier livre”⁴⁵) a propósito de la publicación de *La Arqueología del*

⁴⁵ “Michel Foucault explica su último libro”, publicada en *Magazine littéraire*, 28, abril-mayo 1969, pp. 23-25; recopilada en M. Foucault (1994), *DE I*, texto n° 66, pp. 771-779, París: Gallimard.

Saber, y le pregunta al respecto: «Haces que tu libro comience por la observación de que la historia y las ciencias del hombre se han transformado inversamente. Así, la historia, en lugar de buscar los acontecimientos que constituyen las rupturas, busca continuidades, mientras que las ciencias del hombre buscan discontinuidades». Foucault responde:

-En efecto, hoy, los historiadores, y estoy claramente pensando en la escuela de los Annales, Marc Bloch, Lucien Febvre, Fernand Braudel, han intentado ampliar las periodizaciones que los historiadores suelen practicar: Braudel, por ejemplo, ha llegado a definir una noción de civilización material que tendría una evolución extremadamente lenta: el universo material de los campesinos europeos desde el final del Medievo hasta el siglo XVIII –los paisajes, las técnicas, los utensilios, los hábitos- cambió de manera extraordinariamente lenta; se diría que se desarrolló en una suave pendiente. Estos grandes bloques, mucho más masivos que los acontecimientos que generalmente se cortan, ahora son parte de los objetos que la historia puede describir. Vemos así aparecer grandes continuidades que, hasta entonces, no habían sido aisladas. Por otro lado, los historiadores de las ideas y las ciencias, que anteriormente hablaban principalmente en términos de progreso continuo de la razón, del advenimiento progresivo del racionalismo, etc., ahora insisten en discontinuidades y fallas. Por ejemplo, la ruptura entre la física aristotélica y la física galileana, la irrupción absoluta representada por el nacimiento de la química a fines del siglo XVIII. De esta paradoja partí: a la vez los historiadores emiten continuidades, mientras que los historiadores de las ideas liberan discontinuidades. Pero creo que se trata de dos efectos simétricos e inversos de una misma consideración metodológica de la historia en general. (Foucault, 1994: 773)

Luego, para Foucault esa contradicción sería sólo *aparente* (una paradoja), como así apunta: la cuestión no sería juntar-diferenciar (continuo-discontinuo), sino más bien la *manera* de juntar y diferenciar, de tal modo que esto sería lo que habría cambiado y evolucionado en la historiografía: «estos instrumentos les han permitido distinguir, en el campo de la historia, capas sedimentarias diversas; las sucesiones lineales, que hasta entonces habían constituido el objeto de la investigación, fueron sustituidas por un juego de desgajamientos en profundidad» (Foucault, 1979a: 3). Toda ratio-reflexión se soportaría así sobre un *proceder sintético-analítico*, sobre unir-separar segmentos (o más vulgarmente *cachos*) de información, y ello según una paradoja que podemos

caracterizar como *huevo-gallina* por su analogía: ¿qué fue antes, los fotogramas con los que componemos la película, o la película que descomponemos en fotogramas?...¿análisis vs. síntesis?...¿filosofía analítica vs. filosofía sintética? Lo que este estudio entiende que sugiere Foucault es la *contingencia* de este proceder, que, según una determinada operatividad, supone ahora juntar como continuidad lo que antes se veía como discontinuo, y según otra, hacer lo propio a la inversa, separando lo que antes se observaba como continuo. Este proceder sintético-analítico, tan circunstancial como racio-empírico, sería aceptado por Foucault, y no debería entonces confundirse con la idea de una racio-necesaria e ideal continuidad teleológica para con la historia, que sería el objeto de la denuncia (anti-humanista, anti-racioilustrada) por parte de nuestro autor. ¿Entonces? En realidad, según Foucault todo este asunto, no de la *continuidad-discontinuidad*, sino de las *continuidades-discontinuidades*, como movimiento inverso, sería sólo un efecto de superficie, que aparecería por encima del meollo de la cuestión de esa revisión historiográfica: el tratamiento del estatuto del *documento* (histórico)...

En suma, la historia del pensamiento, de los conocimientos, de la filosofía, de la literatura parece multiplicar las rupturas y buscar todos los erizamientos de la discontinuidad; mientras que la historia propiamente dicha, la historia a secas, parece borrar, en provecho de las estructuras más firmes, la irrupción de los acontecimientos.

Pero no debe ilusionarnos este entrecruzamiento, ni hemos de imaginar, fiando en la apariencia, que algunas de las disciplinas históricas han pasado de lo continuo a lo discontinuo, mientras que las otras pasaban de la multiplicidad de las discontinuidades a las grandes unidades ininterrumpidas. Tampoco pensemos que en el análisis de la política de las instituciones o de la economía se ha sido cada vez más sensible a las determinaciones globales, sino que, en el análisis de las ideas y del saber, se ha prestado una atención cada vez mayor a los juegos de la diferencia, ni creamos que una vez más esas dos grandes formas de descripción se han cruzado sin reconocerse.

De hecho, son los mismos problemas los que se han planteado acá y allá, pero que han provocado en la superficie efectos inversos. Estos problemas se pueden resumir con una palabra: la revisión del valor del *documento*. (*ibid.*: 8-9)

Y de nuevo en esa entrevista con J.-J. Brochier:

-Me opongo completamente a una cierta concepción de la historia que toma como modelo una especie de gran evolución continua y homogénea, una especie de gran vida mítica.

Ahora, los historiadores saben bien que el conjunto de documentos históricos puede ser combinado según series diferentes que no tienen ni los mismos puntos de referencia ni el mismo tipo de evolución. La historia de la civilización material (técnicas agrícolas, hábitat, instrumentos domésticos, medios de transporte) no se desarrolla de la misma manera que la historia de las instituciones políticas o la historia de los flujos monetarios. Lo que han mostrado Marc Bloch, Febvre y Braudel para la historia a secas se lo puede mostrar, creo, para la historia de las ideas, del conocimiento, del pensamiento en general". (Foucault, 1994: 787)

Vayamos así con la consideración del *documento histórico* y del lenguaje en la arqueología.

4.4.4. Lenguaje y acontecimiento: documentos y monumentos. La cuestión de la hermenéutica y la interpretación

*GIRO LINGÜÍSTICO-HISTORIOGRÁFICO. DOCUMENTOS y MONUMENTOS. La arqueología foucaultiana se dirige a la investigación de los discursos pretéritos, los cuales nos llegarían escritos vía documentos (históricos). La palabra "arqueología", tan cara a Foucault, evocaría entonces el trabajo de excavación al que se entrega el arqueólogo, constituyendo tales documentos las fuentes principales del historiador. Foucault considera desde los primeros párrafos de su *La arqueología del saber* que su investigación se inscribe en el marco de una nueva historiografía, por lo menos francesa (los mentados Annales, Bachelard, Canguilhem), que se distanciaría de la tradicional, en específico a través de su exclusiva manera de tratar esos *documentos históricos*...esto es lo que realmente se podría considerar como un giro lingüístico-historiográfico (Foucault, 1979a: 9-10). Dicho con uno de esos juegos de palabras que tanto eran del gusto de nuestro autor:

Digamos, para abreviar, que la historia, en su forma tradicional, se dedicaba a "memorizar" los *monumentos* del pasado, a transformarlos en *documentos* y a hacer hablar esos rastros que, por si mismos, no son verbales a menudo, o bien dicen en silencio

algo distinto de lo que en realidad dicen. En nuestros días, la historia es lo que transforma los *documentos* en *monumentos*, y que allí donde se trataba de reconocer por su vaciado lo que había sido, despliega una masa de elementos que hay que aislar, agrupar, hacer pertinentes, disponer en relaciones, constituir en conjuntos. Hubo un tiempo en que la arqueología, como disciplina de los monumentos mudos, de los rastros inertes, de los objetos sin contexto y de las cosas dejadas por el pasado, tendía a la historia y no adquiría sentido sino por la restitución de un discurso histórico; podría decirse, jugando un poco con las palabras, que, en nuestros días, la historia tiende a la arqueología, a la descripción intrínseca del monumento. (*ibid.*: 10-11)

Este es el radical giro lingüístico por el que apuesta Foucault, que trasciende incluso ese del estructuralismo: la sustantividad total del lenguaje, su completa autorreferencia. Así, si por *documentos* se entendiesen signos de otra/s cosa/s (o sea, significantes respecto de significado/s, dados a la interpretación), la arqueología no trataría con ellos, sino que trataría con *monumentos discursivos*, con documentos en su descripción intrínseca:

I. La arqueología pretende definir no los pensamientos, las representaciones, las imágenes, los temas, las obsesiones que se ocultan o se manifiestan en los discursos, sino esos mismos discursos, esos discursos en tanto que prácticas que obedecen a unas reglas. No trata el discurso como documento, como signo de otra cosa, como elemento que debería ser transparente pero cuya opacidad importuna hay que atravesar con frecuencia para llegar, en fin, allí donde se mantiene en reserva, a la profundidad de lo esencial; se dirige al discurso en su volumen propio, a título de monumento. No es una disciplina interpretativa: no busca "otro discurso" más escondido. Se niega a ser "alegórica". (*ibid.*: 233)

En este nuevo paisaje lingüístico-historiográfico, no hay una realidad pretérita que reconstruir, no hay nada que interpretar tras el documento, sino que habría diferentes maneras de pintar el pasado a partir de los documentos. Desde el marco teórico foucaultiano, la historia arqueológica se entiende, no en su acepción tradicional de actividad conducente a la interpretación minuciosa de los objetos (esos monumentos) de épocas y culturas antiguas para desvelar intencionalidades latentes, sino como el examen exhaustivo de los diversos discursos (esos documentos) que pueden ser

agrupados, aunque no de modo necesario. Más que dilucidar las ideas que un determinado pensador tratase de transmitir, el objetivo sería, a partir de los documentos (el autor material pasa a un enésimo plano) del mismo periodo histórico, ir recomponiendo el sedimento gnoseológico-lingüístico sobre el cual todos ellos se escribieron.

*La CUESTIÓN de la HERMENÉUTICA HISTORICISTA: DESCUBRIR las CONDICIONES de POSIBILIDAD, no el SENTIDO/SIGNIFICADO. La arqueología foucaultiana apuesta definitivamente por el *giro lingüístico*, al igual que lo haría la *hermenéutica*. Así, ¿podríamos enmarcar a la arqueología como una disciplina hermenéutica? Hemos visto que la revolución contra las *estructuras estructuralistas* (esas científistas) ya habría tenido lugar en el pensamiento foucaultiano, en plena efervescencia posmoderna. Ante este panorama disoluto, la búsqueda de una mínima cartografía le acercaría a esta hermenéutica, el movimiento más emblemático de esta nuestra actualidad. Con los precedentes ya consabidos (Schleiermacher, Dilthey), la hermenéutica nos llega al s.XX de la mano del gran Heidegger, impulsor inicial de esta metodología para la contemporaneidad. Sin embargo, parece que el camino de Foucault se nos va separando. El francés es bastante claro...recordemos que nos decía: la arqueología «no es una disciplina interpretativa: no busca “otro discurso” más escondido. Se niega a ser “alegórica”» (*ibid.*: 234). Con estas palabras, o Foucault se estaría *desmarcando* de la perspectiva hermenéutica, o la estaría *redefiniendo*. Por su parte, la hermenéutica historicista suponía la interpretación de los textos, en un marco de relativismo: cabría una interpretación, la cual sería cambiante, contingente y particular. Tal actitud parece que, tras superar la rigidez, tanto positivista ortodoxa (búsqueda del hecho histórico), como estructuralista (búsqueda de la estructura necesaria y universal), acercaría a Foucault a dicha corriente y metodología. Al respecto de este asunto de la interpretación, recordemos que había elaborado un texto, “Nietzsche, Freud, Marx”, en el cual, tras recordar la célebre idea nietzscheana de que no haya hechos, sino sólo interpretaciones, Foucault (1995: 43) comentará:

[...] si la interpretación no puede acabarse nunca es, simplemente, porque no hay nada que interpretar. No hay nada de absolutamente primario que interpretar pues, en el fondo, todo es ya interpretación; cada signo es en sí mismo no la cosa que se ofrece a la interpretación, sino interpretación de otros signos.

Así, ¿todo es interpretable? Foucault pone sobre el tablero sus dudas rayantes con el nihilismo... ¿qué sentido tiene el buscarle un sentido/significado a los documentos históricos, el cual nos serviría como guía interpretativa (de la historia), si tal guía (tal razón/sentido) se duda de su existencia?... ¿es que no nos quedará otra que aceptar que tales documentos no supongan ni hechos, ni estructura, ni significado, ni referencia, ni nada? Solo supondrían *palabras*, que en esta relectura aclaratoria de Nietzsche por parte de Foucault no serían ni siquiera interpretables, porque *interpretación* iría ligada a *significado* (aunque la interpretación abra el abanico de posibilidades), y esto es justamente lo que se quiere eliminar de la ecuación: no hay sentido a priori, pero tampoco a posteriori. Esta idea parecería alejarse del relativismo, y nos acercaría más a un nihilismo, a un ataque contra toda sustancia (contra todo significado), incluso si ésta (o éste) se considerase cambiante, contingente y particular: ya no se estaría abogando por una racionalidad plural (e histórica: hermenéutica...que cada cual saque sus propias conclusiones), lejos queda ya la racionalidad estructural (que, aunque a-subjetual, se pretende rígida, necesaria y universal)...en estas palabras impera un nominalismo (*cfr.* Ockam, Hume, Quine) nihilista (o un nihilismo nominalista, tanto monta: no hay conclusiones que sacar, sólo expresión) que ya Nietzsche (teoría de la metáfora diferencial) habría utilizado como actitud crítico-depurativa de valores, empezando por ese que daría primacía a la razón, el concepto y el significado (por encima del lenguaje, la palabra y el significante). En todo caso, se podría decir que Foucault se habría apoyado en una cierta hermenéutica metodológica, pero huiría de una hermenéutica ideológica (al estilo de Dilthey, Heidegger o Gadamer). En definitiva, a diferencia también del psicoanálisis, la historia de Foucault no es hermenéutica, es decir, no trata de interpretar lo que leemos con el fin de recuperar su significado: en el mundo nominalista del imperio del 'significante', eso del significado queda como una bruma en las primeras horas de un día campestre de otoño avanzado. No cabría tampoco elaborar una *historia de las ideas*, pues no hay eso que decimos son *ideas*. La cuestión es si acaso sería esto posible (presentarse sin nada, limpio del todo ante el documento)...si acaso la misma idea de prescindir de todo sentido inicial-final no nos estaría condicionado de tal manera que, en el hipotético caso de que hubiese tal sentido (allí

‘escondido’ en el o los documentos), entonces no nos podríamos percatar de ello debido a que ya iríamos condicionados y prejuiciados.

*El IMPERIO del LENGUAJE, NO ya como SIGNIFICANTE, sino como ACONTECIMIENTO. Foucault se apunta así al giro lingüístico en su no va más, apostando por otorgar al lenguaje todo el sustento y responsabilidad. Ya hemos visto que, en su última consecuencia, tal giro postulaba la *autonomía* del lenguaje: los discursos y los enunciados que lo conforman dejan de ser un mero instrumento de expresión de ideas, para pasar a ser un territorio positivo (en el sentido de real) y autosuficiente, que no referencia ni significa. Consecuentemente, aunque se hable del (imperio del) *significante*, esto no sería más que una incorrección, pues en Foucault los discursos no serían un conjunto de signos (en el sentido de remitir a otra cosa). Concluyentemente, para nuestro francés la historia no consistiría en un conjunto de hechos ya vividos (objetivamente monolíticos), sino sólo en *documentos* (históricos, del pasado), no a interpretar (pues no habría nada que descubrir debajo), sino ‘sólo’ a descubrir y releer...la arqueología se dedicaría a captar los discursos en su dimensión irreductible de *acontecimientos*...a describir *acontecimientos discursivos*. De este modo, un documento histórico no sería un hecho (salvo por el hecho de haber sido escrito), sino ‘sólo’ palabras, ‘sólo’ lenguaje, sin necesidad de un mono-sentido. Por lo tanto, Foucault *no* busca...

...hechos, los cuales una investigación positivista ortodoxa de la historia buscaría determinar;

...un fundamento histórico teleológico, sea el que fuere; en particular, aborrece, como Nietzsche, la idea de progreso de la razón (racionalismo, Ilustración, idealismo) o de avance de la ciencia empírica (positivismo);

...o un suelo fenomenológico, esos datos inmediatos de la consciencia;

...o una infraestructura socio-económica (materialismo marxista);

...tampoco una apoyatura en el sujeto, como hablante, o como autor (de literatura, de ideas), en la línea del racio-humanismo, o del psicologismo;

...ni un punto de partida en el sujeto existencial, lanzado al mundo y sometido a una perpetua angustia decisoria;

...ni una cosmovisión (*Weltanschauung*), al etilo historicista de Dilthey.

Lo único que parece quedarle a nuestro pensador, es justamente el lenguaje: documento (como monumento) y arqueología epistémica van de la mano.

4.4.5. Metodología arqueológica

*NUEVOS CONCEPTOS y REGULARIDAD DISCURSIVA. Para su análisis discursivo-lingüístico arqueológico, Foucault va a desarrollar una lexicología propia, que le autorice el investigar los discursos como *acontecimientos* (sustantivos), sin verse sometido a esas figuras unificadoras y totalizadoras, aunque en un marco metodológico que haga llevadero el manejo de (otras) *regularidades* en tales discursos.

Pero si se aísla, con respecto a la lengua y al pensamiento, la instancia del acontecimiento enunciativo, no es para diseminar una polvareda de hechos. Es para estar seguro de no referirla a operadores de síntesis que sean puramente psicológicos (la intención del autor, la forma de su intelecto, el rigor de su pensamiento, los temas que le obsesionan, el proyecto que atraviesa su existencia y le da significación) y poder captar otras formas de regularidad, otros tipos de conexiones. Relaciones de unos enunciados con otros (incluso si escapan a la conciencia del autor; incluso si se trata de enunciados que no tienen el mismo autor; incluso si los autores no se conocen entre sí); relaciones entre grupos de enunciados así establecidos (incluso si esos grupos no conciernen a los mismos dominios, o a dominios vecinos; incluso si no tienen el mismo nivel formal; incluso si no son el lugar de cambios asignables); relaciones entre enunciados o grupos de enunciados y acontecimientos de un orden completamente distinto (técnico, económico, social, político). Hacer aparecer en su pureza el espacio en el que se despliegan los acontecimientos discursivos no es tratar de restablecerlo en un aislamiento que no se podría superar; no es encerrarlo sobre sí mismo; es hacerse libre para describir en él y fuera de él juegos de relaciones. (Foucault, 1979a: 46-47)

*DISCURSO, ENUNCIADO y FORMACIÓN DISCURSIVA. Los discursos son el objeto del trabajo arqueológico; Foucault define *discurso* ‘simplemente’ como...

[...] conjunto de los enunciados que dependen de un mismo sistema de formación, y así podré hablar del discurso clínico, del discurso económico, del discurso de la historia natural, del discurso psiquiátrico. (*ibid.*: 181)

[...] un conjunto de enunciados en tanto que dependan de la misma formación discursiva; no forma una unidad retórica o formal, indefinidamente repetible y cuya aparición o utilización en la historia podría señalarse (y explicarse llegado el caso); está constituido por un número limitado de enunciados para los cuales puede definirse un conjunto de condiciones de existencia. El discurso entendido así no es una forma ideal e intemporal que tuviese además una historia; el problema no consiste, pues, en preguntarse, cómo y por qué ha podido emerger y tomar cuerpo en este punto del tiempo; es, de parte a parte, histórico: fragmento de historia, unidad y discontinuidad en la historia misma, planteando el problema de sus propios límites, de sus cortes, de sus transformaciones, de los modos específicos de su temporalidad, más que de su surgir repentino en medio de las complicidades del tiempo. (*ibid.*: 198)

Se pueden establecer diferentes *regularidades discursivas*, diferentes maneras de conjuntar enunciados en un discurso, siendo tales regularidades del todo contingentes (o no necesarias). El principio o regla a partir del cual, se podría conjuntar o formar como serie un discurso lo denomina Foucault *formación discursiva* (o *sistema de formación discursivo*) (*ibid.*: 181).

*PRÁCTICAS DISCURSIVAS, POSITIVIDADES y ARCHIVOS: el *APRIORI HISTÓRICO*. Bien, pasemos entonces a la investigación de esos discursos históricos. Foucault, además de la idea de necesidad (vs. contingencialidad, historicidad), ataca las ideas de objetividad (neutralidad, vs. condicionamiento), trascendentalidad (vs. *Dasein*) y libertad (vs. también condicionamiento), de tal modo que continuamente sugiere que la función enunciativo-discursiva, lo que se dice, lo que se ha dicho a lo largo de la historia, se haya condicionado (desde un nivel tan inconsciente como ubicuo)...de un modo histórico y contingente, pero condicionado. Una *práctica discursiva* sería así esa manera de condicionar (de modo histórico y contingente), el discurso (*ibid.*: 198). De esta manera, Foucault estaría matizando hasta qué punto los *discursos* serían las “prácticas que forman sistemáticamente los objetos de los cuales hablan” (*ibid.*: 81): el lenguaje pudiese ser capaz incluso de determinar qué se habla. Las *prácticas discursivas* no serían *cosmovisiones* (*cfr.* luego esta cuestión, ya en el tema de la *episteme*), no serían *concepciones del mundo*, ni *ideas*, ni *pensamientos* (conceptos todos ellos, según Foucault, de raigambre psicologista-humanista). Foucault trata tales prácticas discursivas como *sistemas de positividad*, cuestión con la que Foucault pretende

transmitir su lejanía respecto del trascendentalismo kantiano y el idealismo totalizante hegeliano, según las ideas de *rareza/dispersión, exterioridad y acumulación* (frente a las de *totalidad cerrada, interioridad/trascendentalidad y origen*):

Describir un conjunto de enunciados no como la totalidad cerrada y pletórica de una significación, sino como una figura llena de lagunas y de recortes; describir un conjunto de enunciados no en referencia a la interioridad de una intención, de un pensamiento o de un sujeto, sino según la dispersión de una exterioridad; describir un conjunto de enunciados, no para volver a encontrar en ellos el momento o el rastro del origen, sino las formas específicas de una acumulación, no es ciertamente poner al día una interpretación, descubrir un fundamento, liberar actos constituyentes; tampoco es decidir en cuanto a una racionalidad o recorrer una teleología. Es establecer lo que yo me siento inclinado a llamar una *positividad*. Analizar una formación discursiva, es, pues, tratar un conjunto de actuaciones verbales al nivel de los enunciados y de la forma de positividad que los caracteriza; o, más brevemente, es definir el tipo de positividad de un discurso. Si, sustituyendo por el análisis de la rareza la búsqueda de las totalidades, por la descripción de las relaciones de exterioridad el tema del fundamento trascendental, por el análisis de las acumulaciones la búsqueda del origen se es positivista, yo soy un positivista afortunado, no me cuesta trabajo concederlo. Y, con ello, no me arrepiento de haber empleado, varias veces (aunque de una manera todavía un poco a ciegas, el término de positividad para designar de lejos la madeja que trataba de desenredar. (*ibid.*: 212-213)

Una *práctica discursiva* establecería la *positividad* (vs. *racionalidad*) de un discurso, para con un periodo de tiempo y lugar dados, a modo de *apriori histórico* o condición de posibilidad histórica; la positividad, o mejor las *positividades*, son sistemas diversos, contingentes e históricos, a diferencia de la racionalidad, que sería única, universal, intemporal y necesaria (*ibid.*: 214-215). Con todos estos conceptos (*enunciado, discurso, formación discursiva, práctica discursiva, positividad*), Foucault ya puede desplegar su arqueología, sobre el sistema de enunciados dado en una época dada (y un lugar dado), sistema (complejo) al que denomina *archivo*:

El dominio de los enunciados articulados así según apriori históricos, caracterizado así por diferentes tipos de positividad, y escandido por formaciones discursivas, no tiene ya ese aspecto de llanura monótona e indefinidamente prolongada que yo le atribuía al

principio cuando hablaba de "la superficie de los discursos"; igualmente deja de aparecer como el elemento inerte, liso y neutro adonde vienen a aflorar, cada uno según su propio impulso, o empujados por alguna dinámica oscura, temas, ideas, conceptos, conocimientos. Se trata ahora de un volumen complejo, en el que se diferencian regiones heterogéneas, y en el que se despliegan, según unas reglas específicas, unas prácticas que no pueden superponerse. En lugar de ver alinearse, sobre el gran libro mítico de la historia, palabras que traducen en caracteres visibles pensamientos constituidos antes y en otra parte, se tiene, en el espesor de las prácticas discursivas, sistemas que instauran los enunciados como acontecimientos (con sus condiciones y su dominio de aparición) y cosas (comportando su posibilidad y su campo de utilización). Son todos esos sistemas de enunciados (acontecimientos, por una parte, y cosas por otra) los que propongo llamar *archivo*. (*ibid.*: 218-219)

Es más, tras caracterizar el concepto de *archivo* (*ibid.*: 219-221), lo viene a dejar ligado resueltamente a su arqueología epistémica (*ibid.*: 223).

*SABER y CIENCIA. Con todo, la arqueología foucaultiana, por lo menos la que había trabajado hasta 1969, era epistémica, y versaba sobre el *discurso científico*: según se va exponiendo, lo que era el punto de partida de la arqueología (la ciencia racio-humanista), ahora sería nuestro punto de llegada. Recordemos que Foucault diferenciaba así entre *conocimientos* (entre los que se encontraban los discursos científicos) y *saber*. Es el momento de definir *saber* según esta nueva nomenclatura arqueológica, sobre todo a partir del concepto de *práctica discursiva* (ese conjunto de reglas discursivas histórico-contingentes):

A este conjunto de elementos formados de manera regular por una práctica discursiva y que son indispensables a la constitución de una ciencia, aunque no estén necesariamente destinados a darle lugar, se le puede llamar saber. Un saber es aquello de lo que se puede hablar en una práctica discursiva que así se encuentra especificada: el dominio constituido por los diferentes objetos que adquirirán o no un estatuto científico (el saber de la psiquiatría, en el siglo XIX, no es la suma de aquello que se ha creído verdadero; es el conjunto de las conductas, de las singularidades, de las desviaciones de que se puede hablar en el discurso psiquiátrico); un saber es también el espacio en el que el sujeto puede tomar posición para hablar de los objetos de que trata en su discurso (en este sentido, el saber de la medicina clínica es el conjunto de las funciones de mirada, de

interrogación, de desciframiento. de registro, de decisión, que puede ejercer el sujeto de discurso médico); un saber es también el campo de coordinación y de subordinación de los enunciados en que los conceptos aparecen, se definen, se aplican y se transforman (a este nivel, el saber de la Historia natural, en el siglo XVIII, no es la suma de lo que ha sido dicho, sino el conjunto de los modos y de los emplazamientos según los cuales se puede integrar a lo ya dicho todo enunciado nuevo) ; en fin, un saber se define por posibilidades de utilización y de apropiación ofrecidas por el discurso (así, el saber de la economía política, en la época clásica, no es la tesis de las diferentes tesis sostenidas, sino el conjunto de sus puntos de articulación sobre otros discursos o sobre otras prácticas que no son discursivas) . Existen saberes que son independientes de las ciencias (que no son ni su esbozo histórico ni su reverso vivido), pero no existe saber sin una práctica discursiva definida; y toda práctica discursiva puede definirse por el saber qué forma. (*ibid.*: 306-307)

*UMBRALES y CRONOLOGÍA. Para que se llegue a derivar un *discurso científico*, la arqueología entiende que una práctica discursiva evolucionaría según diferentes *emergencias* (*ibid.*: 313-314):

-Umbral de POSITIVIDAD. Cuando una práctica discursiva se individualiza y concreta, dando lugar a un único sistema de formación;

-Umbral de EPISTEMOLOGIZACIÓN. Cuando un conjunto de enunciados como sistema de positividad se recorta, y se pretenden hacer valer (aunque no se logre) unas normas de verificación;

-Umbral de CIENTIFICIDAD. Cuando la *figura epistemológica* así dibujada responde a ciertas reglas de construcción formal, aconteciendo el *discurso científico* propiamente dicho;

-Umbral de FORMALIZACIÓN. Cuando un discurso científico o ciencia es capaz de autodefinir su edificio formal.

4.4.6. Más allá del estructuralismo: historicidad del apriori y heterogeneidad

*SUPERANDO al ESTRUCTURALISMO. Para ir finalizando nuestro examen de *La arqueología del saber*, y antes de pasar a un punto específico que nos interesa, vamos a relacionar fragmentos de esta obra en los que Foucault se pronuncia sobre la cuestión del estructuralismo para con su arqueología. Por un lado, es verdad que nuestro

autor exhibe un respeto por el estructuralismo como no ha lugar respecto a otras escuelas, tendencias y metodologías (Foucault, 1979a: 18-19), pero ahí se queda la cosa. A pesar de ello, a pesar de incluso una cierta ambigüedad exhibida en *Las palabras y las cosas*, en esta su obra culminante las reticencias a que a su labor se encasille de este modo, o de cualquier modo (*ibid.*: 28-29), son varias:

-No se trata de transferir al dominio de la historia, y singularmente de la historia de los conocimientos, un método estructuralista que ya ha sido probado en otros campos de análisis. Se trata de desplegar los principios y las consecuencias de una transformación autóctona que está en vías de realizarse en el dominio del saber histórico. Que esta transformación, los problemas que plantea, los instrumentos que utiliza, los conceptos que en ella se definen y los resultados que obtiene no sean, en cierta medida, ajenos a lo que se llama análisis estructural, es muy posible. Pero no es este análisis el que específicamente, se halla en juego; [...]

En una palabra, esta obra, como las que la han precedido, no se inscribe –al menos directamente ni en primera instancia- en el debate de la estructura (confrontada con la génesis, la historia y el devenir); sino en ese campo en el que se manifiestan, se cruzan, se entrelazan y se especifican las cuestiones sobre el ser humano, la conciencia, el origen y el sujeto. Pero sin duda no habría error en decir que es ahí también donde se plantea el problema de la estructura. (*ibid.*: 27)

Así lo concluye (*ibid.*: 333ss), comenzando por increparse a sí mismo:

-A lo largo de todo este libro, ha tratado usted, con diversa fortuna, de desprenderse del membrete del "estructuralismo" o de lo que se entiende ordinariamente por esa palabra. Ha alegado usted que no utilizaba ni sus métodos ni sus conceptos; que no hacía referencia a los procedimientos de la descripción lingüística; que no se preocupaba en modo alguno de formalización. Pero esas diferencias, ¿qué significan sino que ha fracasado usted en su empeño de utilizar lo que los análisis estructurales pueden tener de positivo, lo que pueden comportar en cuanto a rigor y eficacia demostrativa, sino' que el dominio que ha probado usted a tratar es rebelde a ese género de empresa y que su riqueza no ha cesado de escapar de los esquemas en los que quería usted encerrarla? Y con no poca desenvoltura, ha disfrazado usted su impotencia de método; nos presenta usted ahora como una diferencia explícitamente deliberada la distancia invencible que lo separa y lo separará siempre de un verdadero análisis estructural.

Foucault entrevé la tendencia cientifista y ontologista del estructuralismo, lo cual tolera a su modo, pero quiere limitar (*ibid.*: 342-343). Por todo ello, a diferencia de la calificación de “estructuralismo sin estructuras” que vimos por parte de Piaget, en este estudio se prefiere la consideración de unas *estructuras foucaultianas sin estructuralismo*:

Ahí estaba lo esencial: liberar la historia del pensamiento de su sujeción trascendental. El problema no era para mí en absoluto estructuralizarla, aplicando al devenir del saber o a la génesis de las ciencias unas categorías que habían sido probadas en el dominio de la lengua, se: trataba de analizar esa historia en una discontinuidad que ninguna teleología reduciría de antemano; localizarla en una dispersión que ningún horizonte previo podía cerrar [...]. Mi discurso, lejos de determinar el lugar de donde habla, esquiva el suelo en el que podía apoyarse. Es un discurso sobre unos discursos; pero no pretende encontrar en ellos una ley oculta, un origen recubierto que solo habría que liberar; no pretende tampoco establecer por sí mismo y a partir de sí mismo la teoría general de la cual esos discursos serían los modelos concretos. Se trata de desplegar una dispersión que no se puede jamás reducir a un sistema único de diferencias, un desparramamiento que no responde a unos ejes absolutos de referencia; se trata de operar un descentramiento que no deja privilegio a ningún centro [...]. Se trata de hacer aparecer las prácticas discursivas en su complejidad y espesor; mostrar que hablar es hacer algo, algo distinto a expresar lo que se piensa, traducir lo que se sabe, distinto a poner en juego las estructuras de una lengua: mostrar que agregar un enunciado a una serie preexistente de enunciados es hacer un gesto complicado y costoso, que implica unas condiciones (y no solamente una situación, un contexto, unos motivos) y que comporta unas reglas (diferentes de las reglas lógicas y lingüísticas de construcción). (*ibid.*: 340-351)

4.4.7. *El futuro de la arqueología: arqueología del poder y arqueología de la sexualidad*

*ARQUEOLOGÍA de la SEXUALIDAD. En 1969 Foucault parece muy confiado en la funcionalidad de su metodología arqueológica, aplicada primeramente al asunto del saber debido a una inclinación del discurso hacia la *epistemologización* (1979a: 330). Y

ello es así de tal modo que la preveía como extensible a otros asuntos en la órbita de su interés, como la sexualidad, pero en otra dirección que nuestro autor califica de *ética*:

Sea, por ejemplo, una descripción arqueológica de "la sexualidad". Veo bien, desde este momento, cómo se la podría orientar hacia la *episteme*: se mostraría de qué manera se formaron en el siglo XIX unas figuras epistemológicas como la biología o la psicología de la sexualidad, y por qué ruptura se instauró con Freud un discurso de tipo científico. Pero percibo también otra posibilidad de análisis: en lugar de estudiar el comportamiento sexual de los hombres en una época dada (buscando su ley en una estructura social, en un inconsciente colectivo o en cierta actitud moral), en lugar de describir lo que los hombres han podido pensar de la sexualidad [...], habría que preguntarse si, tanto en esas conductas como en esas representaciones, no se encuentra involucrada toda una práctica discursiva; si la sexualidad, al margen de toda orientación hacia un discurso científico, no es un conjunto de objetos del que se puede hablar (o del que está vedado hablar), un campo de enunciaciones posibles (ya se trate de expresiones líricas o de prescripciones jurídicas), un juego de elecciones (que puede aparecer en la coherencia de las conductas o en unos sistemas de prescripción). Una arqueología tal, de salir adelante en su tarea, mostraría cómo los entredichos, las exclusiones, los límites, las valorizaciones, las libertades, las transgresiones de la sexualidad, todas sus manifestaciones, verbales o no, están vinculadas a una práctica discursiva determinada. Haría aparecer, no ciertamente como verdad postrera de la sexualidad, sino como una de las dimensiones según las cuales se la puede descubrir, cierta "manera de hablar"; y se mostraría cómo esta manera de hablar está involucrada no en unos discursos científicos, sino en un sistema de entredichos y de valores. Análisis que se haría así no en la dirección de la *episteme*, sino en la de lo que se podría llamar la *ética*. (*ibid.*: 325-326)

*ARQUEOLOGÍA del PODER-SABER. Lo mismo puede decirse del asunto del poder-saber, y ello en la dirección de la *praxis*:

Me parece que se podría también hacer un análisis del mismo tipo a propósito del saber político. Se trataría de ver si el comportamiento político de una sociedad, de un grupo o de una clase no está atravesado por una práctica discursiva determinada y describible. Esta positividad no coincidiría, evidentemente, ni con las teorías políticas de la época ni con las determinaciones económicas: definiría lo que de la política puede devenir objeto de enunciación, las formas que esta enunciación puede adoptar, los

conceptos que en ella se encuentran empleados, y las elecciones estratégicas que en ella se operan. Este saber, en lugar de analizarlo -lo cual es siempre posible- en la dirección de la *episteme* a que puede dar lugar, se analizaría en la dirección de los comportamientos, de las luchas, de los conflictos, de las decisiones y de las tácticas. Se haría aparecer así un saber político que no es del orden de una teorización secundaria de la práctica, y que tampoco es una aplicación de la teoría. Ya que está regularmente formado por una práctica discursiva que se despliega entre otras prácticas y se articula sobre ellas, no es una expresión que "reflejase" de una manera más o menos adecuada un número determinado de "datos objetivos" o de prácticas reales. Se inscribe desde el primer momento en el campo de las diferentes prácticas en las que encuentra a la vez su especificación, sus funciones y la red de sus dependencias. Si tal descripción fuese posible, se ve que no habría necesidad de pasar por la instancia de una conciencia individual o colectiva para aprehender el lugar de articulación de una práctica y de una teoría políticas; no habría necesidad de buscar en qué medida puede esa conciencia, por un lado, expresar unas condiciones mudas, y por el otro mostrarse sensible a unas verdades teóricas; no habría que plantear el problema psicológico de una toma de conciencia; habría que analizar la formación y las transformaciones de un saber. La cuestión, por ejemplo, no estaría en determinar a partir de qué momento aparece una conciencia revolucionaria, ni qué papeles respectivos han podido desempeñar las condiciones económicas y el trabajo de elucidación teórica en la génesis de esa conciencia; no se trataría de recordar la biografía general y ejemplar del hombre revolucionario, o de encontrar el enraizamiento de su proyecto, sino de mostrar cómo se han formado una práctica discursiva y un saber revolucionario que se involucran en comportamientos y estrategias, que dan lugar a una teoría de la sociedad y que operan la interferencia y la mutua transformación de los unos y de los otros. (*ibid.*: 328-329)

*OTROS DISCURSOS, OTRAS ARQUEOLOGÍAS. El FINAL de la ARQUEOLOGÍA como METODOLOGÍA UNIFICADA. Sí, «una cuestión permanece en suspenso: ¿se podría concebir un análisis arqueológico que hiciese aparecer la regularidad de un saber, pero que no se propusiera analizarlo en dirección de las figuras epistemológicas y de las ciencias?», es más, «¿es la orientación hacia la epistemología la única que puede abrirse a la arqueología?» (*ibid.*: 325). Acabamos de ver que el objetivo de Foucault en 1969 era ese, desentrañar el saber a propósito de otros discursos, más allá del científico. Sin embargo, hoy sabemos que en breve (1970),

Foucault se verá obligado, si no a prescindir de este método *arqueológico*, sí a ampliamente complementarlo con ese que venimos caracterizando como *genealógico*.

4.5. Perspectiva arqueológica y estructuralismo (II)

Ya hemos venido dando una serie de apuntes sobre la importante influencia del estructuralismo en la perspectiva arqueológica de Foucault. Con todo, ¿podría calificarse a Foucault de *estructuralista*? También hemos adelantado algunas notas que cuestionaban esta caracterización, pues nuestro autor no estaba por la labor de llevar a cabo una tarea de fondo científico, y ello, aunque hubiese mostrado su arqueología del saber de un modo metodológico, y, a su vez, hubiese manifestado respeto por el método estructuralista, incluso compartiese aspectos de su ideología (fuerte tendencia *anti-metafísica del sujeto*, pro *giro lingüístico*).

4.5.1. *El debate sobre el estructuralismo en la arqueología de Foucault*

Decíamos que en principio y en general se caracterizaba al estructuralismo como una actividad metodológica; sin embargo, se daba el hecho de que autores, sobre todo franceses, a partir del estructuralismo lingüístico (Saussure, Jakobson), sumado a una interpretación suspicaz-materialista de la sociología (Marx) y de la psicología (Freud), habían derivado una concepción filosófica de mayor calado, consistente en una marcada reticencia a aceptar el papel protagonista del sujeto autoconsciente, el cual se vería desplazado por el imperio de unas estructuras (subconscientemente determinantes), consideradas como algo supraindividual y autónomo. Ello suponía la consideración a su vez del estructuralismo como una ideología *anti-metafísica del sujeto* (como enfrentada a los humanismos moderno y existencialista), nada anodina, por cierto. Con lo dicho, tocaría ahora rematar la relación de nuestro Foucault con ese estructuralismo, ya sea como método o como ideología. Existe así un debate académico sobre si, aunque sólo sea en su primera etapa arqueológica, se pudiese hablar de estructuralismo respecto de Foucault. De hecho, en un primer momento parece que en varios puntos de *El nacimiento de la clínica* él mismo había caracterizado su enfoque como “estructural”; no obstante, este término fue deliberadamente eliminado en ediciones posteriores. Otros eruditos buscarían la manera de matizar zonas fronterizas; Miller (1995: 184) nos indica

que nuestro autor se unió al coro estructuralista de los sesenta, con los que por lo menos tenía en común la pretensión de destruir la hegemonía intelectual de Sartre; G^a del Pozo (1988: 32) nos dice:

Vamos a pasar ahora a exponer, teniendo en cuenta que Foucault se niega en repetidas ocasiones a ser llamado estructuralista, el rechazo foucaultiano al propio estructuralismo. Sin embargo esta negación no siempre mantenida hay que matizarla. La procedencia del método foucaultiano como se está tratando de evidenciar presenta, dentro de una singularidad indiscutible, una serie de rasgos que lo acercan a una manera común, como veremos, de enfocar desde la dimensión simbólica, es decir, estructuralista, el fenómeno humano.

Recordemos que para Piaget (1995: 116), «sus estructuras (las de Foucault) únicamente serían esquemas figurativos y no sistemas de transformaciones que se conservan necesariamente gracias a su autoajuste; el único punto fijo en este irracionalismo final de Foucault sería el recurso al lenguaje»...las estructuras de Foucault serían así lo menos racionales, lo menos sustanciales, lo más lingüístico-metafóricas posible...y es por ello que resulta arduo considerar a la arqueología foucaultiana como estructuralista, al estilo de sus predecesores. Así, el propio Foucault navega un tanto al límite, y siempre con ese ideal anti-identitario como su auténtica bandera: el pensador francés quiso huir de la etiqueta de *estructuralista* (o, mejor, renegó de que se le etiquetase de alguna manera), y ridiculizó su asimilación al movimiento por los medios de comunicación; esto llevó a algunos intérpretes a minimizar sus conexiones con el estructuralismo, hasta el límite de contraponer, a la imagen convencional de un Foucault estructuralista, la de un Foucault anti-estructuralista. Sin perjuicio de lo expuesto, podemos decir que la influencia del estructuralismo se puede vislumbrar en la obra de Foucault, y no solo desde el punto de vista metodológico (marca de la casa en su primera etapa arqueológica), sino también ideológico.

4.5.2. *Estructuras foucaultianas y estructuralismo*

*MÁS CERCA. A pesar de que Piaget parece no ver *estructuras* en la obra arqueológica de Foucault, en esta la que se podría considerar académicamente como su primera etapa, Foucault sí habría utilizado el análisis estructural (en este sentido, sería de subrayar la influencia del trabajo de Dumézil),...

-SISTEMA y ESTRUCTURA. Considerando estructuras; como hemos adelantado, aunque de inicio podría parecer que la labor investigadora de Foucault fuese del todo analítica, conceptos relacionales de aspiración sintética, como *sistema* y *estructura*, ocupan un lugar clave; así, en esa entrevista de 1966 con M. Chapsal, ante la pregunta «¿Cuándo dejó usted de creer en el “sentido”?» (y ello a partir de la tierra de por medio que quiere poner Foucault en relación con el existencialismo humanista de Sartre), nos dice:

El punto de ruptura se sitúa cuando Levi-Strauss, para las sociedades, y Lacan, en lo que se refiere al inconsciente, nos mostraron que el "sentido" no era probablemente más que una especie de efecto de superficie, una reverberación, una espuma, y que en realidad lo que nos atravesaba profundamente, lo que existía antes que nosotros, lo que nos sostenía en el tiempo y el espacio era el *sistema*. (Foucault, 1985: 32)

La periodista le pregunta entonces qué entiende por *sistema*:

Por *sistema* hay que entender un conjunto de relaciones que se mantienen, se transforman, independientemente de las cosas que conexionan. [...] La importancia de Lacan estriba en que ha mostrado, mediante el discurso del enfermo y los síntomas de sus neurosis, como son las estructuras, el sistema mismo del lenguaje -y no el sujeto- quienes hablan...Con anterioridad a toda existencia humana, a todo pensamiento humano, existiría ya un saber, un sistema que redescubrimos. (*ibid.*: 32-33)

-CONDICIONAMIENTO. Definiendo *episteme* como aquella *estructura* (epistémica) que, como *apriori*, establece las condiciones de posibilidad de los discursos, teniendo como objetivo el desvelar tales *epistemes*; la precisión que se debe establecer aquí es que, mientras en el caso de las *estructuras estructuralistas*, su peso sería definitivo y *determinante*, en este caso nos quedaríamos en *condicionante*,

dejando digamos margen a poder no seguirlas (aunque ello sea difícil), y a cambiarlas;

-LENGUAJE. Subrayando el tipo de relación estructural, así como la clase de análisis que se propone, como *lingüísticos* (cfr. Saussure, Lévi-Strauss), según las “coordenadas de lo simbólico”, observando la correspondencia entre las palabras y las cosas, dilucidando diferentes aspectos (la semejanza, la representación, el repliegue sobre sí del propio lenguaje convertido en objeto de conocimiento, las reglas que rigen la combinatoria del discurso, las relaciones entre los enunciados);

-OBJETIVIDAD INCONSCIENTE. Enfatizando el papel de tales estructuras epistémicas como un “tercero” en relación con el sujeto racional y autoconsciente; tales estructuras no sólo le *condicionarían*, sino que lo harían desde la profundidad *inconsciente*;

-DISCONTINUIDAD, SINCRONÍA y ATELEOLOGÍA. Aplicando un análisis *sincrónico*; la arqueología de Foucault también se nutre de este aspecto del método estructural, interpretando las épocas y los saberes de modo discontinuo y heterogéneo, con el ánimo de evitar cualquier conato de teleología.

Hasta aquí, y en esta su etapa arqueológica, parecería detectarse un cierto “aire estructuralista”. Miller (1995: 202-203) ve así a un Foucault reconociendo tener presente en su investigación arqueológica a los estructuralistas y su concepción de ese otro nivel estructural inconsciente.

*MÁS LEJOS. Sin embargo:

-HISTORICIDAD y CONTINGENCIA. Las *estructuras epistémicas* foucaultianas serían ‘simples’ *aprioris históricos*, ni universales ni atemporales (frente a Lévi-Strauss; con Kuhn); como vamos viendo, aunque Foucault aprovecha el concepto de *estructura*, para empezar con el ánimo de también proceder a la disolución del hombre racio-humanista, su idea no sería ya la de buscar estructuras/arquetipos estáticos, sino que, buscando estructuras (aceptando su papel de aprioris condicionantes del orden y el discurso), una vez identificadas se pasa a relativizarlas, a ‘historizarlas’, a desposeerlas del cualquier conato de universalidad, atemporalidad y absolutidad, denunciando así el estatismo del estructuralismo heredado, su incapacidad para apreciar el devenir de dichas estructuras; las *epistemes*

no pueden considerarse así sistemas topológicos clausurados, coherentes, sino conjuntos de relaciones abiertas, prestas al cambio (incluso radical);

-LENGUAJE: FUERZA VIVA y FLUIDA. Con el *lenguaje* pasa algo similar: en el estructuralismo se consideraba algo autónomo, incluso *tiránico* (determinante), y se interpretaba de manera (o como estructura) *rígida*, como ocurre en el pensamiento de Lacan y Althusser; en este estructuralismo, el lenguaje habría sufrido un proceso de *idealización* que terminaría haciéndolo, pese a su materialidad, indestructible y no sometido a corrupción (*cf.* Lacan); idealidad paralela, por tanto, a la de tantos otros absolutos que ofrecían agarre como un clavo ardiendo; en definitiva, de nada serviría disolver/desmontar al sujeto para buscar una base en otras idealidades paralelas; Foucault, aunque también aprovecha la autonomía del lenguaje para atacar a la racio-subjetividad identitaria, no considera que deba partirse de la rigidez del significante, sino que lo interpreta de forma *fluida* y *viva*; esa tendencia del lenguaje para el estructuralista a constituirse como centro de la estructura, ello no parecería compatible con el dinamismo del análisis del discurso que realiza Foucault; el discurso se caracterizaría por ser un acontecimiento en el que rigen el *azar* y la *positividad*, algo por completo ajeno a la soberanía ideal del significante;

-DISPERSIÓN, HETEROGENEIDAD y SINGULARIDAD POSITIVA. Y es que Foucault muestra un profundo rechazo frente a lo identitario, homogéneo, unitario, sintético,...lo cual concibe como un peligro, el peligro de dar como positivo lo que para él son racio-construcciones que despistan frente a lo que se nos aparece como singularmente disperso y heterogéneo, y ello con un ánimo manipulador y condicionante;

-DENUNCIA y DECONSTRUCCIÓN. Todo ello nos lleva a una última cuestión clave que distancia definitivamente las estructuras foucaultianas de las estructuralistas: mientras que los estructuralistas muestran una consideración, incluso una alabanza hacia tales estructuras (llegando a idealizarlas), nuestro autor se hallaría en el polo opuesto: las constata (históricamente), pero con el ánimo de *exorcizarlas*, de *denunciarlas* (*cf.* Nietzsche, Heidegger), como mecanismos de sujeción, con lo que la arqueología estaría más cerca de la *deconstrucción* que del análisis estructural.

4.5.3. Los límites de la posibilidad de pensar: anti-cientifismo y postestructuralismo. Dispersión y singularidad: el peligro de la síntesis y las unidades del discurso

*ANTI-CIENTIFISMO: la SOMBRA de NIETZSCHE. Foucault parecería rendirse a un irremediable que se va desvelando: no solo que la arqueología no es estructuralista, sino que ello es así en consonancia con que, a diferencia del exitoso método estructural, el proyecto arqueológico esté destinado a *fracasar* como ciencia. La cuestión es que esto no sea más que una estrategia (diseñada adrede) para llegar al auténtico quid de la cuestión foucaultiana. En primer lugar, la simple (¿inocua...aséptica?) tarea que se había propuesto Foucault como elucidación del devenir histórico ya supone un rechazo explícito de cualquier forma de trascendentalismo, así como de reduccionismo para con la compleja *singularidad* de los acontecimientos que se entre-traman con los mismos discursos, a tratar también como singulares acontecimientos (frente a Lévi-Strauss, Lacan o Althusser y su intento de idealizar sus respectivos enfoques teóricos, no siendo para Foucault más que históricos). A partir de aquí, una vez que según Foucault se constata dicha *historicidad* (además *discontinua* y *ateleológica*) es cuando se vislumbraría la motivación más recóndita y contundente de Foucault en *Las palabras y las cosas*: explicitar las *condiciones del discurso* (en el caso de la ciencia socio-humana, la metafísica del sujeto y de la razón-ciencia), para conjurarlas. No debemos olvidar que esta obra es posterior a otro momento clave de su investigación, su *Historia de la locura*. Una mirada a esta obra confirma lo que anticipábamos: Foucault busca un espacio más allá de la *razón* (así meta-racional) para poder entender ésta (en su operatividad y en su fin), para poder diluirla, para poder deconstruir su metafísica. Para ello recalca su nacimiento (con lo que no sería sempiterna) a partir de la escisión con la *locura*, la cual es tratada por el francés, no como en el occidente actual (como una patología), sino como *alteridad* (como otra posibilidad), preguntándose “¿qué es imposible pensar y de qué imposibilidad se trata?”...se nos separó de la ‘locura’, se nos apartó de otra posibilidad de pensar, incluso de la posibilidad de no pensar. Esta osada estrategia, no clásica, no estructuralista (ni Lévi-Strauss ni compañía se habían enfrentado a este planteamiento), nos abre a un espacio abismal, más allá de las coordenadas que nos vendrían dadas, eso racio-pensado. Y todo ello se debe (digamos que entre otras razones) a que, a diferencia de sus predecesores, Foucault, al igual que

sus compatriotas estudiosos Deleuze y Derrida (considerados postestructuralistas), no pueden obviar al otro gran suspicaz, Nietzsche. Mientras que, con todo, a Marx o Freud, ilustres mentores del estructuralismo, no se les podría considerar como *anti-cientifistas*, el caso es que, frente a todo conato de racionalidad, destaca este personaje, más poeta que filósofo, más corazón que cabeza, más rebelde que causal. Foucault (Deleuze, Derrida) va a enfatizar el papel del germano para con el giro lingüístico de la reflexión occidental, algo que estructuralistas más próceres (Lévi-Strauss, Lacan, Althusser, Barthes) pasaron por alto (como no podía ser de otra manera, dado su ánimo de científicidad).

*DISPERSIÓN y SINGULARIDAD. El anti-cientifismo foucaultiano de ascendencia nietzscheana, incompatible con la búsqueda científica por parte del estructuralismo (así como por parte de Freud o Marx), subraya así la noción de *acontecimiento*, noción que capitaliza la irrupción de la *dispersión* y la *singularidad positiva*, características que no casan bien con la rigidez estructuralista. Foucault se resiste al encasillamiento, por tanto, reconociendo afinidades, pero explicitando también diferencias: no se reconoce en el debate estructuralista e incluso se siente molesto por tener que definirse y asumir una identidad (fiel a esa disolución del individuo identitario). En su metodológica *La arqueología del saber*, la que se considera última obra de su etapa arqueológica, Foucault vuelve a la carga escenificando así un diálogo ficticio con un interlocutor crítico e insidioso que quiere a toda costa colgarle el sambenito del *estructuralismo* (Foucault, 1979a: 27): con su personal manera de narrar, no puede más que considerarse esto como un distanciamiento del estructuralismo. En esta línea, la cuestión que podría aducirse para abogar por la dificultad de encasillar a Foucault, así como otros autores como Deleuze, en el estructuralismo es esa advertida animadversión que siente por lo unitario y lo identitario, ello, según vamos constatando, como influencia del irracionalismo disgregador nietzscheano. En esta su *La Arqueología del saber*, Foucault nos lo advierte (Foucault, 1979a: 33-35) en una línea que recuerda a la crítica empirista maximizada por D. Hume, y que evoca el devenir heracliteano, de tal manera que choca claramente con un concepto de estructura que la defina de manera identitaria. En la parte final de *La arqueología del saber* (Foucault, 1979a: 340-351), Foucault acabará por zanjar definitivamente esta cuestión del estructuralismo.

*POSTESTRUCTURALISMO. En conclusión, la metodología de Foucault sería, más que estructural, *anárquica* (la herencia nietzscheana ha acabado con lo estructural, y ha abierto el pensamiento más allá de sí mismo) y *liberadora*, más según vaya madurándose: la concepción de Foucault, no sería como decía Piaget un “estructuralismo sin estructuras”, sino unas “estructuras sin estructuralismo” (o más allá del estructuralismo...unas estructuras no estructuralistas, unas estructuras no rígidas y no necesarias, tal como las pudiesen entender Lévi-Strauss o Piaget), o un *postestructuralismo*. Según lo expuesto, podríamos decir que los postestructuralistas serían aquellos críticos con el estructuralismo, con el *cientifismo* y la *metafísica de la razón* que todavía pudiesen ‘padecer’, y ello, aunque partiesen de posturas, o de metodología, afines a este. Si el estructuralismo buscaba el descubrimiento de esa estructura profunda, el postestructuralismo querría mostrar que esa estructura, en esos términos, no existe. Otra manera menos dicotómica de decirlo sería que el postestructuralista buscaría llevar al estructuralismo hasta sus últimas consecuencias; el ‘motor’ de esa evolución, aquello que el postestructuralista no parece poder obviar, sería toda la crítica a la Ilustración y su idea estrella: el hombre es eminentemente racional. Acabar con *lo racional* iría parejo a desplazar el estrellato del sujeto autoconsciente: desplazar tal estrellato debería suponer, siendo fieles a tal empresa, diluir todo vestigio racional (incluso sustancial)...si la estructura pudiese suponer algo así, también debería pasar por su tratamiento con aguarrás. Decíamos así que Foucault exploraba, a partir de Kant, las *condiciones de posibilidad*, pero no ya con el ánimo de limitar la razón o el conocimiento, sino con el de *liberarnos*: el proyecto post-racional de Foucault no está diseñado para deducir «de la forma de lo que somos lo que nos es imposible hacer o conocer», sino para extraer «de la contingencia que nos ha hecho ser lo que somos la posibilidad de ya no ser, hacer o pensar lo que somos, hacemos o pensamos.» (“¿Qué es la Ilustración?”) (Foucault, 1999b: 348)...esto lo conectará con el ánimo genealógico nietzscheano.

4.5.4. *Trascendiendo la estructura y transgrediendo el orden como liberación*

Podemos concluir que el análisis arqueológico rechazaba el *Zeitgeist* hegeliano (los cambios en el pensamiento son en sí mismos productos del pensamiento) y otros modos similares (de tendencia metafísica) de explicación histórica, como el basado en un

inconsciente colectivo; tampoco se hallaba nuestro autor a gusto con los modos materialistas de explicación histórica, ya sea positivista (desarrollo científico-tecnológico: determinados inventos) o marxista (factores socio-económicos: avance del capitalismo y la burguesía), por ser demasiados vagos y generales, basados en una *teleología* (avance hacia determinados objetivos) cercana a la magia. La arqueología buscaba una ‘descripción’ de los sistemas de pensamiento, sin ningún intento de explicar las diferencias entre un sistema y otro, con lo que se podría considerar de raigambre sincrónico-estructural, pero ello no quiere decir que fuese, o pretendiese ser, estructuralista. Concluyentemente, el interés de Foucault respecto a las estructuras epistémicas no es otro que el de, a partir de ellas, de una mera constatación de ellas, buscar modos de *transgredirlas*: la transgresión sería el más auténtico aspecto guía en el francés. Sobre este concepto, heredado de Marx, escribió su mentado “Prefacio a la transgresión”:

La transgresión lleva el límite hasta el límite de su ser; lo conduce a despertarse ante su desaparición inminente, a encontrarse de nuevo en lo que excluye (más exactamente quizás a reconocerse allí por primera vez), a experimentar su verdad positiva en el movimiento de su pérdida. Y, sin embargo, en este movimiento de pura violencia, ¿hacia qué se desencadena la transgresión sino hacia lo que la encadena, hacia el límite y lo que se encuentra encerrado en él? ¿Contra qué dirige su fractura y a qué vacío le debe la libre plenitud de su ser sino a eso mismo que ella atraviesa con su gesto violento y que se aplica a anular en el trazo que borra?

Así pues, la transgresión no es al límite como el negro es al blanco, lo prohibido a lo permitido, lo exterior a lo interior, lo excluido al espacio protegido del resguardo. Está vinculada a él más bien según una relación en barrena que ninguna fractura simple puede llevar a cabo. Tal vez algo así como el relámpago por la noche, que, desde el fondo del tiempo, confiere un ser denso y negro a lo que niega, la ilumina desde el interior y de arriba abajo, le debe sin embargo su viva claridad, su singularidad desgarradora y realzada, se pierde en ese espacio que firma con su soberanía y se calla al fin habiéndole dado un nombre a lo oscuro.

Para intentar pensar esta existencia tan pura y encabestrada, pensar a partir de ella misma y en el espacio que dibuja, hay que desprenderla de sus sospechosos parentescos con la ética. Liberarla de lo que es escandaloso o subversivo, es decir, de lo que está animado por la potencia de lo negativo. La transgresión no opone nada a nada, no hace

que nada se deslice al juego de la chanza, no busca quebrantar la solidez de los fundamentos; no hace que resplandezca el otro lado del espejo más allá de la línea invisible e infranqueable. Porque, precisamente, no es violencia en un mundo parcelado (en un mundo ético) ni triunfo sobre límites que borra (en un mundo dialéctico o revolucionario), ella toma, en el corazón del límite, la medida sin medida de la distancia que se abre en este y dibuja el trazo fulgurante que lo hace ser. Nada es negativo en la transgresión. Afirma el ser limitado, afirma lo ilimitado en lo que ella brinca, abriéndolo por primera vez a la existencia. Pero se puede decir que esta afirmación no posee nada positivo: ningún contenido puede obligarla, puesto que, por definición, ningún límite puede retenerla. (Foucault, 1996: 128)

Sin límites, esta es la consigna de la transgresión foucaultiana, y de toda transgresión. Necesitaríamos pues de una operatividad no metodológica, o de un ‘método’ mucho más abierto y flexible que el arqueológico. Veamos la propuesta de nuestro Foucault...

5. FOUCAULT: PERSPECTIVAS GENEALÓGICA (PODER) Y ÉTICA (SEXUALIDAD)

Tras habernos centrado en la perspectiva *arqueológica*, vamos ahora, aunque sin extendernos tanto, con las perspectivas *genealógica* y *ética*, para comprender el lugar que ocupan la investigación histórica de Foucault y la *episteme* como herramienta/concepto metateórico en el marco de toda su obra.

5.1. De la arqueología a la genealogía

*AMPLIANDO la PERSPECTIVA y ACEPTANDO lo INEVITABLE. Hacia el final de la década de los 60, en esos tiempos donde destaca el turbulento mayo francés, Foucault comienza su periplo de activismo socio-político, saliendo de la biblioteca a la calle. Académicamente, supuso que se le nombrase primer jefe del departamento de filosofía de la Universidad experimental París VIII (1969); postteriormente (1970), que se le concediese la cátedra de *Historia de los sistemas de pensamiento* en el Collège de France. Intelectualmente, su estudio del discurso empezó a verse afectado, y de modo ostensible. Sin modificar su inquietud sobre la construcción del individuo, si, desde el punto de vista de la *arqueología del saber*, el foco de la incisiva diatriba foucaultiana era la racionalidad y la ciencia humanista, ahora nuestro autor va a *generalizar, ampliar y profundizar* el escenario, considerando que todo ello que había sido objeto de su recelo no sea más que un aspecto limitado de una dinámica más extendida y clandestina, que sería necesario evidenciar, y ello con la necesaria ayuda de una ‘metodología’ más afín. La filosofía foucaultiana se abre entonces al análisis sin tapujos de la verdad y el saber en relación con el *poder*. Así mismo, y aunque no fuese del todo explícito al respecto, Foucault también fue cediendo ante un inevitable: el fracaso de la arqueología como metodología, dado que nuestro pensador parecía más bien haberse aliado con un espíritu *anti-método* (*cfr.* Feyerabend). En este caminar parece asimilarse a su admirado Heidegger, que también tuvo que aceptar los inconvenientes e inviabilidad de su proyecto de una analítica existencial a partir del papel protagonista del *Dasein* (por lo cual podemos hablar de un 2º Heidegger).

*Lo EXTRADISCURSIVO y el PODER. De este modo, esa exigencia de, al lado del *saber*, remarcar el vector condicionante del *poder*, llevará a Foucault a partir de 1970 a una consideración completa y exhaustiva de las condiciones de posibilidad, tanto las

discursivas como las *extradiscursivas*, y ello desde una profunda elucidación en positivo (a diferencia de la arqueología, que excavaba en negativo), de la formación del discurso (no sólo del científico socio-humano, sino de cualquier discurso, tal y como ya adelantaba en 1969), a lo que se añade otra paralela sobre la gestación de las mismas prácticas, y ello desde una nueva perspectiva, la *genealógica*. De este modo, al lado de su progreso en la atención práctica hacia diferentes instituciones (la prisión, junto a las ya examinadas, el psiquiátrico y la clínica), en cómo, en un marco de centralización y burocracia (Modernidad y racionalización administrativa), construyen sujetos (y los controlan), también serán objeto de su interés las *prácticas socio-políticas* (las luchas,...). Descubrirá así nuestro autor unas tramas entretejidas de modo fundamental por estos vectores saber y poder (*cfr.* como precursores a Marx, Nietzsche), responsables primeras-últimas de esa uniformización del individuo, prestas a segregar sujetos disciplinados, sumisos, gobernables; a estas tramas paradójicas, donde se produce una inter-influencia mutua entre poder y saber, las denominará *juegos de verdad*.

*La ORDENACIÓN del DISCURSO. En esta su evolución reflexiva, Foucault redacta para su ingreso en el Collège de France un discurso sobre la cuestión del discurso, *El orden del discurso*. En él, ya no parece hablar ni de *arqueología* ni de *epistemes*: habla del discurso en general (no sólo del específico de la ciencia socio-humana), y según algunos de sus diferentes aspectos. ¿Supone ello un punto y aparte respecto de su reflexión previa...una apostasía de la arqueología?...

5.2. *L'ordre du discours* (1970)

*¿UNA NUEVA PERSPECTIVA? La lectura, ese 2 de diciembre de 1970, de *El orden del discurso* como su lección inaugural en el Collège de France, se toma comúnmente por parte de la erudición como el programa (también inaugural) de lo que se podría caracterizar como su nuevo proyecto de exploración, que vino a ocupar a Foucault en los venideros años setenta. Antes de decir nada al respecto, leamos las propias palabras de nuestro Foucault. Tras un vistazo rápido al texto, algo llama la atención respecto a *La arqueología del saber*, publicada el año anterior: ni una vez hace mención de términos como “arqueología” o “episteme”. ¿Qué haya podido pasar?...

*GENERALIZANDO, AMPLIANDO y PROFUNDIZANDO. En esta su disertación, Foucault nos expone cómo su horizonte de preocupación se ha generalizado: descubre que la ciencia racio-humanista es sólo un aspecto de toda una combinación de *dispositivos* para controlar el discurso, y, así, a los individuos. La manera que tiene de comenzar este su alegato es la mar de elocuente:

Pero, ¿qué hay de peligroso en el hecho de que las gentes hablen y de que sus discursos proliferen indefinidamente? ¿En dónde está por tanto el peligro?

He aquí la hipótesis que querría emitir, esta tarde, con el fin de establecer el lugar —o quizás el muy provisional teatro— del trabajo que estoy realizando: yo supongo que en toda sociedad la producción del discurso está a la vez controlada, seleccionada y redistribuida por un cierto número de procedimientos que tienen por función conjurar los poderes y peligros, dominar el acontecimiento aleatorio y esquivar su pesada y temible materialidad.(Foucault, 1992: 11)

El orden (o la ordenación y control) del discurso, de todo el discurso, supone el orden (o la ordenación y control) del individuo, de todo individuo. Una perspectiva más amplia va anidando en la mente de nuestro autor: ya no sólo se trata de cómo desde las *epistemes*, halladas como estructuras condicionantes del discurso científico, se ordena y controla ese discurso (y ello con ánimo de sujetar sujetos), sino que es *todo* el discurso, de todo individuo, el que se haya ordenado y controlado. Foucault nos habla así de un entramado que va mucho más allá, de manera más extendida y sutil, que aquella infraestructura epistémica que la arqueología pretendía excavar.

5.2.1. *El control del discurso*

*DIFERENTES DISCURSOS. El CONTROL del DISCURSO. Así, en esta obra, no ya el discurso epistémico, sino otros discursos son sometidos a examen. En su examen de estos discursos, Foucault matiza tres modalidades básicas de control del discurso:

- Procedimientos de exclusión, o de control externo (en la conformación del discurso, así como de los individuos);
- Procedimientos de autocontrol (o control interno) del discurso;
- Procedimientos de regulación del discurso.

*PROCEDIMIENTOS de EXCLUSIÓN y SOCIEDADES de CONTROL. El SOPORTE INSTITUCIONAL. La suspicaz mirada foucaultiana se extiende de esta forma allende la cuestión de las ciencias racio-humanistas y los mecanismos de sujeción: ahora de lo que se trataría de desvelar serían los *procedimientos de exclusión* respecto del discurso que se operan desde diferentes ángulos. En esta obra identifica Foucault los siguientes procedimientos, según tipos de discurso (*ibid.*: 11-20):

-*lo prohibido*, respecto al deseo (exclusión en el discurso sexual) o al poder (exclusión en el discurso político), pues no se tiene realmente derecho a decirlo todo; podríamos caracterizarlo genéricamente como procedimiento de exclusión socio-ético; asunto pendiente de sus estudios específicos;

-*lo loco* (o lo irracional), u oposición razón-locura, respecto a la conducta y el proceder (exclusión en el discurso psicológico, que también se podría caracterizar como exclusión socio-epistémica); examinado específicamente en *La historia de la locura*;

-*lo falso*, respecto del conocimiento y la ciencia (exclusión en el discurso científico-epistémico); se desvelan los condicionantes de la voluntad de saber y la instalación en una idea determinada de verdad; estudiado especialmente en *Las palabras y las cosas*;

Estos procedimientos serían operados desde diferentes intuiciones de nuestra sociedad, p.e., escuelas, editoriales, laboratorios (respecto p.e. del procedimiento epistémico).

*PROCEDIMIENTOS de AUTOCONTROL del DISCURSO. Junto a estos existirían otros procedimientos de control del discurso, no ya de modo externo como los expuestos, sino de modo interno: son los procedimientos de autocontrol (del discurso) (*ibid.*: 20-32). Foucault nos habla del *comentario*, del principio de *autor* (que supone la remisión del texto a una identidad causal y responsable), o la organización de *disciplinas académicas*.

*PROCEDIMIENTOS de REGULACIÓN del DISCURSO. Habría incluso procedimientos de control (*ibid.*: 32-38) de tanto el acceso al, como del uso del discurso. Supondrían un control nomológico de lo que se dice, como la ritualización del intercambio y la comunicación, las diversas formas de apropiación, distribución de y acceso al secreto, el sistema de educación mismo.

*DISCURSO y ACONTECIMIENTO: NIETZSCHE del TODO CLARO. RESOLVIENDO el DEBATE del ESTRUCTURALISMO (I). Preocupado Foucault por la coacción que se ejerce sobre el discurso, tribulación no novedosa pero ahora sí ampliada, nos expone su apuesta personal, de definitivo aroma *nietzscheano*. Si la arqueología tenía un ascendente más bien crítico o en negativo (replantarse la voluntad de verdad), ahora el francés apuesta por, en positivo, restituir al discurso su carácter de *acontecimiento* (*ibid.*: 43), en oposición a esa historia tradicional (ordenadora, conjuntadora, racional) y humanista de las ideas:

Cuatro nociones deben servir pues de principio regulador en el análisis: la del acontecimiento, la de la serie, la de la regularidad y la de la condición de posibilidad. Se oponen, como se ve, término a término: el acontecimiento a la creación, la serie a la unidad, la regularidad a la originalidad y la condición de posibilidad a la significación. Estas cuatro últimas nociones (significación, originalidad, unidad, creación) han, de una manera bastante general, dominado la historia tradicional de las ideas, donde, de común acuerdo, se buscaba el punto de la creación, la unidad de la obra, de una época o de un tema, la marca de la originalidad individual y el tesoro indefinido de las significaciones dispersas. (*ibid.*: 45)

Este tema ya había sido mencionado en *La Arqueología del saber*, pero como justificación de la labor *deconstructiva*; ahora se expresa como vía *sustantiva*. De hecho, la continuación en su cruzada contra el humanismo (moderno, existencialista) había quedado clara desde el primer momento de su alocución (*ibid.*: 9). Más adelante, y cómo ya habíamos anotado (*cfr.* artículo “¿Qué es un autor?”), el asunto de la *autoría* es tratado como un factor de ordenación y control del discurso:

Creo que existe otro principio de enraizamiento de un discurso. Y hasta cierto punto es complementario del primero. Se refiere al autor. Al autor no considerado, desde luego, como el individuo que habla y que ha pronunciado o escrito un texto, sino al autor como principio de agrupación del discurso, como unidad y origen de sus significaciones, como foco de su coherencia. (Foucault, 1992: 24)

Este asunto sería el alfa y el omega de su lección, con lo que para acabarla nos expresa:

Y comprendo mejor por qué experimentaba tanta dificultad al comenzar antes. Ahora sé bien cuál era la voz que hubiera querido que me precediera, que me llevara, que me invitara a hablar y que se introdujera en mi propio discurso. Sé lo que había de temible al tomar la palabra, puesto que la tomaba en este lugar en el que le he escuchado y donde él ya no está para escucharme. (*ibid.*: 63-64)

Al lado de todo ello, quedaría el debate del *estructuralismo*, que Foucault definitivamente resuelve, descartando como fundamentales las nociones de *signo* y *estructura* (*ibid.*: 47). Así, para este aspecto del trabajo filosófico, ahora *reconstructivo*, en vez de idealidades o estructuralidades varias, en vez de una metodología tradicional, en vez de una (todavía) de raigambre estructuralista, se trataba por tanto de abrir camino a nuevos conceptos: esta es la puntilla que exhibirá en las palabras que se consideran como expresadas desde una perspectiva evolutiva más amplia. En este momento Foucault ya está preparado, en mor de una anti-metafísica de la razón-ciencia (que preconiza, al más puro estilo sofista y nietzscheano, el *azar*, lo *disperso* y la *positividad*), para dejar atrás, por supuesto que el historicismo hegeliano, pero también la soberanía del significante (*ibid.*: 43), así como el *estructuralismo* como método e ideología cientifista: «Y ahora, que los que tienen lagunas de vocabulario digan — quizás porque les suena bien— que se trata de estructuralismo» (*ibid.*: 57).

5.2.2. *La metodología*

*PRINCIPIOS METODOLÓGICOS. A partir de aquí, el trabajo de Foucault se organizaría en torno a cuatro principios:

-En negativo:

-primero, el *principio de trastocamiento*, para descolocar el discurso y cuestionar la autoría, las convenciones de la disciplina, la voluntad de verdad misma;

-En positivo:

-segundo, el *principio de discontinuidad*, esto es, la negación de cualquier espacio oculto o de un *continuum* impensado al que remitirse;

-tercero, el *principio de especificidad*, de acuerdo con el cual no hay significaciones previas al discurso, cada discurso es un acontecimiento singular e irrepetible;

-cuarto, el *principio de exterioridad*, el no dejarse llevar por las condiciones internas del discurso, el ir siempre a las condiciones externas de su (im)posibilidad.

*METODOLOGÍA DUAL. Hasta este momento Foucault habría estado ampliando su horizonte de preocupaciones: junto a las ya estudiadas arqueológicamente, esas exclusiones científico-epistémicas (ciencias racio-humanistas) y psicológicas (o socio-epistémicas: el asunto de la locura), vuelve a referirse a esas otras exclusiones sexuales y políticas que ya adelantase en *La Arqueología del saber* como pendientes de examen. Habría añadido otras formas de control y ordenación (esas internas y nomológicas) dignas de inquietud y labor inquisitiva. Pero por ahora no habría hablado del *método* para investigarlas. Los principios metodológicos que se acaban de mencionar ya podían ser conjuntados en negativo y en positivo, como preludeo de una cierta nueva metodología dual (*ibid.*: 49-57), nueva, pero de raigambre arqueológica. Vimos en su momento que una idea clave de la arqueología era:

-por un lado, su oposición a la filosofía y metodología de la identidad, la universalidad, la consciencia (frente a la Modernidad y el sujeto racio-trascendental, frente al existencialismo y el sujeto existencial);

-por otro, su foco, por lo tanto, en el acontecimiento y la emergencia, el accidente y la externalidad.

De esta dialéctica, y una vez desarrollado el trabajo arqueológico, surgiría el siguiente trabajo foucaultiano de investigación:

-CRÍTICA (o en negativo). A partir de esa oposición a la filosofía racio-identitaria, esta labor buscaría delatar los diferentes modos de enrarecimiento (ordenación, manipulación, coacción: comentario, autor, disciplina) y formas de exclusión del discurso (modos y formas que Foucault entendería como derivados de tal filosofía racio-humanista); Foucault nos refiere esas exclusiones psiquiátricas (ya estudiadas para la época clásica, y ahora vistas como un formato muy especial) y éticas (sexuales y políticas, a estudiar); también hace mención de las epistémicas, con las que se habría encarado inicialmente la arqueología (aunque ahora se

pretende, a partir del nuevo concepto *voluntad de saber*, desentrañar ésta según tres momentos: sofisticado-socrático, revolución científica del s.XVII y revolución industrial del s.XIX); añade como sistema de exclusión epistémico el sistema penal-penitenciario (adelantando *Vigilar y castigar*); así, esta metodología se apoyaría en el principio de trastocamiento; dado que el mismo Foucault se refiere a su trabajo pretérito, aunque él no sea explícito al respecto, la crítica se acepta comúnmente como la continuación de la culta labor arqueológica;

-GENEALOGÍA DESCRIPTIVA. A partir de su favor hacia la positividad (como distante respecto de la racionalidad), y sustentada en los principios de discontinuidad, especificidad y exterioridad, esta labor buscaría traer a la luz de modo directo lo que se podría considerar como *formación o constitución* genuina, espontánea y efectiva del discurso, esa dispersa, discontinua pero regular a la vez.

De acuerdo. Si para el examen crítico de las exclusiones parecía que la arqueología todavía podría servir (aunque ya hemos visto que eso de las *estructuras* –y su desvelamiento- empezaba a no encajarle al francés), la comprensión de todo este entramado empieza a llamar a Foucault evolucionar hacia, en principio, una metodología más completa y dúctil. Como primer paso, además de dejar de utilizar términos como “arqueología” (ahora utiliza “crítica”, sin ser sinónimo) y “episteme” (ahora utiliza “formas de exclusión”, “de delimitación”, “de apropiación”, sin ser tampoco sinónimos), incorpora una del todo diferente metodología a esa arqueológica, y ello para, en positivo, elucidar la proveniencia del discurso: sí, necesitábamos de una *genealogía*, término que Foucault utiliza en honor a Nietzsche. Veamos el modo disparejo de proceder:

-Arqueología: la idea era, tomando segmentos (*épocas*) de la historia, examinar el *discurso epistémico* de esa época (que se podría considerar como lo más aparente o en la superficie), a partir de la masa de documentos fechados, para elucidar el *saber* (que se podría considerar como latente o subterráneo) que se manifestaría en esos *conocimientos* (a resaltar los científicos de las ciencias socio-humanas), así como las condiciones de posibilidad histórica (o *apriori histórico*) de ese saber epocal; supondría un movimiento sincrónico (las épocas y los saberes se toman de modo discontinuo y heterogéneo), desde arriba (la superficie) hacia abajo (lo subterráneo);

-Crítica-genealogía: la idea es ahora comprender en toda su complejidad cómo se forma o constituye cualquier *discurso*, o cómo se han formado o constituido históricamente los discursos, con un movimiento diacrónico (o causal) de atrás hacia adelante; en tal formación se parte (aprovechando los descubrimientos arqueológicos) de que ‘siempre’ haya factores (negativos, artificiosos) de ordenación o control del discurso (a criticar), y otros factores (positivos, genuinos) de constitución (a captar genealógicamente); la actividad arqueológica previa se entiende ahora como la investigación de un factor (principal) de control y ordenación del discurso (en este caso epistémico), dígase la ciencia (socio-humana), a partir de la exclusión que supone la *voluntad de verdad* respecto de lo que se podría considerar un *saber* más contingente pero genuino.

De este modo, Foucault parece no querer renegar (del todo) de su primera etapa arqueológica, y para él ambas metodologías funcionarían en tándem:

Así deben alternarse, apoyarse las unas en las otras, y completarse las descripciones críticas y las descripciones genealógicas. La parte crítica del análisis se refiere a los sistemas de desarrollo del discurso: intenta señalar, cercar, esos principios de libramiento, de exclusión, de rareza del discurso. Digamos, para jugar con las palabras, que practica una desenvoltura aplicada. La parte genealógica se refiere por el contrario a las series de la formación efectiva del discurso: intenta captarlo en su poder de afirmación, y entiendo por esto no un poder que se opondría al de negar, sino el poder de constituir dominios de objetos, a propósito de los cuales se podría afirmar o negar proposiciones verdaderas o falsas. Llamemos positivities esos dominios de objetos y digamos, para jugar una segunda vez con las palabras, que, si el estilo crítico es el de la desenvoltura estudiosa, el humor genealógico será el de un positivismo alegre. (*ibid.*: 56-57)

Como se observa, todavía es pronto como para hablar de un *anti-método*, todavía se habla de métodos y principios (metodológicos), todavía seguimos migrando desde el estructuralismo, todavía el *nietzscheanismo* no se ha hecho con el dominio (con todo se vislumbra, aunque sólo sea por utilizar el término “genealogía”). A partir de aquí, los siguientes escritos de Foucault ya sí se podrían considerar como *genealógico-nietzscheanos*.

5.3. *Surveiller et Punir* (1975)

Vigilar y castigar supone la primera obra de gran volumen desde su perspectiva genealógica, donde definitivamente su proceder reflexivo ha rolando y se ha centrado en el estudio de la *proveniencia* de lo que le preocupa, en este caso la *sociedad disciplinaria* contemporánea (como moldeadora de sujetos), cuyo pináculo sería la jurisdicción penal y el sistema penitenciario.

5.3.1. *Genealogía del poder en el contexto de la sociedad disciplinario-punitiva*

*La SOCIEDAD DISCIPLINARIO-PUNITIVA. En la contratapa de la edición en castellano de *Vigilar y castigar* (Foucault, 2002), los editores nos dicen:

A los que roban se los encarcela; a los que violan se los encarcela; a los que matan, también. ¿De dónde viene esta extraña práctica y el curioso proyecto de encerrar para corregir, que traen consigo los Códigos penales de la época moderna? ¿Una vieja herencia de las mazmorras de la Edad Media? Más bien una tecnología nueva: el desarrollo, del siglo XVI al XIX, de un verdadero conjunto de procedimientos para dividir en zonas, controlar, medir, encauzar a los individuos y hacerlos a la vez “dóciles y útiles”. Vigilancia, ejercicios, maniobras, calificaciones, rangos y puestos, exámenes, registros, una manera de someter los cuerpos, de dominar las multiplicidades humanas y de manipular sus fuerzas se ha desarrollado a lo largo de los siglos clásicos, en los hospitales, en el ejército, las escuelas, los colegios o los talleres: la disciplina. El siglo XIX inventó, sin duda, las libertades: pero les dio un subsuelo profundo y sólido — la sociedad disciplinaria de la que seguimos dependiendo.

El análisis exhibido en *Vigilar y castigar* (1975) parte de las condiciones históricas que a principios del s.XIX posibilitaron, en Occidente, la aparición de la penalidad correctora en la institución de la prisión. En vez del castigo absoluto (la pena de muerte), se imponía al preso una corrección: no se busca tanto el hecho de ejercer el poder sobre su cuerpo como sobre su alma. Así, el objetivo ya no es eliminar al delincuente, sino reformar su comportamiento, reeducar su personalidad; en las cárceles se aplicarían técnicas disciplinarias intentando, sin éxito, remodelar la persona.

Si no es ya el cuerpo el objeto de la penalidad en sus formas más severas, ¿sobre qué establece su presa? La respuesta de los teorizantes —de quienes abren hacia 1760 un periodo que no se ha cerrado aún— es sencilla, casi evidente. Parece inscrita en la pregunta misma. Puesto que ya no es el cuerpo, es el alma. A la expiación que causa estragos en el cuerpo debe suceder un castigo que actúe en profundidad sobre el corazón, el pensamiento, la voluntad, las disposiciones. Mably ha formulado el principio, de una vez para siempre: “Que el castigo, si se me permite hablar así, caiga sobre el alma más que sobre el cuerpo”. (*ibid.*: 24)

Según Foucault, estas técnicas disciplinarias se habrían ido extendiendo progresivamente más allá de la prisión, y habrían acabado siendo formas de ejercer el poder en las más diversas instituciones sociales, desde el taller o la fábrica hasta el hospital, pasando por las escuelas.

*REMINISCENCIA ARQUEOLÓGICA. Respecto al formato que adquiere su genealogía de la institución penitenciaria, con justicia debemos comenzar por resaltar ciertos aspectos heredados de la investigación arqueológica, como cuando Foucault presenta la técnica distintivamente moderna de la pena por encarcelamiento en términos de las cuatro categorías principales del análisis que distinguió en *La arqueología del saber*:

- El encarcelamiento supone una nueva formación de *objetos*, los delincuentes;
- Dichos objetos son caracterizados por los *conceptos* distintivos del carácter criminal;
- Además, se distinguen varias *formas enunciativas* o *de discurso* de tipo crático (la del juez, la de la junta de libertad condicional, la del criminólogo);
- Así como alternativas *formas de acción estratégica* (por ejemplo, diferentes formas de utilizar la soledad y el trabajo en el tratamiento de los reclusos).

La cuestión es que, como se puede ver, en *Vigilar y castigar*, estas cuatro categorías arqueológicas clave van más allá del mero tratamiento discursivo, y se aplican entonces a las *prácticas* que producen cambios físicos en los objetos: en 1975 Foucault se refiere, por lo tanto, no solo al lenguaje (analizado por la arqueología) a través del cual conocemos el mundo, sino al *poder* que cambia el mundo, con lo que de la teoría sobre el ser (o el no-ser) estaríamos pasando a la *praxis* y la acción...de la epistemología-ontología estaríamos pasando a la *praxeología*. Aunque la arqueología se veía capaz de

describir el sistema lingüístico-conceptual subyacente a cualquier discurso epistémico (o incluso a otros) epocalizado, no parecería el adecuado para describir los efectos de una práctica.

*MÉTODO GENEALÓGICO y ANÁLISIS CAUSAL de CONTINGENCIAS. En consecuencia, para su *estudio práctico* del poder, Foucault apuesta por un nuevo proceder reflexivo en el que reconsidera la relación de causa-efecto, al que ya hemos apuntado que llamó *genealogía*. La obra en la que principalmente lo desarrolla es esta de *Surveiller et Punir*:

Objetivo de este libro: una historia correlativa del alma moderna y de un nuevo poder de juzgar; una genealogía del actual complejo científico-judicial en el que el poder de castigar toma su apoyo, recibe sus justificaciones y sus reglas, extiende sus efectos y disimula su exorbitante singularidad. (*ibid.*: 29)

Con ello acomete una primera (y fácil) crítica que se le podría hacer al estudio arqueológico: ¿a qué interesarse por otros momentos históricos, si no tuviesen nada, pero nada que ver con nosotros (con nuestro presente)? Con todo, el análisis causal de Foucault, más allá de grandes relatos teleológicos, se centra en *muchas y específicas causas*, que operan independientemente las unas de las otras, sin un resultado discernible. A ello se une otra cuestión capital: esa serie de diversas causas operan sobre los cuerpos humanos. La genealogía, el seguir la *proveniencia* de la cuestión que sea, consiste, como nos decía en su ensayo “Nietzsche, la Genealogía, la Historia” en «percibir los accidentes, las desviaciones ínfimas —o al contrario los retornos completos—, los errores, los fallos de apreciación, los malos cálculos que han producido aquello que existe y es válido para nosotros; es descubrir que en la raíz de lo que conocemos y de lo que somos no están en absoluto la verdad ni el ser, sino la exterioridad del accidente» (Foucault, 1979b: 13). Por lo tanto, la crítica genealógica se dirige frente a los esfuerzos por justificar prácticas e instituciones partiendo de establecer algún tipo de autoridad basada en un origen mono-causal y privilegiado: se encarga de este modo de revelar la contingencia diversificada de lo supuestamente necesario (voluntad divina, naturaleza humana). Foucault resume el valor de su orientación genealógica de nuevo en *Vigilar y castigar*:

De esa prisión, con todos los asedios políticos del cuerpo que en su arquitectura cerrada reúne, es de la que quisiera hacer la historia. ¿Por puro anacronismo? No, si se entiende por ello hacer la historia del pasado en los términos del presente. Sí, si se entiende por ello hacer la historia del presente. (*op. cit.*: 37).

Es decir, el motivo de averiguar sobre el origen de todas esas reglas, prácticas o instituciones que en la actualidad reclaman una autoridad sobre nosotros, no es entender el pasado en sus propios términos, sino entender y evaluar el presente, sobre todo con el fin de desacreditar reclamaciones injustificadas de autoridad.

5.3.2. Una red anónima de relaciones (I). Panóptico y biopolítica. La cuestión de la ideología

*MICROPODERES y DISCIPLINA. Ya decíamos que Foucault no analiza el poder en su forma jurídica o institucional, como una entidad que ordena, regula y prohíbe...en su teoría no hay ningún soberano que ejerza el poder sobre otros...sino que lo entiende como una red anónima de relaciones en que el hombre se halla inmerso, bien como sujeto (ejerciendo el poder) o bien como objeto (padeciéndolo): es así una verdadera *microfísica de los poderes* la que él saca a la luz desde las primeras páginas de *Vigilar y castiga*. En primer lugar, el poder no debe ser concebido como una propiedad, un atributo de tal o cual persona, de tal o cual clase social. Contrariamente a lo que deja entender el lenguaje ordinario, el poder no se “detenta”...“se ejerce más bien que se posee”, circulando a través de todos los engranajes de la sociedad, por todas partes donde se puedan observar relaciones de fuerza y estrategias de dominación. De esta manera Foucault rechaza la idea según la cual no existiría más que un solo poder (la autoridad política, el poder del Estado que se difundiría a partir de la cúspide en todos los escalones de la jerarquía). Más que de poder, convendría hablar de *micropoderes*, pues el poder sería múltiple, ubicuo, se condensaría y rarificaría en puntos diversos. Eso supone que el compromiso político ya no se podría dirigir hacia la transformación de la política estatal, sino solo contra determinados fenómenos de represión. Los micropoderes estarían diseminados y localizados por doquier, ejerciéndose en el seno de las prisiones, pero también en otros escenarios (escuelas, fábricas, ejército, familias). En toda socio-relación se establecen así unas normas de conducta que funcionan como

operadores de poder (de *disciplina*) para con la integración social, pero también para con el orden público, la vigilancia y el control de los individuos. Este ensamblaje de microdispositivos habría devenido invisible justo por ser tan omnipresente.

*TECNOLOGÍA de CONTROL. En este sentido, para comprender cómo funciona la mecánica actual del poder y su relación con el conocimiento (conocimiento y poder: dimensión ontopraxeológica), dice Foucault, y en unos términos ya adelantados respecto del binomio poder-saber (*ibid.*: 34-35). Foucault subraya de nuevo esa estrecha interdependencia que por necesidad se establece entre *poder* y *saber*. El ejercicio del poder descansa siempre, según él, sobre la constitución de un saber. Por lo demás, hay frecuentemente convergencia y simultaneidad en las producciones del poder y del saber. Es lo que observa este filósofo a propósito, por ejemplo, de las condiciones en las cuales se ha forjado el concepto de *delincuencia*. Fabricada por la prisión misma, la delincuencia presenta una forma de ilegalismo que es ‘evidente’, visible y, así, controlable. De esta forma, «la afirmación de que la prisión fracasa en su propósito de reducir los crímenes, hay que sustituirla quizá por la hipótesis de que la prisión ha logrado muy bien producir la delincuencia, tipo especificado, forma política o económicamente menos peligrosa —en el límite utilizable— de ilegalismo» (*ibid.*: 282): introduciendo el concepto “delincuencia” (saber), la institución penal (poder) ha creado con ello el fenómeno *delincuencia*. Se insiste de este modo en que este poder iría más allá del Estado y de la economía política, no sólo se expresaría de manera negativa (prohibiendo) vía legislación...

Suele decirse que el modelo de una sociedad que tuviera por elementos constitutivos unos individuos está tomado de las formas jurídicas abstractas del contrato y del cambio. La sociedad mercantil se habría representado como una asociación contractual de sujetos jurídicos aislados. Es posible. La teoría política de los siglos XVII y XVIII parece obedecer a menudo, en efecto, a este esquema. Pero no hay que olvidar que ha existido en la misma época una técnica para constituir efectivamente a los individuos como elementos correlativos de un poder y de un saber. El individuo es sin duda el átomo ficticio de una representación “ideológica” de la sociedad; pero es también una realidad fabricada por esa tecnología específica de poder que se llama la “disciplina”. Hay que cesar de describir siempre los efectos de poder en términos negativos: “excluye”, “reprime”, “rechaza”, “censura”, “abstrae”, “disimula”, “oculta”. De hecho, el poder

produce; produce realidad; produce ámbitos de objetos y rituales de verdad. El individuo y el conocimiento que de él se puede obtener corresponden a esta producción. (*ibid.*: 198)

En este marco, el poder no sólo sería práctica (*praxis*), sino producción (*poiesis*). ¿Y qué es lo que produce el poder? El poder desconcentrado de Foucault produce, ante todo, *ideología*, pero no entendiendo ésta sólo como mecanismo de alienación (como denunciaba el marxismo para con el estado burgués, frente a la cientificidad del materialismo histórico; *cfr.* matices algo más adelante), sino como una completa-compleja maquinaria discursiva de *autojustificación* y *estabilización*. Tras la caída del antiguo régimen, ya no valen fórmulas toscas de dominación e imposición; ahora, en un mundo ya posmoderno discursivo-dialéctico, el poder se alía con el saber, se vale estratégicamente de un conjunto de técnicas discursivas para otorgarse coherencia, consistencia y capacidad de perpetuación. El poder engendra teoría, conocimiento, ‘verdad’...entendida ésta, no como un conjunto de posesiones gnoscitivas de un sujeto o una comunidad (que, recordemos, en el universo objetual de Foucault es, o son, cosificado/s), sino como voluntad (*voluntad de verdad*, *voluntad de saber*; in memoriam de Nietzsche)...el saber se entiende como una herramienta y a la vez producto de ese poder...como una *tecnología del poder*.

*La METÁFORA del PANÓPTICO. A través de la *ideología*, el poder no se ve ya obligado a recurrir a esa imagen coercitiva que nos viene al pensar en la policía o el ejército, porra en mano o tanque en la calle. La tecnología del poder gobierna desde los propios gobernados, regulando sus conductas y costumbres, controlando su ‘libertad’ de acción u omisión en las situaciones más cotidianas, inoculando la ideología en el mismo proceso de socialización. La elocuente metáfora que utiliza para que comprendamos la gravedad de lo que nos quiere decir es el *panóptico*, famosa y tópica imagen expuesta por Bentham. El panóptico consiste en un modelo arquitectónico de cárcel, en la que las celdas se disponen circularmente en torno a una torre elevada central. Desde dicha torre se podría supervisar a una multitud de prisioneros, cada uno de ellos aislado de los demás, de tal modo que ninguno de ellos podría estar al tanto de cuándo está siendo específicamente vigilado, y, así, él mismo se estaría auto-controlando. Dos aspectos sobresalen, así:

-VIGILANCIA. El Estado súper-burocrático actual maneja una ingente cantidad de información sobre los sujetos (identidad, características, intereses, familia,

trabajo, economía, bienestar) justificado con fines organizativos, pero que supone un notorio mecanismo de vigilancia, incluso de *biopolítica* (de intervención, no ya de las ideas, sino del propio cuerpo): los cuerpos se hacen del todo visibles (saber) a la estructura vigilante (poder); la escudriñadora mirada objetivadora (en el sentido de cosificadora, un proceso en el que el sujeto no participa) de la burocracia estatal funda el poder de ésta; dictámenes, propuestas, informes,...todo ello aspira a regular la verdad pero con ese objetivo de ordenación y dirección de la población;

-AUTOCONTROL. Pero ahí no queda la cosa...por otro lado, el poder produce sujetos aislados, normalizados y autocontrolados; a través de la psicología y la sociología, pero también de la moral y las convenciones sociales, desde el poder se influye en el comportamiento de los individuos; para el Foucault genealógico, este proceso de cómo el individuo actúa sobre sí mismo es fundamental incorporarlo para entender las sociedades occidentales contemporáneas; el poder se ramifica y nos invade, se apoya sibilinaamente en nosotros, y si se quiere luchar contra él, primero hay que luchar contra uno mismo, así como contra nuestros mismos vecinos, en un campo de inter-presión.

*MATICES sobre la CUESTIÓN de la IDEOLOGÍA. Con todo, Foucault, en una entrevista con M. Fontana, “Verdad y poder”⁴⁶, responde al periodista al respecto de la cuestión de la *ideología*, con unos matices muy pertinentes:

La noción de ideología me parece difícilmente utilizable por tres razones. La primera, es que, se quiera o no, está siempre en oposición virtual a algo que sería la verdad. Ahora bien, yo creo que el problema no está en hacer una separación entre lo que, en un discurso, pone de manifiesto la científicidad y la verdad, y lo que pone de manifiesto otra cosa, sino en analizar históricamente cómo se producen los efectos de verdad en el interior de los discursos que no son en sí mismos ni verdaderos ni falsos. La segunda razón, el segundo inconveniente, es que la ideología se refiere, a mi parecer, necesariamente a algo así como a un sujeto. La tercera es que la ideología está en posición secundaria respecto a algo que debe funcionar en relación con ella como infraestructura o determinante económico, material, etc. Por estas tres razones, creo que es una noción que no se puede utilizar sin adoptar precauciones. (Foucault, 1999c: 47-48)

⁴⁶ “Vérité et pouvoir”, *L'Arc*, 70, nº especial, 1977, pp. 16-26; en *OE II*, pp. 41-55.

Como todo sería ideología, entonces el típico uso de *ideología* como opuesta a *verdad* parecería no pertinente; si a ello se añaden reminiscencias humanistas (el sujeto) o marxistas (infraestructura económico-material condicionante), pues Foucault no puede más que advertirnos sobre su utilización.

5.4. *Histoire de la Sexualité, 1. La Volonté de Savoir (1976)*

En *La Arqueología del saber*, Foucault (1979a: 325-326) nos adelantaba el papel de la sexualidad en toda esta su preocupación y reflexión. El nuevo marco del poder-saber es utilizado por el gallo para cumplir con esa aspiración de comprender al cuerpo y su sexualidad, el deseo y el placer, poniendo de manifiesto, cómo hemos adelantado, en qué medida el poder no solo es represivo, sino también productivo.

5.4.1. *Genealogía del poder en el contexto de la sexualidad*

Foucault también buscó de esta forma el origen y la evolución de los diversos discursos sobre la sexualidad: el discurso psicoanalítico, el pedagógico, incluso el jurídico... Todos distinguen claramente un campo de comportamiento, la vida sexual sana, de otro campo considerado *anormal* y *patológico*. Este tipo de discurso habría conducido a la persecución de las conductas sexuales que se consideraban fuera de la ‘normalidad’ y al rechazo de conductas sexuales no estrictamente reproductivas. Sin embargo, los conceptos de vida sexual sana y anormalidad, como lo eran los de cordura y locura, serían construcciones generadas por unas determinadas condiciones y circunstancias; cuando cambian estas circunstancias, también vararían aquellas construcciones.

5.4.2. *Una red anónima de relaciones (II)*

En la misma línea ya apuntada en *Vigilar y castigar*, Foucault insiste en que el poder no está localizado, sino más bien repartido, concibiéndolo de una manera similar a la nietzscheana, e incluso a la de Deleuze: *fuerza* más que aparato, *voluntad* más que posesión; el poder se canaliza, pues, mediante diversas tecnologías, circula, se distribuye... no se detiene...

La palabra “poder” amenaza con introducir varios malentendidos. Malentendidos acerca de su identidad, su forma, su unidad. Por poder no quiero decir “el Poder”, como conjunto de instituciones y aparatos que garantizan la sujeción de los ciudadanos en un Estado determinado. Tampoco indico un modo de sujeción que, por oposición a la violencia, tendría la forma de la regla. Finalmente, no entiendo por poder un sistema general de dominación ejercida por un elemento o un grupo sobre otro, y cuyos efectos, merced a sucesivas derivaciones, atravesarían el cuerpo social entero. El análisis en términos de poder no debe postular, como datos iniciales, la soberanía del Estado, la forma de la ley o la unidad global de una dominación; estas son más bien formas terminales. Me parece que por poder hay que comprender, primero, la multiplicidad de las relaciones de fuerza inmanentes y propias del dominio en que se ejercen, y que son constitutivas de su organización; el juego que por medio de luchas y enfrentamientos incesantes las transforma, las refuerza, las invierte; los apoyos que dichas relaciones de fuerza encuentran las unas en las otras, de modo que formen cadena o sistema, o, al contrario, los corrimientos, las contradicciones que aíslan a unas de otras; las estrategias, por último, que las tornan efectivas, y cuyo dibujo general o cristalización institucional toma forma en los aparatos estatales, en la formulación de la ley, en las hegemonías sociales. La condición de posibilidad del poder, en todo caso el punto de vista que permite volver inteligible su ejercicio (hasta en sus efectos más “periféricos” y que también permite utilizar sus mecanismos como cifra de inteligibilidad del campo social), no debe ser buscado en la existencia primera de un punto central, en un foco único de soberanía del cual irradiarían formas derivadas y descendientes; son los pedestales móviles de las relaciones de fuerzas los que sin cesar inducen, por su desigualdad, estados de poder -pero siempre locales e inestables. Omnipresencia del poder: no porque tenga el privilegio de reagruparlo todo bajo su invencible unidad, sino porque se está produciendo a cada instante, en todos los puntos, o más bien en toda relación de un punto con otro. El poder está en todas partes; no es que lo englobe todo, sino que viene de todas partes. Y “el” poder, en lo que tiene de permanente, de repetitivo, de inerte, de autorreproductor, no es más que el efecto de conjunto que se dibuja a partir de todas esas movi­lidades, el encadenamiento que se apoya en cada una de ellas y trata de fijarlas. Hay que ser nominalista, sin duda: el poder no es una institución, y no es una estructura, no es cierta potencia de la que algunos estarían dotados: es el nombre que se presta a una situación estratégica compleja en una sociedad dada. (Foucault, 1998: 112-113)

No profundizaremos más en esta cuestión, pues se entiende que para la presente investigación (el asunto de las *epistemes*), ya se ha vertido suficiente material, tanto para comprender, por un lado, por qué fueron utilizadas por Foucault para su investigación del discurso de las ciencias socio-humanas, y por otro, por qué posteriormente fueron desestimadas como herramienta metateórica.

5.5. La perspectiva genealógica: contra el poder y la exclusión

En su momento vimos que, ante una significativa limitación de los estudios históricos tradicionales al respecto del pensamiento y las ideas, la arqueología de Foucault, a la búsqueda de los estratos epistémicos, había intentado apuntalarse (a su manera) en ese enfoque declaradamente sincrónico (digamos que no-histórico, o no-histórico al modo acostumbrado) del *estructuralismo*, de tal modo que la historia se tomaba como una sucesión de etapas, pero del todo inconexas, sin relación de causalidad ni teleología. Así mismo acabamos de ver cómo, si desde su perspectiva arqueológica Foucault arremetía contra la ciencia racio-humanista como la causante de la sujeción del sujeto, ahora el objetivo se generalizaba, ampliaba y profundizaba. De este modo, se puede decir que *El orden del discurso* supuso una especie de trabajo de transición, desde una perspectiva arqueológica, donde el protagonismo lo tendría el discurso, y, en especial, ese científico, hacia una perspectiva genealógica, donde su preocupación se amplía hacia las actividades no discursivas, y donde se explora el proceso constitutivo del discurso, en lo cual *saber* y *poder* aparecen como íntimamente ligados.

5.5.1. De la dicotomía al ciclo paradójico

Respecto del asunto de la objetividad y el discurrir, Kant heredó una dicotomía de ascendencia platónico–agustiniano-cartesiana que buscaba diferenciar netamente entre el *saber* y lo *discursivo*, por un lado, y el *poder* y lo *extradiscursivo*, por otro. Kant se aplicó con su crítica de la razón pura a proveer de un fundamento seguro al discurso objetivo (desinteresado) de la ciencia (tesis o teoría) física (sobre lo natural, caracterizado por la necesidad) matematizada de Newton, ello a costa de, además atacar el discurso especulativo y megalómano de la metafísica, separar meridianamente este

discurso de aquel sobre lo socio-humano (destaca lo político y lo económico), algo caracterizado por lo interesado, la contingencia, la libertad y la acción (praxis o práctica), un discurso así exiguo (la razón práctica parece limitarse como guía al moral imperativo categórico, el cual también quedaría al albedrío del sujeto práctico).

Este esquema dicotómico es criticado en el s.XIX, encomenzando con el determinismo mono-biológico de Darwin, que coloca al ser humano como una pieza más en el engranaje de la vida material, de tal manera que ya no sería de recibo considerarnos como privilegiados (o estigmatizados, según se estime) usuarios de la libertad: el discurso sobre lo socio-humano no se debe diferenciar del discurso sobre lo natural. A ello se suma el desarrollo de la ciencia socio-humana, que buscaría leyes deterministas en nuestro comportamiento, algo que Kant podemos decir que estuvo lejos de imaginar; en ello, además del trabajo más empírico, subraya el calado filosófico de autores como Marx y Freud. La reflexión de Marx nos dice que (casi) todo discurso es interesado o no objetivo, y así político; a esto añade la idea de que toda acción política (hasta la más extrema) esté armada (digamos que justificada) por un discurso, de tal modo que el poder no sería una mera acción o praxis. Esta segunda cuestión se corresponde con ese “casi” con el que matizábamos la primera: a diferencia de la postura más honesta del perspectivismo de Nietzsche, Marx, vía Engels, consideró que todo discurso es interesado (o viene condicionado), menos el suyo, es decir, ese del materialismo histórico, que pasa por ser el basamento de, así, un *socialismo científico*. Foucault recepciona esta crítica, aunque, al igual que Marx y Engels, en un primer momento (ese arqueológico) todavía hechizado por la ilusión del discurso autónomo. Es cuando su proceder se torna más genealógico, y así, más influenciado por la honestidad de Nietzsche, que acomete el asunto del discurso como *herramienta de poder*:

-El discurso es una *vía* de poder: cuando discuro, lo hago para algo, de tal manera que detrás de todo discurso (o saber) hay poder; la investigación científica está condicionada, animada y presupuestada desde el poder;

-El discurso es *estructura* para el poder: cuando actúo (y hago política), me apoyo en (me justifico a partir de) un discurso (siempre, aunque es más ostentoso con la propaganda política o en las campañas electorales);

-Ello supondría, de esta manera, un *ciclo paradójico* poder-saber y saber-poder. Veámoslo desde la perspectiva de Foucault...

5.5.2. Genealogía como investigación de la proveniencia. Actividades no discursivas, praxis y dispositivos. Resolviendo (definitivamente) el debate del estructuralismo

*PROVENIENCIA, MALLA CAUSAL y ACTIVIDADES NO DISCURSIVAS. Foucault se halla determinado en llegar al fondo de la cuestión: qué pueda hallarse detrás de la formación y constitución de los discursos, cuál pueda ser la *genealogía* de estos. Esta genealogía, de perceptible aroma nietzscheano, no creería en un *origen* (*Ursprung*, como esencia de una identidad), sino que se conduciría hacia una *proveniencia* (*Herkunft*), como conjunto de factores causales dispersos, accidentales, externos, tal y como lo expone en su “Nietzsche, la Genealogía, la Historia”. Esta inquietud genealógica no apareció en Foucault tal cual: incluso antes de *El orden del discurso*, y en medio de sus investigaciones arqueológicas, ya había demostrado su interés por la formación (compleja) del discurso, que a su vez exigiría que se tomaran en consideración, además del discurso mismo, las *actividades no discursivas* o la *praxis*, tal y como expresó en las entrevistas del año 68. Con todo, en su *La arqueología del saber*, e incluso en su *El orden del discurso*, el campo de la pesquisa foucaultiana era el *discurso* (el discurso científico -especialmente el socio-humano- hasta la primera, todo el discurso en la segunda). Con ocasión de que el activismo fuese ganando en importancia en la vida de Foucault, el trabajo de biblioteca fue dejando paso a una labor de mayor implicación, a una *praxis* o actividad no discursiva, con lo que el cuadro de intereses foucaultianos se iría perfilando según un nuevo concepto, el de *dispositivo*. Esta idea de que *lo discursivo* y *lo no discursivo* no se podrían separar tal cual, sino que se habría de prestar atención al funcionamiento entrelazado de discursos y actividades no discursivas, de tal modo que, *saber* y *poder* se apuntalarían y reforzarían mutuamente, es lo que va a dar lugar a un giro definitivo en la manera de encarar por parte de Foucault sus preocupaciones.

*NOVEDADES: DISPOSITIVOS y PODER. En su etapa arqueológica, la influencia más aparente en el trabajo de Foucault podría considerarse la del *estructuralismo* (disolución del sujeto, análisis sincrónico en un marco de discontinuidad); no obstante, nuestro autor no seguía justamente el canon más fundamental de dicha metodología/ideología: la primacía de la racio-estructura como ente tan rígido como universal. En un primer momento de evolución intelectual, ese de *El orden del discurso*,

su intención parecía ser que la genealogía *complementase* a la arqueología de solera estructuralista, de modo que la metodología desde esta nueva perspectiva pasaría de ser unificada, a dual. Ahora vemos que la forma de encarar su investigación por parte de Foucault ha cambiado:

-Por un lado, la arqueología, partiendo del análisis de los discursos científicos, discursos de tipo absolutista y englobador, descubría esa contingencialidad epistémica concretada a través de los *saberes*; Foucault quiere ahora ir directamente a los saberes menores o locales (más espontáneos, más dispersos, pero seguramente que más efectivos), que se deberían considerar, especialmente esos saberes prácticos o socio-políticos;

-Por otro, la arqueología estaba centrada en el discurso epistémico, y en el modo de sujeción que suponía la ciencia racio-humanista; ahora...

...no sólo el objetivo se generalizaba a un complejo entramado de *dispositivos discursivos* o relativos al discurso (*cfr. El orden del discurso*);

...sino que también se amplía a otros *dispositivos no discursivos* o de tipo práctico (según la consigna marxista de atender al hacer, o praxis, antes que al entender, o teoría);

-Además, la arqueología no relacionaba (o no podía relacionar) acontecimientos de modo causal; Foucault va a pedir ahora poder escudriñar la (compleja) *proveniencia* de todos esos dispositivos, *discursivos* y *no discursivos*, teóricos o prácticos.

Este será un nuevo ‘método’, el *genealógico*, capaz de mostrar de modo inmediato los discursos menores, así como de desvelar la *proveniencia* de los discursos, acentuándose un mayor interés por la *praxis* y el *poder*, entretejiéndose *lo discursivo* con *lo no discursivo*.

*RESOLVIENDO el DEBATE del ESTRUCTURALISMO (II). Por si no había quedado cómo con la genealogía y con la investigación en torno al poder Foucault definitivamente se distancia del *estructuralismo*, leamos sus palabras en esa entrevista con M. Fontana, “Verdad y poder”:

-Es preciso por tanto volver a situar el concepto de discontinuidad en el lugar que le corresponde. Existe posiblemente un concepto que es aún más denso, más central en su pensamiento, el concepto de acontecimiento. Ahora bien, a propósito del acontecimiento,

toda una generación estuvo, durante mucho tiempo, en un callejón sin salida, pues tras los trabajos de los etnólogos, e incluso de los grandes etnólogos, se estableció esta dicotomía entre las estructura, por una parte (lo que es pensable) y, por otra, el acontecimiento, es decir, el lugar de lo irracional, de lo impensable, de lo que no entra y no puede entrar en la mecánica y en el juego del análisis, al menos en la forma que éste adoptó en el interior del estructuralismo.

-Se admite que el estructuralismo constituyó el esfuerzo más sistemático para evacuar el concepto de acontecimiento, no sólo de la etnología, sino de toda una serie de ciencias e incluso, en último término, de la historia. No veo quién puede ser más antiestructuralista que yo. Pero lo importante es no hacer con el acontecimiento lo que se hizo con la estructura. No se trata de colocarlo todo en un plano, que sería el del suceso, sino de considerar detenidamente que existe toda una estratificación de tipos de acontecimientos diferentes que no tienen ni la misma importancia, ni la misma amplitud cronológica, ni tampoco la misma capacidad para producir efectos.

El problema consiste en distinguir al mismo tiempo los sucesos, en diferenciar las redes y los niveles a los que pertenecen, y en reconstruir los hilos que los ligan y los hacen generarse unos a partir de otros. De aquí mi rechazo a análisis que se refieren al campo simbólico o al ámbito de las estructuras significantes; y de ahí la necesidad de recurrir a los análisis hechos en términos de genealogía, de relaciones de fuerza, de desarrollos estratégicos, de tácticas. A mi juicio no hay que referirse al gran modelo de la lengua y los signos, sino al de la guerra y la batalla. La historicidad que nos arrastra y nos determina es belicosa, no es parlanchina, De ahí la centralidad de la relación de poder, no de la relación de sentido. La historia no tiene «sentido», lo que no quiere decir que sea absurda e incoherente; es, por el contrario, inteligible y se debe poder analizar en sus mínimos detalles, pero a partir de la inteligibilidad de las luchas, de las estrategias y de las tácticas. Ni la dialéctica (como lógica de la contradicción), ni la semiótica (como estructura de la comunicación) son capaces de dar cuenta de la inteligibilidad intrínseca de los enfrentamientos. Respecto a esta inteligibilidad la «dialéctica» se muestra como una manera de esquivar la realidad cada vez más azarosa y abierta, reduciéndola al esqueleto hegeliano; y la «semiología» como una manera de esquivar su carácter violento, sangrante, mortal, reduciéndolo a la forma apacible y platónica del lenguaje y del diálogo. (Foucault, 1999c: 44-45)

5.5.3. *La microfísica del poder*

*REDEFINIENDO el PODER. De este modo, el *poder* vendrá a ocupar un lugar estrella para la década de los 1970, evolucionando el trabajo inquisitivo de Foucault. En esa entrevista con Fontana nuestro pensador nos dice:

No creo haber sido el primero en plantear esta cuestión. Al contrario, estoy sorprendido de la dificultad que tuve para formularla. Cuando ahora lo pienso de nuevo me pregunto, ¿de qué pude hablar, por ejemplo, en la *Historia de la locura*, o en el *Nacimiento de la clínica*, si no era del poder? Ahora bien, soy perfectamente consciente de no haber empleado prácticamente este término, y de no haber tenido este campo de análisis a mi disposición. (Foucault, 1999c: 46)

Es por lo tanto clave el asunto del poder en la obra de Foucault, del cual se ocupó preferentemente a partir de este momento, y desde una nueva perspectiva, diferente a la primera arqueológica, esta genealógica. La tradición del pensamiento político, despuntando el ilustrado-kantiano y el idealista-hegeliano, buscaba el fundamento del poder (así como del derecho o de la moral) en la razón, en una ley racional, ya sea de procedencia objetiva (derecho natural, *espíritu de una época*), ya subjetiva (sujeto trascendental y juicios a priori de la razón práctica). Desde el punto de vista subjetivo, el poder sometería a los sujetos, o mediante el poder, unos sujetos someterían a otros, de manera más justificada (o racional) o menos.

*PODER UBICUO y MICROFÍSICA. Foucault pasa a interrogarse, por medio de la investigación crítica de la sociedad, sobre las condiciones que hacen posible el ejercicio del poder y la sumisión de los individuos al poder. Tenemos la costumbre de ligar el poder a lugares fijos, fáciles de señalar; una primera originalidad de nuestro pensador comienza por la estimación de que esta es una imagen que no casa con la ‘realidad’, por la consideración de que ese poder se halla por doquier, por la atención al poder como una red ubicua, diseminada y compuesta por incontables *micropoderes*. Frente a ese planteamiento tradicional, que consideraba al poder como procedente de una fuente unitaria (p.e. la voluntad de un soberano, o del Estado como entidad supra-individual), o como una propiedad (del rey que lo ha heredado, o que lo ha conquistado), o encarnado en alguna institución o conjunto de instituciones (el Estado), en las sociedades modernas el poder se reparte y es ejercido por diferentes colectivos, por diversos

individuos en el seno de los colectivos, unos frente a otros. El poder foucaultiano sería entonces la resultante de innumerables fuerzas representativas de voluntades que son cuantitativa y cualitativamente diferentes, y además están en perpetua lucha; de esta forma, de la filosofía (o la teoría) política estaríamos pasando a una especie de *microfísica del poder*.

*PODER ASUBJETIVO. EL NUEVO INTELECTUAL. La consideración de esa multiplicidad de puntos de irradiación y flujo de poder (de conflicto, de lucha, de desafío) lleva a (o acaso éste era el punto de partida) la consideración de éste como una *red objetual* en la que las diferentes subjetuales voluntades impositivas se incardinan, de tal modo que el ejercicio del poder (dominación, sometimiento, gozo, sufrimiento) por parte de los individuos cobra sentido a través de la participación en tales sistemas dinámicos. Por consiguiente, la singularidad del pensamiento de Foucault se extiende a que, no solo disocia el poder de la política en sentido ordinario (intuiciones gubernamentales, Estado), sino también, y mucho más radicalmente, de la *subjetividad humana* (remanente del estructuralismo y de Heidegger; nos alejamos de Nietzsche). En esta línea, Foucault (1999c: 52), de nuevo en “Verdad y poder”, denuncia que el tiempo del sujeto pensador de izquierdas paternal (*cf.* Sartre) ya es historia pasada, y que un nuevo intelectual predomina: aquel que, más allá de macro-sistemas de teoría socio-política, propone respuestas concretas a problemas concretos, y ello con un terrible peso específico. No obstante, Foucault se ve a sí mismo como una pieza más modesta en esta partida.

5.5.4. *Poder-saber*

*La CUESTIÓN del SABER SOCIO-POLÍTICO. Una vez aclarada la auténtica alcurnia del poder, una vez que se rompe con esa tradición que identificaba al poder con el Estado, en esta su nueva perspectiva genealógica no se puede concluir que el poder sea el único tema: el saber y lo discursivo siguen teniendo su protagonismo. Para empezar, según Foucault, detrás del *discurso socio-político* (ese sobre combates, enfrentamientos, tácticas al respecto), se debería reconocer y dilucidar un *saber histórico*, un saber diferente a esos conocimientos ya vistos (teóricos, racionales, privilegiadamente englobadores), y que podría ser descubierto tanto en especialistas (o eruditos), como en la misma gente de a pie. Para tal cometido, Foucault entiende que

debe volver a echar mano ese otro método que proponía en *El orden del discurso*, ese genealógico. En una clase (7 de enero de 1976) en el Collège de France⁴⁷ nos define:

Pues bien, yo creo que en ese acoplamiento entre los saberes enterrados de la erudición y los saberes descalificados por la jerarquía de los conocimientos y las ciencias se jugó efectivamente lo que dio su fuerza esencial a la crítica de los discursos de estos últimos quince años. En efecto, ¿de qué se trataba tanto en un caso como en el otro, tanto en el saber de la erudición como en esos saberes descalificados, en esas dos formas de saber, sometidos o enterrados? Se trataba del saber histórico de las luchas. En el dominio especializado de la erudición, lo mismo que en el saber descalificado de la gente, yacía la memoria de los combates, la memoria, precisamente, que hasta entonces se mantuvo a raya. Y así se dibujó lo que podríamos llamar una genealogía o, mejor, así se dibujaron unas investigaciones genealógicas múltiples, a la vez redescubrimiento exacto de las luchas y memoria en bruto de los combates; y esas genealogías, como acoplamiento del saber erudito y el saber de la gente, sólo fueron posibles, e inclusive sólo pudieron intentarse, con una condición: que se eliminara la tiranía de los saberes englobadores, con su jerarquía y todos los privilegios de las vanguardias teóricas. Llamemos, si ustedes quieren, *genealogía* al acoplamiento de los conocimientos eruditos y las memorias locales, acoplamiento que permite la constitución de un saber histórico de las luchas y la utilización de ese saber en las tácticas actuales. Ésa sería, pues, la definición provisoria de las genealogías que traté de hacer con ustedes durante los últimos años. (Foucault, 2000: 22)

Mediante esta investigación, y en un línea ya apuntada por la *genealogía descriptiva* de *El orden del discurso* (sólo que, en aquel caso el objetivo era cualquier discurso, y ahora se estaría focalizando, no sólo en el discurso socio-político, sino en la *praxis* socio-política, en el discurso y la *praxis* del poder), los saberes enterrados, sometidos, descalificados (por la jerarquías teóricas de los conocimientos y las ciencias), serían identificados, liberados y puestos en juego, y ello con el ánimo de entender nuestro presente (la manera presente según la cual se articularía el poder). La cuestión del *saber* no se dejaría de lado, considerándose esta como clave para entender, no sólo el discurso,

⁴⁷ Curso lectivo 1975-1976, publicado como *Il faut défendre la société* (1997; *Defender la sociedad*, 2000)

sino la misma praxis socio-política (combates, enfrentamientos, tácticas), para entender el mismo *poder*. Foucault recupera el concepto metodológico de genealogía, ahora ya del todo claro como una investigación de las posibilidades del presente a partir del pasado, con lo cual supera la barrera estructuralista de la sincronía.

*ENTRELAZAMIENTO SABER y PODER. Pero allá donde la originalidad de la reflexión foucaultiana culmina es en el entrelazamiento entre el *poder* y el *saber*. Una vez que Foucault desvela los *saberes* (y sus estructuras epistémicas soterradas) como el lecho de los *conocimientos* (ciencias), una vez que se va descubriendo la compleja malla genealógica que pueda hallarse detrás de los discursos, Foucault sospecha que esa malla se debe de tejer a base del *entrelazamiento* de *saber* y *poder*, aunque vemos que un poder redefinido por nuestro autor. De esta manera, *no* se puede decir que, en esta evolución intelectual, la cuestión del saber (de los saberes, sean más teóricos, sean más prácticos) deje paso a la cuestión del poder, ni mucho menos...el *saber* se va a tratar en términos de *poder*, y el *poder* en términos de *saber*:

-Una *genealogía del saber* (o de los saberes) vendría a situar al poder como factor causal, de tal modo que las formas concretas y efectivas de ejercicio del poder harían posibles las formas del saber (*cfr.* Marx o Nietzsche);

-Pero es que, en una *genealogía del poder*, se podría hallar que, a su vez, las formas del saber reforzarían y sostendrían esas prácticas cráticas o socio-políticas.

Más allá de ese poder típico, ese instrumental, en el que sobresaldrían fuerzas materiales y mecanismos coercitivos manifiestos, Foucault subraya un poder *simbólico* o *estructural*, capaz de mantener dominados y controlados a los sujetos con un aparataje sutil, sibilino. Nuestro autor subraya así, a propósito del poder en nuestra época, cómo es capaz de imponerse a los sujetos sin la apariencia de emanar de sujetos (ni siquiera ya de personas jurídicas), ni de ejercerse ostentosamente...y ello lo hace a través del *saber*. La posibilidad de discursos sobre la sexualidad o sobre la locura no sería el índice de una liberación, sino que únicamente expresaría una nueva forma de control de lo que se describe y se analiza infinitamente. De alguna manera estaríamos entonces hablando de control ejercido por el saber:

-la cuestión ya no sería sólo cómo el *poder produce saber* (proceso de saber-conocimiento: *cfr.* el concepto de *ideología* en Marx y el concepto de *voluntad de poder* en Nietzsche).

-sino cómo el *saber produce poder (disciplina, como novedad)*.

Ello ayuda a entender por qué Foucault, a partir de su desestimación de la independencia del saber respecto del poder (externalismo), no deduzca una reducción del saber al poder: saber no sería simplemente verse afectado por el poder. De nuevo, en su conversación con M. Fontana (Foucault, 1999c: 53):

Lo importante, creo, es que la verdad no está fuera del poder, ni carece de poder (no es, a pesar de ser un mito, del que sería preciso reconstruir la historia y las funciones, la recompensa de los espíritus libres, el hijo de largas soledades, el privilegio de aquellos que han sabido emanciparse). La verdad es de este mundo; es producida en este mundo gracias a múltiples imposiciones, y produce efectos reglados de poder. Cada sociedad posee su régimen de verdad, su «política general de la verdad»: es decir, define los tipos de discursos que acoge y hace funcionar como verdaderos; los mecanismos y las instancias que permiten distinguir los enunciados verdaderos o falsos, la manera de sancionar a unos y a otros; las técnicas y los procedimientos que son valorados en orden a la obtención de la verdad, el estatuto de quienes se encargan de decir qué es lo que funciona como verdadero.

En otra clase (14 de enero de 1976) en el Collège de France, y desde su cátedra de *Historia de los sistemas de pensamiento*, nos dice:

Quiero decir esto: en una sociedad como la nuestra -aunque también, después de todo, en cualquier otra—, múltiples relaciones de poder atraviesan, caracterizan, constituyen el cuerpo social; no pueden dissociarse, ni establecerse, ni funcionar sin una producción, una acumulación, una circulación, un funcionamiento del discurso verdadero. No hay ejercicio del poder sin cierta economía de los discursos de verdad que funcionan en, a partir y a través de ese poder. El poder nos somete a la producción de la verdad y sólo podemos ejercer el poder por la producción de la verdad. Eso es válido en cualquier sociedad, pero creo que en la nuestra esa relación entre poder, derecho y verdad se organiza de una manera muy particular. (Foucault, 2000: 34)

De esta manera, bien se puede aceptar que el pensamiento económico clásico sea producto del sistema socio-económico capitalista (Marx)...pero, a su vez, el saber puede tener un efecto transformador sobre las estructuras de poder, como cuando los

gobiernos pretenden justificarse sobre la base de un cuerpo dado de conocimiento (por ejemplo, la historia de un pueblo). Esto lo que caracterizaría propiamente a la Modernidad, esta mutación de las modalidades de acción del poder cuya forma privilegiada es el saber: la ciencia pretende controlar el caos humano.

*PODER-SABER ORDENADOR frente al CAOS. El DISCURSO del PODER-SABER OBJETIVO. La *voluntad de poder* (Nietzsche), la voluntad de dominar, adopta ahora la forma de una *voluntad de verdad*, utilizándose el poder regulador de la ciencia para ordenar el caos humano. Bajo las figuras científicas, esa voluntad, subjetiva en Schopenhauer o Nietzsche, parece aquí *no-subjetiva*. Definitivamente el poder-saber ya no es subjetual, ya no emana de una institución subjetual (sea una persona física o una persona jurídica, sea un rey o sea un parlamento), ya no cabe un ápice de *voluntarismo* (de arbitrio, de capricho), sino que se impone en sus prescripciones o prohibiciones, no como voluntad de poder, sino como *voluntad de verdad* (como lo verdadero -y lo falso-, y, en definitiva, como lo bueno -y lo malo-). Lo que antes eran pecados o crímenes (p.e. la homosexualidad), ahora se rebautiza en términos veritativo-científicos (p.e., como enfermedad). El poder se racionaliza, y el poder (y legitimidad) de la racio-ciencia se apoya en su *objetividad* (su búsqueda aséptica de la verdad), sin remitir a ningún sujeto (el rey) o sujetos (la iglesia, la tradición antepasada). Los enunciados científicos expresan su autoridad a partir de esa (supuesta) pesquisa objetiva de la verdad, y los discursos, que incluye esos que versan sobre el humano y su sociedad, para ser reconocidos como ‘serios’, para resultar creíbles, deberán fingir poseer esa voluntad de verdad, a modo de *ciencia socio-humana*. Aparentemente, esa neutralidad habría servido para mantenerla al margen de cualquier estrategia de poder; Foucault, en la tradición nietzscheana, considera que, dada la imposibilidad de lo así postulado (esa neutralidad), la ciencia es utilizada como herramienta de poder, obedecida de manera automática, no sólo porque no habría contra quién rebelarse (no hay referencia objetual), sino por esa confianza ciega que promueve (“lo dice la ciencia”, “afirman los científicos que”). La voluntad de verdad esconde una forma de voluntad de regular, de influir, de ordenar, además de una cierta cantidad de objetos y de procesos físicos, naturales y técnicos, también sujetos. Vivimos bajo el control de la ciencia...el poder vigilante moderno exige que todo sea dicho, explicitado, analizado y objetivado (*cfr.* la metáfora del panóptico de *Vigilar y castigar*); esa es la condición del control, más

particularmente del control a-subjetivo, susceptible de ser ejercido por todos y por cada uno en forma anónima y pública.

*La PRODUCCIÓN POLÍTICA de SUJETOS. Se sospechaba desde la arqueología que la ciencia socio-humana suponía un modo de sujeción de individuos. A partir del punto intermedio de evolución que habría supuesto esa su lección inaugural *El orden del discurso* (1970), en el objetivo (que se mantiene) de dilucidar cómo somos producidos los sujetos (y sometidos en nuestros cuerpos), ahora el factor causante principal a desvelar y atacar se ve desplazado, del racio-humanismo moderno-ilustrado (en la forma de las ciencias socio-humanas) y existencialista, hacia el *poder-saber* y las *formas socio-políticas de exclusión*. Foucault lleva a cabo una investigación sobre cómo el poder, además de producir saber, produce sujetos. Su reflexión se centrará sobre todo en dos aspectos:

-El ejercicio del poder en una pluralidad de situaciones de la sociedad disciplinaria; en este caso los *discursos* se unen a otros dispositivos *no discursivos*: en las instituciones dirigidas científicamente, como el manicomio o el hospital, la cárcel y o el cuartel, la escuela o la fábrica, actuaría una red de poder más o menos sutil sobre el cuerpo humano, formando un sujeto completamente separado de sus propios impulsos e instintos;

-El ejercicio del poder en la configuración de la sexualidad humana.

Mediante estas investigaciones, Foucault trata de descubrir la procedencia de las instituciones gubernamentales (p.e., las penitenciarias) y el origen del orden sexual impuesto en la historia de Occidente.

5.5.5. **‘Método’ genealógico-nietzscheano**

Es hora de finalizar esta exposición sobre la evolución genealógica de Foucault con una última reflexión: cabría preguntarse por la posibilidad, no de una genealogía, sino de un *método genealógico*, ello al amparo del gran Nietzsche. Sabemos por nuestra parte de la feroz crítica nietzscheana contra la *metafísica de la razón* (contra Kant, contra Hegel), para lo cual el germano se aplicó en un estudio deconstructivo de la historia, según diferentes desarrollos, que siempre tuvieron como referencia las *relaciones de poder*. Uno de esos desarrollos fue el de su *La genealogía de la moral* (1887), obra en la que se empleaba con contundencia contra la *razón moral*. También se

empleó contra la *razón religiosa* (teología cristiana), la *filosófica* (*platonismo*), o la *científica*, apoyándose en su original (*cfr.* también Marx y el concepto *ideología*) concepción del poder-saber, en cómo el poder (*la voluntad de poder*) funda saber. Por su parte, Foucault comenzó a leer a Nietzsche en torno a 1953, ello inspirado por Bataille y Blanchot, mucho antes de que se pusiera de moda en Francia. Ya hemos resaltado de modo repetido la fonda influencia nietzscheana en nuestro Foucault, incluso en su primera perspectiva arqueológica. Para con su segunda perspectiva, se ha considerado que vino a denominarse *genealógica* en honor al Nietzsche. Aunque en *Las palabras y las cosas* (1966) y *La arqueología del saber* (1969) Foucault utilizase esporádicamente el término “genealogía”, el momento en que lo incorporó a su acervo metodológico fue con ocasión de su *El orden del discurso* (1970), como ya vimos. Posteriormente en “Nietzsche, la Genealogía, la Historia” (Foucault, 1979b: 7), nuestro autor desarrolla su particular análisis de la idea de *genealogía* en Nietzsche, especialmente considerada como *método historiográfico*, y ello no obstante hemos visto que Nietzsche no denominase a su reflexión como “genealogía”, y que parece solo utilizase el término en su *La genealogía de la moral*. Además de aclarar que *genealogía* no se referiría a la búsqueda de un origen (*Ursprung*), sino al descubrimiento de una *proveniencia* (*Herkunft*) (en esto, en escribir una historia sin referencia a la instancia fundadora del sujeto, arqueología y genealogía tendrían un presupuesto común), Foucault busca ligar el proceder de Nietzsche con el propio, ambos como no idealistas, ni idealizados:

La historia aprende también a reírse de las solemnidades del origen. [...]: se desea creer que en sus comienzos las cosas estaban en su perfección; que salieron rutilantes de las manos del creador, o de la luz sin sombra del primer amanecer. El origen está siempre antes de la caída, antes del cuerpo, antes del mundo y del tiempo; está del lado de los dioses, y al narrarlo se canta siempre una teogonía. Pero el comienzo histórico es bajo, no en el sentido de modesto o de discreto como el paso de la paloma, sino irrisorio, irónico, propicio a deshacer todas las fatuidades. (*ibid.*: 10)

Como Nietzsche, Foucault mira a ese *poder* escondido detrás de la ciencia, la religión o cualquier autoridad epistémica que pretenda presentarse como estribada de manera imparcial en la evidencia o el argumento. ¿Y si, por encima de todo, incluso

ejerciendo de arqueólogo, Foucault no hubiese sido siempre más que un nietzscheano? En una entrevista de 1975, “Entrevista sobre la prisión: el libro y su método”⁴⁸, Foucault nos dice:

Ahora, permanezco mudo cuando alguien me habla de Nietzsche. Cuando era profesor impartí con frecuencia cursos sobre él, pero hoy no lo haría. Si quisiera ser pretencioso, pondría como título general a lo que hago: genealogía de la moral.

Nietzsche fue quien propuso como blanco esencial, digamos al discurso filosófico, la relación de poder. Mientras que para Marx, la apuesta eran las relaciones de producción, Nietzsche fue el filósofo del poder, fue quien llegó a pensar el poder, pero sin encerrarse en el interior de una teoría política para hacerlo.

La presencia de Nietzsche es cada día más importante. Pero me aburre la atención que se le presta para hacer recaer sobre él los mismos comentarios que se hacen, o se harían, sobre Hegel o Mallarmé. Yo, a las gentes que amo, las incorporo. La única marca de reconocimiento que se puede testimoniar a un pensamiento como el de Nietzsche es precisamente utilizarlo, deformarlo, hacerlo chirriar, llevarlo al límite. Mientras tanto, los comentaristas se dedican a decir si se es o no fiel al texto, algo que carece del menor interés. (Foucault, 1999c: 312)

Si bien posteriormente en su *Vigilar y castigar (Surveiller et punir, 1975)*, así como en su curso lectivo 1975-1976 en el Collège de France⁴⁹, Foucault introduciría unas ciertas guías en su proceder para abordar la reflexión genealógica sobre el poder, el caso es que, a diferencia de su arqueología y de sus *epistemes*, hemos visto que no escribió una obra metodológica al respecto: parece que habría aprendido la lección que habría supuesto la incoherencia de un método contra el método.

5.6. La perspectiva ética: sexualidad y liberación

Poco diremos de la última de las perspectivas, aunque muy sustancioso: con esta concluyente atención a la perspectiva ética foucaultiana lo que se pretendería, para finalizar este recorrido por la investigación del francés respecto del discurso, es

⁴⁸ “Entretien sur la prison: le livre et sa methode”, *Magazine Litteraire*, 101, junio de 1975, pp. 27-33.

⁴⁹ Publicado póstumamente como *Il faut défendre la société, op. cit.*

subrayar la que, como se viene advirtiendo, se considera como su motivación primera-última: el *individuo humano*. Con algunas de sus últimas palabras no nos quedará otra que aceptar que ésta fuera su perspectiva más auténtica, la que siempre estuvo ahí, el acicate profundo de toda su reflexión, ya mentado desde el comienzo de este trabajo. De esta guisa, la labor desarrollada al amparo de sus dos primeras perspectivas, la arqueológica y la genealógica, quedarían como una ‘mera’ denuncia de la construcción, tan artificiosa como limitadora, de la subjetividad humana por parte de la ciencia socio-humana y el poder-saber. Sería ahora, desde lo ético, que Foucault se habría dedicado en positivo a la re-construcción del humano, de él mismo.

5.6.1. Retrospectiva desde 1982. Tecnologías del yo

Con su arqueología-genealogía del poder-saber, Foucault mostraba los mecanismos mediante los que un sujeto es formado, llegando a convertirse en individuo normalizado; es un proceso en el que operarían los diversos poderes-saberes mediante el uso de variados dispositivos de control. A partir de aquí, ya en la primera parte de su *Historia de la sexualidad* (1976) nos adelantaba:

Desearía presentar el panorama no solo de esos discursos, sino de la voluntad que los mueve y de la intención estratégica que los sostiene. La pregunta que querría formular no es: ¿por qué somos reprimidos?, sino: ¿por qué decimos con tanta pasión, tanto rencor contra nuestro pasado más próximo, contra nuestro presente y contra nosotros mismos que somos reprimidos? (Foucault, 1998: 15-16)

De esta manera, ese sujeto que supuestamente no estaba, o estaba objetivado, parece que empieza a ser llamado a escena por nuestro Foucault. Contra esos procesos de sujeción y exclusión, en definitiva, de dominación, Foucault va a emprender el camino de apostar por “tecnologías del yo” que permitan al ser humano perfilarse a sí mismo como sujeto, técnicas que se convierten en “prácticas de libertad” y que deberían facilitar la deconstrucción de la individualidad recibida mediante los mecanismos epistémicos de las ciencias racio-humanistas y los disciplinarios del poder-saber. Si Foucault impulsa un proceso de destrucción de esa subjetividad construida artificialmente, habría sido con el fin de que pueda conformar uno mismo su propia

subjetividad... y la reflexión filosófica habría de llevar a cabo esta labor de liberación. Si nos quedaba alguna duda, en 1982, dos años antes de su fallecimiento, y a modo de epílogo adelantado a toda su pesquisa, nos expresa cómo el *sujeto* sería el tema general de ella⁵⁰:

Las ideas que querría discutir aquí no representan ni una teoría ni una metodología.

Me gustaría decir, ante todo, cuál ha sido la meta de mi trabajo durante los últimos veinte años. No he estado analizando el fenómeno del poder, ni elaborando los fundamentos de este tipo de análisis.

Mi objetivo, en cambio, ha sido crear una historia de los diferentes modos a través de los cuales, en nuestra cultura, los seres humanos se han convertido en sujetos. Mi trabajo ha tratado tres modos de objetivación que transforman a los seres humanos en sujetos.

La primera son los modos de investigación que tratan de darse a sí mismos el estatus de ciencia: por ejemplo, la objetivación del sujeto hablante en la *grammaire générale*, la filología y la lingüística. O, una vez más en el primer modo, la objetivación del sujeto productivo, el sujeto que trabaja, en el análisis de la riqueza y de la economía. O, tercer ejemplo, la objetivación del hecho transparente del estar vivo, en la historia natural o la biología.

En la segunda parte de mi trabajo, he estudiado la objetivación del sujeto en lo que llamaré "prácticas divisorias". El sujeto, o bien se divide a sí mismo o es dividido por los otros. Este proceso lo objetiva. Los ejemplos son el loco y el cuerdo; el enfermo y el sano; el criminal y los "buenos muchachos".

Finalmente, he tratado de estudiar -es mi trabajo actual- la forma en que el ser humano se convierte a sí mismo, o a sí misma, en sujeto. Por ejemplo, he escogido el dominio de la sexualidad -de qué manera los hombres han aprendido a reconocerse a sí mismos como sujetos de "sexualidad"-.

Así que no es el poder, sino el sujeto, el tema general de mi investigación. (Dreyfus & Rabinow, 2001: 241-242)

De ello se hace eco uno de los más renombrados estudiosos del francés, M. Morey, quien nos dice en la introducción a una de las últimas recopilaciones de palabras

⁵⁰ Estas palabras se hallan en "Por qué estudiar el poder: La cuestión del sujeto", en el post-scriptum "El Sujeto y el Poder" (*op. cit.*).

foucaultianas, *Tecnologías del yo y otros textos afines*, «y es que, en ese momento, Foucault va a rearmar toda su trayectoria anterior, releyéndola ahora desde el problema del sujeto, y dotándola de un sentido retrospectivo que afila su agresividad y multiplica sus posibilidades» (Foucault, 1990: 21). En definitiva, es la investigación del *sujeto* el tema general de la obra de Foucault, y ello, según esas tres perspectivas que ya establecíamos en su momento, respecto a tres temas principales, saber-ciencia, poder-saber y sexualidad.

5.6.2. *Retrospectiva final: historia, problematización y vida filosófica*

Retrospectiva es, así, un asunto crucial para entender del todo a nuestro autor, ello debido a esa marcada evolución en su reflexión e inquietud; de hecho, hay profusión de trabajos del último Foucault en los que considera mirar hacia atrás para ‘verse’. Un concepto que le ayudó en esta dinámica, ya en los dos últimos años de su vida, fue el de *problematización*, con el que iremos finalizando nuestro examen del francés. M. D. Marsá nos remarca (2014: 106) que con problematización «Foucault es capaz de enlazar todo el problema de su trabajo sobre la historia del pensamiento y de sus principios», ello según el triple vector que se ha venido a destacar en la historicidad foucaultiana, poder-saber-deber (política-epistémica-ética). Problematizar supondría devolver a la filosofía a su estado más auténtico; la tarea de ésta no sería la búsqueda metódica de soluciones, ni siquiera la reforma, sino la de ver problemas desde una distancia crítica. La historia del pensamiento (de la filosofía) se le aparece, de esta forma, como diferente a la historia de las ideas (esquemas de representación), incluso a la historia de las mentalidades (actitudes-conductas). Ello podría llevar a considerar al de Poitiers como un vencido y desapegado erudito; de nuevo D. Marsá (*ibid.*: 107) nos lo puntualiza, a través de la noción foucaultiana de *vida filosófica*, un modo comprometido (ético), no de ser, sino de *buscar ser* como humano, como individuo.

5.6.3. *La cuestión del humano y el sujeto: antes, ahora, siempre*

*El INDIVIDUO y el DEBATE del HUMANISMO. Aunque Foucault pareciese no querer que el sujeto esté, aunque el mismo pareciese no querer estar, el caso es que, como hemos visto, vino a reconocer, ya cercano al final de su (efímera) vida, que era la reflexión sobre el *sujeto* el tema general de su obra. Siendo así, ¿cómo encajar todo esto en el debate del humanismo? Más allá de un eslogan oportunamente (y publicitariamente) expuesto en su momento, la “muerte del hombre” parecería entonces referirse más bien a la muerte de una determinada concepción del hombre, esa del *humanismo moderno-ilustrado* (también la del *existencialista*). Siguiendo los pasos de los estructuralistas, Foucault se alista en las filas de una cruzada frente a la *metafísica del sujeto*; al igual que éstos, al igual que Heidegger, impulsa así un proceso de reprobación de esa subjetividad erigida artificiosamente; la cuestión es que en tal empresa, debido a sus resquemores respecto al *ideal de cientificidad* (por el que apostarían a su manera los estructuralistas), parecería entonces aproximarse mucho más a la penetrante empresa deconstructiva de Heidegger. Sea como sea, y después de una lectura de toda la obra del francés, se ha de insistir en que lo que éste estaría denunciando, no sería el *hombre*, sino, unas determinadas concepciones del hombre, esos humanismos moderno-ilustrado y existencialista. De este modo, si utilizásemos un concepto amplio o genérico de *humanismo*, a partir del cual podrían diferenciarse especies, Foucault se perfilaría como un opositor, no de todo el humanismo, sino de esos *humanismos específicos*. Es la muerte del hombre de estos humanismos (del hombre racional y del hombre decisorio-existencial) lo que nuestro autor estaría anunciando; serían estos humanismos (estos hombres) los causantes de lo que el humano (digamos que él mismo) hubiese podido padecer con el pretexto de sus discursos.

*DECONSTRUCCIÓN de la METAFÍSICA del SUJETO-RAZÓN y POSITIVIDAD CORPORAL. En el desenmascaramiento de la metafísica del sujeto, Foucault se separaba del estructuralismo; también se va a separar de Heidegger:

-No coincide con el estructuralismo, el cual, animado por un ideal de cientificidad en el área de las humanidades, habría escudriñado esas estructuras universales y necesarias de determinación subconsciente;

-Tampoco con el desvelamiento de un originario Ser, por muy caleidoscópico que pudiese ser.

Lo que Foucault buscaría, y ello desde el minuto uno, sería el poder avanzar, más que en el conocimiento, en la aceptación del propio cuerpo, de la propia humanidad *positiva, física, corporal, sexual, instintiva*. Si la racionalidad, la necesidad, la científicidad, o el Ser, incluso la libertad...cualquiera de ellas se opusiese o se apareciese como obstáculo en tal itinerario, pues no cabría más que apartarlo. El ataque contra la *racionalidad* se habría de entender en estos términos, pues, la propuesta de Foucault, aunque contraria a la metafísica de la razón, no tiene nada de descerebrada, ni se halla carente de rumbo. De hecho, Foucault tiene un objetivo muy terminante, que no es otro que esa *liberación de la carne*. En este proceso, se le opondría esa visión profundamente arraigada en occidente desde la Modernidad: la del sujeto racio-humanista, señor del mundo antropocéntrico. En el humanismo moderno-ilustrado (diferente al existencialista), sería la racionalidad nuestra característica fundamental. Frente a ello, una ácida anti-metafísica de la razón-ciencia, tras la estela de Nietzsche, tendría precisamente su mejor expresión en este nuestro autor. Para Foucault, la racionalización se entendería de manera pesimista, más que como una iluminación, como un proceso de sometimiento a una dinámica de poder: se pretende, mostrando los mecanismos (primero racio-científicos, luego socio-políticos) mediante lo que el sujeto es formado, censurar cómo más bien se llega a un sujeto *racio-ordenado, normalizado*. Los discursos (científicos, disciplinarios) conseguirían así subyugar al (cuerpo) humano, a través de las diferentes prácticas o ejercicios de racio-poder, a concretarse vía esas instituciones racio-modernas.

*CONTINGENCIA y DECONSTRUCCIÓN. ¿LOCOS o DIFERENTES? Una estrategia deconstructiva, ya utilizada por Heidegger, sería la de resaltar la *contingencia histórica* de esa metafísica. Así, el francés avisa por su parte que ese proceso de racionalización sería histórico, como ya trataba de mostrar en su *Historia de la locura*, su primer trabajo de renombre, y ello a partir del tratamiento de la enajenación mental. Con ese original tratamiento histórico de la locura habría iniciado el francés su agenda de deconstrucción de la visión humanista de ese hombre racional-decisorio: este es el primer paso para relativizar esta idea (atacarla en su imperatividad), para alumbrar que esta doctrina no se pueda considerar algo inexorable, forzoso, algo de lo que no se pueda escapar, algo sin lo cual no se pueda vivir. En su *Historia de la locura* Foucault intentaba demostrar que la obsesión racionalista (Descartes) tiene fecha de partida, y

ello a partir de esa diferencia entre *locura- racionalidad*. Así pues, toda esa paradoja de la disolución del uno mismo no es de extrañar que nos haya de llevar inexorablemente a esa última experiencia-límite de la locura. Foucault da muestra temprana de este ánimo que impregna su inquietud, utilizando a la locura como medio de perturbación, no sólo del *establishment*, sino de todo *estatus*: en ello da un paso más del que dieron personajes intencionadamente transgresores como Bataille o Blanchot, pero como una estrategia más encubierta, más sibilina...el loco, antes que un ser malintencionado o enfermo, ¿no sería más bien un ser *diferente*?

*TÉCNICAS de EXCLUSIÓN y AUTO-ACEPTACIÓN CORPORAL. Y es que a partir de la instauración de una metafísica racio-humanista, las ciencias del hombre se habrían entonces dedicado a establecer lo que puede ser y lo que no puede ser considerado ('sanamente') 'humano': tales ciencias no serían más que la plasmación de unos límites subterráneos a propósito de lo pensable/concebible (si es el hombre, pues qué se concibe como 'humano', y qué no), que funcionarían como *aprioris* (aunque, como se ha visto, no de modo transcendental y necesario, sino objetual e *histórico*). Estas *estructuras epistémicas*, diferentes a las tradicionales (o estructuralistas), sí, serían las *epistemes*. Postteriormente, con *Las palabras y las cosas*, se trataría de comprobar las tecnologías de subjetivación-objetivación y exclusión a través de las cuales el pensamiento pretendería cerrar su círculo, e instalarse plácidamente, dejando afuera aquello que se niega a ser integrado. Nuestro autor considera que lo que se pretende excluir con esta maniobra es la *auto-aceptación carnal*: el proceso de racionalización social no sería más que una forma de sometimiento del cuerpo humano. En negativo, si con la muerte de Dios, Nietzsche animaba al asentamiento de un nuevo hombre, el súper-hombre, la muerte del hombre que propugna Foucault supondría la caída del racio-humanismo en cuanto obstáculo para esa auto-aceptación carnal.

*PERSPECTIVAS en FOUCAULT: se DESCUBRE el PASTEL. De esta manera, más allá de las perspectivas expuestas, el continuo trasfondo motivacional de la obra del de Poitiers sería ese *ético* (*cfr.* Nietzsche), aunque ello no quede del todo claro hasta sus últimos escritos: la filosofía habría de llevar a cabo una labor de liberación de los propios instintos (de supremacía y poder según Nietzsche; sexual y de placer según Freud; en esto Foucault estaría más cerca del austriaco), para lo cual debería facilitar la deconstrucción de la subjetividad recibida mediante esos mecanismos aprióricos

(*epistemes*) y disciplinarios del poder-saber. A pesar del debate sobre el estructuralismo de nuestro autor, y que pudo tener más tirón a propósito de sus primeros escritos, con las reflexiones más maduras se desvela el Foucault que parece que siempre estuvo ahí: en una siguiente capa el activista socio-político, y, en lo más profundo, el transgresor ético. Su insistencia en la necesidad de relacionar al hombre con esos órdenes subyacentes (económicos, antropológicos, psicológicos...) que le preexisten y condicionan, solo simplificando brutalmente las cosas equivaldría al típico lema estructuralista “el hombre no es otra cosa que el resultado de un conjunto de estructuras”. Igualmente, la aparición en escena con una serie de disertaciones metodológicas pudo parecer como inicialmente interesada en la *epistemología*, pero ello no se puede considerar que fuese más que la preparación del terreno que al final iba a quedar a la vista del público. Foucault no tiene mayor interés en las estructuras, la racionalidad y la ciencia salvo para colocarlas como blanco de sus andanadas; esta es la clave que, no ya le distancia, sino que nunca le mantuvo cerca del estructuralismo, el cual, aunque anti-humanista, sería de raíz cientifista (además de ontologista: cree en una ontología, la de la estructura). La tematización de un Foucault estructuralista sería una simplificación que por sí sola no sería tan grave si no fuera porque desplazaría el asunto hacia un ámbito diferente a aquel en que lo había planteado él mismo: la denuncia de esos abusos del racio-humanismo (en el marco de un más general y ubicuo poder-saber) a lo largo de la historia. Frente al posmodernismo ligero, débil o relativista, Foucault se muestra radical y posicionado, se siente militante, no de un partido político, sino de la causa que él entiende como necesaria a seguir: la desintegración del proyecto racio-humanista...esta es la clave que le coloca mucho más cerca de Nietzsche y de Heidegger.

*MÁS ALLÁ (o MÁS ACÁ) de NIETZSCHE y de HEIDEGGER. Entonces ¿dónde situar a nuestro Foucault?... ¿quiere que desaparezca el sujeto, o más bien que este deje de ‘estar sujeto’?... ¿está resentido con el hombre, o más bien con esa visión moderno-burguesa, acomodada, optimista interesada (todo va bien si a mí o a mi clase, nos va bien), un tanto naif?... ¿desenmascara al hombre, o más bien desenmascara la (candorosa) idea de que no haya ciencia (o poder) que no trate de constreñirnos? Foucault no parece un anti-humano, sino un reactivo ante el racio-humanismo, tras su apreciación de que haya ido arraigando entre nosotros, lo occidentales, el ideal de un

hombre consciente, racional, libre pensador y decisor...alejado de la positividad. En esta su empresa, Foucault parece tomar como referentes a su estimado Nietzsche, a su admirado Heidegger. No obstante, Foucault no coincidirá con esa necesidad de autoafirmación individual del primero; tampoco en la búsqueda ontológica por parte del segundo de ese Ser del cual el *Dasein* sólo sea su reflejo histórico-contingente. Para el caso de Foucault, todo era más simple: disolver lo superfluo (fase de aguarrás, aparentemente al borde del nihilismo), para quedarnos con el cogollo de la corporalidad, pero no esa superviviente, auto-superante, ascética y elitista (nietzscheana), sino sencillamente auto-deleitante, abandonada a la *ley del deseo*. Piaget le acusaba de drástico en esta postura de “evitar al sujeto”...mejor sería decir “evitar todo lo que se ponga por el medio del deseo corporal”.

*ÉTICA HEDONISTA. ¿LIBERACIÓN es IGUAL a LIBERTAD? Según todo lo que se va exponiendo, desde el punto de vista ético no podríamos más que caracterizar a nuestro Foucault como *hedonista*, cerca de las morales que preconizarían el laxo placer por encima de la austeridad racional. De esta manera, la pro-instintividad darwinista de Foucault, aunque comporte elementos nietzscheanos, se inclinaría al final más hacia ese mentado elenco de autores que, por su especial predisposición a *lo anómalo*, cautivaron el ánimo de nuestro autor: recordemos a Sade, Baudelaire, Bataille, Klossowski, Blanchot. El último ingrediente para entender el coctel foucaultiano, un aspecto del todo original (nada presente en los filósofos que se suelen estudiar como renombrados), sería su vinculación con este plantel de pensadores, escritores, artistas, que incorporaron la más cruda sombra en medio de las luces ilustradas: del instinto darwiniano, la voluntad schopenhaueriana y nietzscheana, y el deseo freudiano, pasamos al ansia de placer, al hedonismo más descarnado (o, más bien, más ‘carnado’). El hombre que parecía no estar, y que debería estar, sería ese deseoso de placer. La cuestión es si la liberación de las pasiones y los deseos supongan la liberación del humano...

*TRANSGRESIÓN y LIBERACIÓN SEXUAL. En definitiva, la praxis crítica de Foucault a propósito de la subjetividad se resume en una palabra: *transgresión* (más allá de la emancipación moderna o de la revolución marxista). Foucault disfruta transgrediendo, provocando al ánimo conservador, inquietando a la tradición victoriana (a lo Freud). Ya en 1963 escribe su “Prefacio a la Transgresión”, que Foucault dedicaba a G. Bataille, ese autor hechizado por la erótica de la violencia y el mal. El deseo sexual

se interpretaba de esta manera como un vehículo de dicha transgresión, y de esta manera nuestro autor nos lo indica:

De buen grado se cree que, en la experiencia contemporánea, la sexualidad ha recuperado una verdad de naturaleza que durante mucho tiempo habría esperado pacientemente en la sombra, y bajo diversos disfraces, que solo nuestra perspicacia positiva nos permite hoy descifrar, antes de tener el derecho de acceder por fin a la plena luz del lenguaje. [...] No hemos liberado la sexualidad, sino que, exactamente, la hemos llevado al límite: límite de nuestra conciencia, puesto que dicta finalmente la única lectura posible, para nuestra consciencia, de nuestra inconsciencia; límite de la ley, puesto que aparece como el único contenido absolutamente universal de lo prohibido; límite de nuestro lenguaje: ella dibuja la línea de espuma de lo que él apenas en el último momento puede alcanzar en la arena del silencio. (Foucault, 1996: 123)

Bien es sabido que allí donde hay un límite siempre hay alguien dispuesto a sobrepasarlo, transgredirlo. Del mismo modo, siempre hay un público deseoso de comprar esta literatura, deseoso de que se les proporcione un amplio espectro de justificación. Pero, maticemos mejor el escenario: Bataille y Foucault son post-nietzscheanos, habitantes de un mundo sin Dios, sublimación de todo, incluyendo los límites (*ibid.*: 125). Si con Dios, el superar sus reglas podría denominarse *profanación*, ahora, una vez Dios fallecido, el sobrepasar los límites bien puede llamarse *transgresión*: «Ahora bien, una profanación en un mundo que ya no reconoce sentido positivo a lo sagrado, ¿no es poco más o menos lo que se podría llamar transgresión?» (*ibid.*: 124). Pero, entonces, si ya no tenemos ni a Dios (ni a papá) contra quien rebotarnos y a quien desobedecer, ¿cómo perpetuar nuestra condición de rebeldes (sin causa)? Paradoja: dado que ya no hay más límites conocidos que los fijados por nosotros mismos, ir más allá (transgredir) solo puede significar rebelarse ¡contra nosotros mismos!, a través de «una profanación sin objeto, una profanación vacía y replegada en sí misma, cuyos instrumentos no se dirigen a nada distinto de sí mismos» (*id.*). ¿Se trata de no tener límites (hablando en plata, no tener que rendir cuentas, hacer lo que a uno le dé la gana)?... bueno, pues, entonces, ¿a qué tanta locuacidad justificativa? Por lo demás, ¿son incómodas las reglas?... ¿y si lo auténticamente incómodo es el mirarse en el espejo...el trabajo con eso que el espejo nos devuelva? El

caso es que, toda esta extrema huida hacia adelante, ¿conducirá a algún sitio? De nuevo está claro que no hacia el *atman* (el uno mismo), sino hacia el omnímodo y omnipresente lenguaje, hacia este nuevo ídolo:

El desmoronamiento de la subjetividad filosófica, su dispersión en el interior de un lenguaje que la desposee, pero que la multiplica en el espacio de su cavidad, es probablemente una de las estructuras fundamentales del pensamiento contemporáneo. No se trata aquí todavía de un final de la filosofía. Más bien del final del filósofo como forma soberana y primera del lenguaje filosófico. (*ibid.*: 134)

Tengamos presente así ese derrocamiento del sujeto a favor del lenguaje...

5.7. El pensamiento foucaultiano: de la desconfianza como estímulo a la trasgresión como guía

*RECAPITULANDO. Es hora de hacer recapitulación de lo expuesto, de lo descrito y reflexionado a propósito del estudio de Foucault sobre el discurso. Vimos cómo las influencias de sus predecesores, el tiempo que le tocó vivir, lo que le inquietaba y lo que le atraía, todo se conjugó de modo complejo para caracterizar sus palabras. Por mor de ese escozor que Foucault padeció frente al asunto de la exo-construcción de la individualidad, nuestro autor fue terminantemente reacio a caracterizaciones y encasillamientos. Hemos intentado ser lo más respetuosos con ello, pero no habría manera de hablar de él sin el apoyo de ciertos denominadores, que en un entorno crítico siempre deberían quedar abiertos a matización y enmienda.

*CRÍTICA y CULTURA OCCIDENTAL. Dentro de la tradición occidental, Foucault se nos presenta como un pensador, no singular en su crítica (*cfr.* renombrados ascendientes: sofística, Hume, Nietzsche, Heidegger), sino en su manera de manifestarla como *praxis transgresora*. Su talante suspicaz le coloca cerca de esa también tradición occidental de desconfiar de lo que se nos dice, con lo que se podría interpretar entonces a Foucault como un serio exponente demoleedor de nuestra cultura occidental, junto a los de la sospecha y la deconstrucción. Sin embargo, con una reflexión más pausada y menos cinematográfica se podría dilucidar que nuestra cultura haya manifestado ser *auto-crítica*, y no como algo excepcional, sino de modo continuado, segregando generación tras generación individuos punzantes, incisivos, prestos a despertarnos de

nuestras acomodadas ilusiones. Entonces, nuestro francés, así como todos esos mentados, no estaría atacando nuestra cultura, sino que más bien estaría ayudando a revitalizarla, no distinguiéndose especialmente de todos aquellos que tradicionalmente también coadyuvaron a este cometido.

*ANTI-METAFÍSICA del SUJETO y de la RAZÓN-CIENCIA. Podemos así resumir la reflexión de Foucault, a partir de ese humor suspicaz, como al lado de todos esos anti-racioilustración que, desde el mismo D. Hume, hayan venido a manifestarnos sus profundas dudas sobre una *metafísica de la razón y del sujeto*. Foucault se une así a todos esos autores que nos hayan venido denunciando que la racionalidad no opera de modo autónomo (u objetivo), sino que, en la dinámica de conformación de nuestra concepción del acontecer, jugarían su papel clave diferentes factores externos (*externalismo*). En esta línea, y a diferencia del candor mostrado por el ilustrado Kant, para Foucault la racionalidad no nos liberaría, sino que más bien nos encorsetaría...incluso podría considerarse un invento o instrumento de sujeción, de amordazamiento, de normalización socio-política. Ese proyecto sobre-optimista, plenamente confiado en lo oportuno para el humano de racio-ordenarse a sí mismo, a la sociedad y al mundo, queda profundamente cuestionado, dejando simplemente sujetos racio-controlados, gobernables desde la misma razón. De igual modo, la capacidad del sujeto racio-trascendental de, de modo autónomo y con un grado estimable de libertad, decidir (caso también del sujeto existencial), se pone en tela de juicio al expresar todo lo que, si no nos determina, sí nos condiciona. En conclusión, nada de razón objetiva, nada de sujeto racio-trascendental o existencial-decisorio. Esta es la preocupación (este proceso de racio-subjetivación) lo que justifica a Foucault en su ácido criticar respecto de la ciencia socio-humana, o respecto de toda ciencia como sinónimo de verdad objetiva.

*POSITIVISMO ANTI-CIENTIFISTA. Tampoco se puede decir que Foucault sea original en su positividad: su antropología de solera darwinista, resaltando el papel del instinto frente a lo racional en la caracterización de lo socio-humano, le acerca también a Marx, a Freud. Este positivismo, entendido como anti-metafisicismo, anti-idealismo, anti-hegelianismo, no le colocaría al lado de Comte o del positivismo lógico: mientras que la utopía positivista escolástica (ya sea la franco-comteana o la anglosajona del positivismo lógico) es optimista y conservadora, heredera hasta cierto punto del

proyecto racioilustrado, la perspectiva foucaultiana es pesimista e iconoclasta, a la búsqueda de nuevas formas de vivir, apelando a la mentada instintividad por encima de la racionalidad. La anti-metafísica de la razón-ciencia foucaultiana no permite proximidad con ninguna postura racio-cientifista, lo cual le alejaría también del estructuralismo.

*La TRANSGRESIÓN y la ANOMALÍA. La originalidad foucaultiana se reserva para su manera de llevar todo esto al límite, con su carácter eminentemente subversivo y transgresor, que le acercaba a los que conjuntábamos como anómalos. En su protesta, lo que haría descollar a nuestro autor sería su radicalidad, su contumaz invectiva, su turbador anarquismo (epistémico, socio-político), a la altura de un Nietzsche, a la bajura de un Sade. Ello, que comenzó siendo una labor de biblioteca, se acabó convirtiendo en su modo de vida. La explicación de esa asfixia frente a lo racional que pudiese haber sentido, y que le habría empujado a expresarse de este modo, quedaría concluyentemente al descubierto en su tercer y última perspectiva pro liberación de la sexualidad en sus diferentes formatos y prácticas. Estemos o no de acuerdo con su línea de justificación, nos hallemos o no así de consternados o estrangulados, nuestro espíritu crítico no puede mirar hacia otro lado ante la denuncia, sea foucaultiana, humeana, o la del suspicaz que sea.

6. EPISTEMES FOUCAULTIANAS: CONOCIMIENTO Y PODER

La complejidad del pensamiento de Foucault nos ha exigido extendernos, para luego poder expresarnos fluidamente en el asunto específico de las *epistemes*; ya tenemos sobre la mesa todos los (que se han estimado como oportunos) ingredientes para la cocción de este suculento plato.

6.1. *Epistemes* y condiciones de posibilidad

Recordemos que el interés de Foucault para con esta herramienta metateórica de las *epistemes* era el desvelar las *sujeciones* a las que las racio-ciencias socio-humanas habrían sometido a los individuos y su instintividad (destacando la sexual). Para ello llevaba a cabo una labor deconstructiva, o arqueológica en terminología foucaultiana, de tal modo que, comenzando con el discurso de esas criticadas ciencias, nuestro autor excavaba para desenterrar los estratos epistémicos (condicionantes, pero tan históricos como contingentes), o *epistemes*, que pudiesen hallarse debajo. El asunto de las *epistemes* lo desarrolló con profusión en sus obras arqueológicas *Las palabras y las cosas* (1966) y *La arqueología del saber* (1969).

6.1.1. *Estructuras epistémicas*

*CONDICIONAMIENTO EPISTÉMICO IMPLÍCITO. Recordemos a Kant como aquel que de modo sistemático nos había hablado de las *condiciones de posibilidad* de la razón y la experiencia. A su vez, y aunque no parece que utilizase el término, la idea de *estructura* parece afín al marco apriorístico kantiano: se podía así hablar de una estructura psico-cognitiva, tal y como la manejaron posteriormente la Gestalt, Piaget o los cognitivistas. Por su parte, aunque Foucault hemos visto que se apartase de la influencia del estructuralismo, tanto el concepto de *estructura* como la metodología derivada se destilan de su etapa arqueológica; también hemos ido viendo como aprovechaba el concepto kantiano de *condición de posibilidad*:

Sin duda alguna, el análisis de las riquezas no se constituyó siguiendo las mismas líneas ni el mismo ritmo que la gramática general o la historia natural. Pues la reflexión sobre la moneda, el comercio y los cambios está ligada a una práctica y a unas

instituciones. Pero, si pueden oponerse la práctica y la especulación pura, de cualquier manera, ambas reposan sobre un único e idéntico saber fundamental. Es muy posible que una reforma de la moneda, un uso bancario, una práctica comercial se racionalicen, se desarrollen, se mantengan o desaparezcan según formas propias; siempre estarán fundados sobre un cierto saber: saber oscuro que no se manifiesta por sí mismo en un discurso, sino cuyas necesidades son idénticamente iguales que las de las teorías abstractas o las especulaciones sin relación aparente con la realidad. En una cultura y en un momento dados, sólo hay siempre una episteme, que define las condiciones de posibilidad de todo saber, sea que se manifieste en una teoría o que quede silenciosamente investida en una práctica. La reforma monetaria prescrita por los Estados generales de 1575, las medidas mercantilistas o la experiencia de Law y su liquidación tienen la misma base arqueológica que las teorías de Davanzatti, de Bouteroue, de Petty o de Cantillon. Y lo que se requiere es hacer hablar a estas necesidades fundamentales del saber. (Foucault, 1968: 166)

*CUESTIONES. De este jugoso texto podemos derivar una serie de cuestiones clave:

-El *APRIORI* o CONDICIÓN de POSIBILIDAD. Nuestro autor tiene en mente en su averiguación arqueológica descubrir también *condiciones de posibilidad*, pero, en vez del pensamiento-experiencia (Kant), de los *saberes* (y, por ende, de los *conocimientos*); estas condiciones serían *a priori* de (anterior a) toda experiencia, así como de toda meta-explicación que intentase darle una forma explícita o un fundamento filosófico; ciertamente Foucault va a insistir en que este *a priori* no debe pensarse como un concepto totalitario y omniabarcante, ya que, en efecto, el predominio de un *a priori* no significaría que cada mente, en una época o cultura, haya pensado de un modo idéntico; con Kant, Foucault coincide en limitar *a priori* al individuo, pero el condicionamiento epistémico foucaultiano se nos aparece como más ubicuo y neblinoso, consistiendo en un profundo entramado infraestructural;

-La INFRAESTRUCTURA EPISTÉMICA. Y ello es así porque lo que pretendería dilucidar Foucault sería lo que se halle ‘debajo’ de esos *conocimientos*, entre los que se encontrarían los discursos científicos; recordemos que ello era el *saber* (implícito), como algo diferente a dichos *conocimientos* (explícitos); para subrayar su distanciamiento para con Kant, repasemos así que lo que marcaba esa diferencia era la cuestión de *implícito* o *subconsciente*: desde un nivel subterráneo, el

del *saber*, sería éste desde donde partiría la expresión de tales conocimientos; esto lo podríamos considerar de influencia schopenhaueriana-freudiana, y ya presente en el *estructuralismo*; la influencia estructuralista también se haría notar en la consideración de ese saber como fruto de un sistema, de un *sistema epistémico* (referido a los *saberes-conocimientos*) de condiciones de posibilidad, que vendría articulado vía una estructura; Foucault otorga a la *episteme* una profunda capacidad condicionante como *infraestructura epistémica*, extendiéndose, a modo de código interno, por toda la cultura de una época, influyendo, no ya en la expresión lingüística, sino en el percibir, el pensar, el valorar, el decidir, y de ahí nuestro actuar (relaciones, intercambios, técnicas)...o sea, todo lo que el humano vive/experimenta; esa infraestructura establecería incluso los modos de ser; en definitiva, esta estructura, como inconsciente/implícita, pondría en escena al sujeto sin contar con él (con su consciencia);

-El LENGUAJE. Foucault afirma que las distintas *epistemes* resultan definidas, a un tiempo, como una cierta organización del saber y como un cierto modo de entender la naturaleza del signo; por lo tanto, en cada *episteme* subyace, sobre todo, una determinada *semiología* y un determinado modo de entender la relación entre las *palabras* y las *cosas*; ello responde a ese giro lingüístico que haya embargado nuestra contemporaneidad, desde Heidegger hasta el estructuralismo.

Es claro así que las *epistemes*, en *Les mots et les choses*, se configuran tendencialmente como lingüísticas infraestructuras vinculantes, que articulan el *saber* implícito, y condicionan todos los *conocimientos* de una época.

6.1.2. Contingencia e historicidad: el apriori histórico de Husserl a Foucault. Ateleología, historia de las ideas y ciencia

*La CUESTIÓN de la CONTINGENCIA y la HISTORICIDAD. Sin embargo, a pesar de su capacidad condicionante, las *epistemes* no coincidirían con los aprioris kantianos, ni con las estructuras estructuralistas...no serían ni universales, ni intemporales, ni necesarias (en este sentido)...sino más bien tan *históricas* como *contingentes*. Los diferentes *conocimientos* concretos de cada época (teorías científicas, interpretaciones filosóficas, doctrinas religiosas) se entretrejarían a partir del *saber* epocal, el cual vendría estructurado por la respectiva *episteme*; subrayemos: «en una

cultura y en un momento dados, sólo hay siempre una episteme, que define las condiciones de posibilidad de todo saber, sea que se manifieste en una teoría o que quede silenciosamente investida en una práctica.» (Foucault, 1968: 166). El condicionamiento provendría así de un *apriori histórico*, término que en su momento ya utilizase E. Husserl, aunque de un modo diferente.

*HUSSERL. Hacia el final de su carrera, a Husserl le empezaron a entrar dudas al respecto de ese immaculado podio trascendental desde el que divisar sin presupuesto alguno el panorama del mundo. En 1936 publica su inconclusa *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Una introducción a la filosofía fenomenológica*, en la que venía a manifestar el progreso en su predominio de la *filosofía de la cosmovisión* durante la primera mitad del s.XX, y que, según algunos, parecería, ante tal avance, una claudicación en su pretensión de una ciencia filosófica rigurosa. Sea como sea, Husserl desarrolló el ambiguo concepto de *mundo de la vida* con el ánimo de salvar los muebles, junto con otro, este de *apriori histórico*. En la época de *La crisis*, Husserl elaboró un texto que fue transcrito de modo mecanográfico por E. Fink, sin título alguno; éste publicó⁵¹ asimismo una versión elaborada con el título “Die Frage nach dem Ursprung der Geometrie als intentional-historisches Problem” (“La cuestión del origen de la geometría como un problema intencional-histórico”). Sin embargo, el texto que suele ser referido se publicó por W. Biemel en su forma íntegra original como parte de *La crisis*⁵². Posteriormente el *Ursprung* (el *Origen*) es traducido (con introducción incluida) en 1962 por Derrida (2000) (*L'origine de la géométrie, Introducción a “El origen de la geometría” de Husserl*) en el marco de su interés investigador por la escritura. En su “Husserl on the Origins of Geometry” (“Husserl sobre los orígenes de la geometría”), I. Hacking (2009) nos llama la atención sobre cómo Husserl introduce en esta obra el término *apriori histórico*, que luego Canguilhem y Foucault utilizarán, pero retocando el significado. El erudito canadiense nos apunta una comparativa (*ibid.*: 45-47):

⁵¹ *Revue internationale de Philosophie*, nº 2, 15 de enero de 1939, pp. 203-225.

⁵² “Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie” (La Haya, M. Nijhoff, 1954), en la *Husserliana VI*; allí se lo clasificaba como texto anexo nº III (pp. 365-86) al parágrafo de “Krisis...” consagrado a la “geometría pura” (parte II, § 9 a, pp. 21-5).

-Kant: las estructuras gnoscitivas-gnoscibles a priori como *precondiciones* de la experiencia posible en todos los tiempos y lugares;

-Husserl: *apriori histórico* como una estructura a priori que *llega a ser* en un tiempo histórico; incluso si hay verdades ‘eternas’, su conocimiento se da en la historia; clasificar el conocimiento geométrico como *apriori histórico* no implica que todo conocimiento a priori sea histórico de la misma manera;

-Canguilhem y Foucault: *apriori histórico*, como las *estructuras* del sistema discursivo que determinan el espacio de posibilidades de lo que puede ser dicho; no exactamente *precondiciones*, sino *condiciones de posibilidad y exclusión* de lo que puede llegar a ser, y puede dejar de existir; tales *apriori históricos*, no sólo aparecen en un momento dado, sino que pueden mutar o cesar de existir.

Antes, D. Hyder (2003) ya había escrito su “Foucault, Cavailles, and Husserl on the Historical Epistemology of the Sciences” (“Foucault, Cavailles y Husserl sobre la Epistemología Histórica de las Ciencias”). En su trabajo, Hyder argumentaba que tanto la *arqueología* como el *apriori histórico*, cuestiones claves en el primer Foucault, eran de origen *fenomenológico-husserliano*, aunque retocados a la luz de la crítica de J. Cavailles a la teoría de la ciencia de Husserl: Hyder acentúa como Cavailles venía a denunciar la fenomenología husserliana como de raigambre kantiana, trascendentalista, en el marco de una *filosofía de la conciencia*. Desde el punto de vista de Husserl, la exigencia de que las proposiciones sobre objetos científicos fuesen intersubjetivas e invariantes (objetivas), entraría en conflicto con la inmediatez de nuestra experiencia (subjetiva), que está esencialmente vinculada a la perspectiva de un sujeto; de ahí se derivaría el que las ciencias matemáticas y físicas utilizaran *lenguajes formales* para asegurar estas verdades independientemente de los pensamientos de un sujeto particular. Este necesario procedimiento conduciría a la sedimentación de estos sistemas formales, debiendo aquí interpretarse *sedimentación* como el olvido de la auténtica fuente (las experiencias concretas de los sujetos) de tales formalismos y su utilización de un modo puramente técnico. En “La crisis de las ciencias europeas” y en “El origen de la geometría” Husserl habría llevado a cabo una labor de reactivación de los *actos intencionales* a partir de los que se habrían originado los sistemas formales

sedimentados: esta labor, en la terminología de Fink⁵³ sería un método *arqueológico*, una investigación histórica (sobre los conceptos científicos) que rebuscaría en nuestro pasado el momento en que se produjese esa sedimentación originaria, sea en la geometría griega, sea en la física galileana (Hyder, 2003: 117): para el caso de la geometría, el *apriori histórico* consistiría...

...en las estructuras sociales y las prácticas de medición que formaron el contexto epistemológico en el que la geometría axiomática emergió. Este a priori es anterior en un doble, si no equívoco sentido: es una condición previa de las acciones cognitivas de los proto-geómetras; sin embargo, también es una condición a priori en nuestra concepción del surgimiento de su proto-ciencia (*ibid.*: 118)

Pues bien, Cavallès y Foucault habrían conservado las líneas generales de esta arqueología de las ciencias, pero habrían rechazado su referencia para con *los actos de la conciencia* (*ibid.*: 107-108): Hyder insiste en que la perspectiva de Foucault sería del todo contraria a este *subjetualismo*, de tal modo que esas reglas (unificadoras, sí) del discurso no serían reglas del pensamiento individual (lo que *uno* piensa; *cfr.* Kant), sino del *lenguaje objetual* (lo que *se dice*) (*ibid.*: 111-112), y que incidirían en ello desde un estrato *inconsciente*:

El *a priori histórico* de Husserl era, como vimos, la estructura interna del significado que (1) condicionaba el campo de objetos y métodos por los que los científicos históricos, como los proto-geómetras, estaban preocupados; y eso (2) nos permite entender sus intenciones y tradiciones. El *a priori histórico* de Foucault difiere del de Husserl en que no describe el marco de actos intencionales del pasado. En vez de eso, se supone que es el marco que hizo posible la formación de "énoncés" o enunciados del pasado, a ser identificados y analizados sin ninguna referencia a las intenciones conscientes de los hablantes. (*ibid.*: 125)

De hecho, recordarían a las (*proposiciones o*) *reglas gramaticales* de Wittgenstein.

⁵³ "Das Problem der Phänomenologie Edmund Husserls", *Revue Internationale de Philosophie*, (2), 226–270, 1939.

*FOUCAULT. Foucault, alumno de Canguilhem, explota la *historicidad* del apriori, distanciándose de todo trascendentalismo, sea kantiano, sea fenomenológico. La ácida crítica foucaultiana pretende darle la vuelta al criticismo ilustrado-kantiano, tal y como nos indica en “¿Qué es Ilustración?” (*op. cit.*):

Ciertamente, la crítica es el análisis de los límites y la reflexión sobre ellos. Pero si la cuestión kantiana era saber qué límites debe renunciar a franquear el conocimiento (*connaissance*), me parece que la cuestión crítica, hoy en día, se debe tornar cuestión positiva: en lo que se nos da como universal, necesario, obligatorio, ¿qué parte hay de lo que es singular, contingente y debido a constricciones arbitrarias? Se trata, en suma, de transformar la crítica ejercida en la forma de la limitación necesaria en una crítica práctica en la forma del franqueamiento posible. (Foucault, 1999b: 347-348)

En negativo, mientras que el criticismo (la búsqueda de las condiciones de posibilidad para el pensamiento) de Kant era *trascendental* (se focaliza en el marco espacio-temporal, causal y categorial subjetual objetualizado, es decir, universal y necesario, todo ello con una ánimo *cientifista*, el mismo que se halla en los estructuralistas), el de Foucault es *arqueológico*, de tal manera que examina las exigencias de necesidad mostrando que son meramente *histórico-contingentes* (dado que el objetivo foucaultiano más genuino no es otro que socavar dichas condiciones):

[...] no pretenderá extraer las estructuras universales de todo conocimiento (*connaissance*) o de toda acción moral posible, sino que buscará tratar los discursos que articulan lo que nosotros pensamos, decimos y hacemos, como otros tantos acontecimientos históricos. (*ibid.*: 348).

En positivo, la arqueología trataría de descubrir el *condicionante histórico-contingente* del saber (*savoir*), es decir, relativo a una situación o período históricos particulares y determinados:

Es evidente que tal análisis no dispensa de la historia de las ideas o de las ciencias: es más bien un estudio que se esfuerza por reencontrar aquello a partir de lo cual han sido posibles conocimientos y teorías; según cuál espacio de orden se ha constituido el saber (*savoir*); sobre el fondo de qué a priori histórico y en qué elemento de positividad han

podido aparecer las ideas, constituirse las ciencias, reflexionarse las experiencias en las filosofías, formarse las racionalidades para anularse y desvanecerse quizá pronto. (Foucault, 1968: 7)

En definitiva, el *apriori* foucaultiano variaría según el tiempo (y además de modo ateleológico: ahora haremos más hincapié), cambiaría según el ámbito de conocimiento, y además de modo arbitrario, de tal manera que nos abriría un abanico, no de necesidades, sino de *posibilidades*. Ese conjunto de inconscientes y anónimas estructuras simbólicas, que constituirían el fondo común de los múltiples *conocimientos* de una cierta cultura, ese *apriori* histórico que funcionaría como marco arqueológico-gnoseológico general, fijando las condiciones de posibilidad del *saber* para una época dada, y que Foucault utiliza como herramienta, no ya simplemente *metateórica*, sino *deconstructiva* (socavar las ciencias socio-humanas, el ánimo racio-cientifista que las interpenetra, la metafísica de la razón y del sujeto que las soporta), hemos visto que lo denomina *episteme*. Veámoslo en *Las palabras y las cosas* (1966):

No se tratará de conocimientos descritos en su progreso hacia una objetividad en la que, al fin, puede reconocerse nuestra ciencia actual; lo que se intentará sacar a luz es el campo epistemológico, la *episteme* en la que los conocimientos, considerados fuera de cualquier criterio que se refiera a su valor racional o a sus formas objetivas, hundan su positividad y manifiestan así una historia que no es la de su perfección creciente, sino la de sus condiciones de posibilidad; en este texto lo que debe aparecer son, dentro del espacio del saber, las configuraciones que han dado lugar a las diversas formas del conocimiento empírico. Más que una historia, en el sentido tradicional de la palabra, se trata de una “arqueología”. (Foucault, 1968: 7)

*ATELEOLOGÍA y HETEROGENEIDAD: ¿HISTORIA de las IDEAS? Además de sucederse y variar, vamos teniendo claro que para Foucault las *epistemes* lo hacen sin orden ni concierto, como ya nos advertía Piaget. Rechazando el concepto histórico-teleologista de la historia como recorrido lineal y progresivo, nuestro autor insiste en las discontinuidades enigmáticas de los universos epistémicos y en el carácter *ateleológico* e inexplicable de su sucederse. Por tanto, ‘la razón’ se transformaría sin razón, apareciendo y desapareciendo las estructuras epistémicas por cambios fortuitos o emergencias momentáneas:

¿De dónde proviene bruscamente esta movilidad imprevista de las disposiciones epistemológicas, la derivación de las positividades unas con relación a las otras y, más profundamente aún, la alteración de su modo de ser? ¿Cómo sucede que el pensamiento se separe de esos terrenos que habitaba antes —gramática general, historia natural, riquezas— y que deje oscilar en el error, la quimera, el no saber, lo mismo que menos de veinte años antes era planteado y afirmado en el espacio luminoso del conocimiento? ¿A qué acontecimiento o a qué ley obedecen estas mutaciones que hacen que, de súbito, las cosas ya no sean percibidas, descritas, enunciadas, caracterizadas, clasificadas y fatigadas de la misma manera y que, en el intersticio de las palabras o bajo su transparencia, no sean ya las riquezas, los seres vivos, el discurso, los que se ofrezcan al saber, sino seres radicalmente diferentes? (Foucault, 1968: 213)

Esta cuestión de la extrema heterogeneidad de las *epistemes*, así como la concepción discontinua de la historia, ambas son aplicables, en el diagnóstico arqueológico, ante todo y sobre todo, a la *racionalidad*, o mejor dicho, a las *racionalidades*: como ya se viene reiterando, no nos hallamos ante una *historia de las ideas*, sino ante un estudio que intenta encontrar aquello a partir de lo cual han sido posibles teorías y conocimientos concretos; sobre el fondo de qué *apriori histórico* y en el elemento de qué *positividad* hayan podido aparecer ideas, constituirse ciencias, reflejarse experiencias en filosofías y formarse racionalidades. La arqueología foucaultiana descubre que las mutaciones epistémicas se suceden sin lógica interior alguna: no ya en la filosofía o en las ciencias socio-humanas, sino en las mismas ciencias naturales, supuesto modelo de objetividad, la arqueología implicaría incluso una *epocalización* de lo empírico y de lo vivido, pues ya no sólo se dudaría de las pretendidas evidencias racionalistas del yo, sino del mito empirista de la inmediatez de la experiencia.

6.1.3. *Epistemes*

*DEFINICIÓN de *EPISTEME*. Recapitulando, a partir de *Las palabras y las cosas* podríamos definir *episteme* como una *estructura epistémica*, que opera como un *apriori* (entendido como conjunto de *condiciones de posibilidad*) de los diferentes conocimientos-saberes específicos para una cultura y época dadas (*apriori histórico*), pero *condicionándolos* (que no determinándolos) de modo *subterráneo* (subconsciente),

discontinuo (ateleológico), *contingente* y *disperso*; para una época dada, habría (sólo) una episteme común a los diversos conocimientos, a las diversas prácticas y a las múltiples facetas de la cultura.

*Las *EPISTEMES* en PALABRAS de FOUCAULT. Tras *Las palabras y las cosas*, Foucault matizó lo que supondrían sus *epistemes* en diversas ocasiones:

-1966: “Entretien avec Madeleine Chapsal” (“A propósito de las palabras y las cosas”)⁵⁴;

-1968: “Réponse á une question” (“La función política del intelectual. Respuesta a una cuestión”)⁵⁵;

-1968: “Sur l'archéologie des sciences. Réponse au Cercle d'épistémologie” (“Respuesta al Círculo de Epistemología”)⁵⁶.

*ENTREVISTA con M. CHAPSAL. En 1966 M. Chapsal pregunta a Foucault: «¿En qué consiste ese sistema anónimo sin sujeto? ¿Quién piensa? El “yo” ha estallado (véase la literatura moderna), estamos ante el descubrimiento del “hay”. Hay un *se*. En cierto modo se vuelve al punto de vista del siglo XVII con una diferencia: no se coloca al hombre en el puesto de Dios, sino a un pensamiento anónimo, a un saber sin sujeto, a lo teórico sin identidad... ¿En qué nos concierne todo esto a quienes no somos filósofos?». Respuesta de Foucault:

En todas las épocas el modo de reflexionar de la gente, el modo de escribir, de juzgar, de hablar (incluso en las conversaciones de la calle y en los escritos más cotidianos) y hasta la forma en que las personas experimentan las cosas, las reacciones de su sensibilidad, toda su conducta, está regida por una estructura teórica, un *sistema*, que cambia con los tiempos y las sociedades, pero que está presente en todos los tiempos y en todas las sociedades. (Foucault, 1985: 33)

Aquí observamos que utiliza la expresión *estructura teórica* (o epistémica), la estructura de un saber epocal: esto es la *episteme*. Recordemos que cuando hablábamos del ‘estructuralismo’ de Foucault ya mentábamos esta entrevista, y que el autor ya nos

⁵⁴ *Op. cit.*

⁵⁵ *Op. cit.*

⁵⁶ *Op. cit.*

decía que «en realidad lo que nos atravesaba profundamente, lo que existía antes que nosotros, lo que nos sostenía en el tiempo y el espacio era el *sistema*» y que «con anterioridad a toda existencia humana, a todo pensamiento humano, existiría ya un saber, un sistema que redescubrimos.» (*ibid.*: 32-33). La escritora y periodista le insiste a propósito del anonimato estructural epistémico y la función del filósofo: «¿Nos habría enseñado Sartre la libertad mientras que usted nos enseña que no hay libertad real de pensar?». Respuesta:

Se piensa en el interior de un pensamiento anónimo y constrictor que es el de una época y el de un lenguaje. Este pensamiento y este lenguaje tienen sus leyes de transformación. La tarea de la filosofía actual, y de todas estas disciplinas teóricas a las que me he referido es la de sacar a la luz este pensamiento anterior al pensamiento, ese *sistema* anterior a todo sistema..., ese trasfondo sobre el cual nuestro pensamiento "libre" emerge y centellea durante un instante... (*ibid.*: 33-34)

*RESPUESTA a una CUESTIÓN. Otra ya emblemática fue en su artículo de 1968 “Réponse á une question”, en el que abiertamente se manifiesta frente a la historiografía hegeliana de carácter totalizante y racio-idealista:

Estos criterios permiten sustituir los temas de la historia totalizante (ya se trate del "progreso de la razón" o del "espíritu de una época") por análisis diferenciados. Permiten describir como la *episteme* de una época no es la suma de sus conocimientos, o el estilo general de sus investigaciones, sino la desviación, las distancias, las oposiciones, las diferencias, las relaciones de sus múltiples discursos científicos: la *episteme* no es una especie de gran teoría subyacente, es un espacio de dispersión, un campo abierto y sin duda indefinidamente descriptible de relaciones. Permiten además describir, no la gran historia que abarcaría todas las ciencias en una sola y única panorámica, sino los tipos de historia -es decir, de permanencia y de transformación- que caracterizan los diferentes discursos (la historia de las matemáticas no obedece al mismo modelo que la de la biología. ni esta al mismo que la de la psicopatología): la *episteme* no es una rama de la historia común a todas las ciencias, es un juego simultáneo de permanencias específicas. Por último, estos criterios permiten situar en su lugar correspondiente los diferentes umbrales: porque nada prueba con antelación (ni demuestra después del análisis) que su cronología es la misma para todos los tipos de discursos; el umbral que se puede describir

para analizar el lenguaje a comienzos del siglo XIX no tiene, sin duda, un episodio simétrico en la historia de las matemáticas; y todavía más paradójico, el umbral de formación de la economía política (marcado por Ricardo) no coincide con la constitución -por Marx- de un análisis de la sociedad y de la historia. La *episteme* no es un estadio general de la razón, es una relación compleja de desniveles sucesivos. (Foucault, 1985: 50-51)

*RESPUESTA al CÍRCULO de EPISTEMOLOGÍA. Aquí vemos la caracterización de influencia estructuralista de las *epistemes*, sólo que estas se conciben con un ánimo a-científico, eminentemente empírico-concreto, alejadas de la dicotomía verdad-falsedad:

Las *formaciones discursivas* no son, pues, ni ciencias actuales en vías de gestación, ni ciencias antes reconocidas como tales y luego obsoletas y abandonadas en función de las nuevas exigencias de nuestros criterios. Son unidades de una naturaleza y de un nivel diferentes de lo que hoy se llama (o de lo que pudo llamarse) una *ciencia*. Para caracterizarlas no es pertinente la distinción de lo científico y lo no científico: son epistemológicamente neutras. En cuanto a los *sistemas de positividad* que aseguran su agrupamiento unitario, no son estructuras racionales, ni tampoco juegos, equilibrios, oposiciones o dialécticas entre las formas de racionalidad y las imposiciones irracionales; la distinción de lo racional y su contrario no es pertinente para describirlos: no son leyes de inteligibilidad, sino leyes de formación de todo un conjunto de objetos, tipos de formulación, conceptos, opciones teóricas que están investidos en instituciones, en técnicas, en conductas individuales o colectivas, en operaciones políticas, en actividades científicas, en ficciones literarias, en especulaciones teóricas. El conjunto así formado a partir del sistema de positividad y manifestado en la unidad de una formación discursiva, es lo que podría llamarse un *saber*. El saber no es una suma de conocimientos -pues de estos siempre puede decirse si son verdaderos o falsos, exactos o no, aproximados o definidos, contradictorios o coherentes; ninguna de estas distinciones es pertinente para describir el saber, que es el conjunto de los elementos (objetos, tipos de formulación, conceptos y elecciones teóricas) formados a partir de una sola y misma positividad, en el campo de una formación discursiva unitaria. (Foucault, 1970: 257-258)

*FLEXIBILIZANDO y PRECISANDO el CONCEPTO. Aunque en *Las palabras y las cosas* la descripción arqueológica estaba centrada exclusivamente en la *episteme* (y la cuestión de la epistemologización), en *La arqueología del saber* la perspectiva foucaultiana empieza a abrirse, con lo que su investigación podría tomar otras direcciones diferentes en lo que suponga el discurso, tal y como posteriormente irá mostrando a partir de *El orden del discurso* (1970). En tal evolución intelectual, Foucault necesita flexibilizar el mismo concepto de *episteme* (cfr. luego Kuhn, de *paradigma a matriz disciplinaria*), así como relacionarlo con otros conceptos arqueológicos (*formación discursiva, sistema de positividad, archivo*) y precisarlo, lo cual acomete en su ya madura *La arqueología del saber* (1969):

El análisis de las formaciones discursivas, de las positivities y del saber en sus relaciones con las figuras epistemológicas y las ciencias, es lo que se ha llamado, para distinguirlo de las demás formas posibles de historia de las ciencias, el análisis de la *episteme*. [...] Por *episteme* se entiende, de hecho, el conjunto de las relaciones que pueden unir, en una época determinada, las prácticas discursivas que dan lugar a unas figuras epistemológicas, a unas ciencias, eventualmente a unos sistemas formalizados; el modo según el cual en cada una de esas formaciones discursivas se sitúan y se operan los pasos a la epistemologización, a la cientificidad, a la formalización; la repartición de esos umbrales, que pueden entrar en coincidencia, estar subordinados los unos a los otros, o estar desfasados en el tiempo; las relaciones laterales que pueden existir entre unas figuras epistemológicas o unas ciencias en la medida en que dependen de prácticas discursivas contiguas pero distintas. (Foucault, 1979a: 322-323)

*ESPECIFICACIONES: COSMOVISIONES y OTROS CONCEPTOS de la FAMILIA. Si bien es cierto que el concepto foucaultiano de *episteme* nació como estructural (*episteme* como *infraestructura epistémica*; el edificio del conocimiento sería una estructura compuesta, siendo una *episteme* muestra de esa profunda complejidad), no podría aceptarse como *estructuralista* (siendo lingüística, la *episteme* no es una estructura rígida, necesaria, ideal y encomiada, sino flexible y viva, contingente e histórica –cfr. Kuhn-, así como denunciada). Como ya hemos adelantado, es cierto que el tratamiento de lo estructural por parte de Foucault fue del todo *objetual*, debido a su resquemor frente al psicologismo constructivista kantiano; en ello también

hemos ido viendo que se distancia del kantismo (como el que vino a exhibir Kuhn). La cuestión es que, Foucault igualmente hizo un gran esfuerzo por alejarse del afán de *sistematicidad* (y cientificidad) de dicho estructuralismo. Para mostrarlo, utilizaremos como guía su intentona de aclarar mejor el concepto de *episteme*, y ello en una comparativa con otro concepto que se podría considerar de la familia, ese de *cosmovisión*. Este asunto será tratado con más profusión cuando pasemos a plantear la comparativa con los paradigmas kuhnianos, análogos a tales cosmovisiones (*La arqueología del saber* (id.)

*En RESUMEN. Las *infraestructuras epistémicas*, para Foucault:

-NO serían:

- un sistema de categorías necesarias, universales, eternas y a priori en sentido kantiano, pues se suceden en el curso de la historia;
- cosmovisiones en el sentido del romanticismo o de Hegel, como espíritus de la época, o racio-legislaciones;
- cosmovisiones en el sentido de Dilthey, noción que, aunque historicista, todavía tendría un deje subjetivista (dependiente del ser humano);
- tampoco sistemas de relaciones observables que resultarían de los simples hábitos intelectuales o de modas que pueden generalizarse en un momento dado de la historia de las ciencias;

-SERÍAN:

- matrices guía*, no sólo de lo que se dijo-escribió (en un momento dado), sino también de la labor de investigación de eso que se dijo-escribió (en un momento dado);
- a priori*, como las formas transcendentales kantianas (también recuerda a las estructuras estructuralistas de Lévi-Strauss y cía.), en cuanto condiciones preliminares del conocimiento;
- pero *históricas*, no sólo porque aparecen históricamente (frente a Kant y el estructuralismo), sino porque desaparecen (frente a Husserl), pues duran solo por un período limitado de la historia, cediendo su puesto a otros cuando su vigencia se ha agotado (con Hegel y Dilthey);
- ateleológicas* y *contingentes*; su aparición y desaparición son sólo condicionadas por el azar (sobre todo frente a Hegel, pero también frente a

Dilthey), de tal modo que ninguna razón universal los domina para establecer su necesidad;

·*objetuales e inconscientes*, en el sentido de totalmente independientes de los sujetos (frente a Kant, Hegel y Dilthey), en la línea del estructuralismo;

·*inconmensurables*, pues sus diferencias son tales que están rodeados de discontinuidad (herencia de la sincronicidad estructuralista), de tal modo que de una *episteme* a la otra no hay continuidad ni progreso, sino ruptura (como cristalizaciones simbólicas siempre distintas: cierta influencia de Bachelard).

6.1.4. *Epistemes y deconstrucción*

Desde la *Historia de la locura* hasta *Las palabras y las cosas*, el estudio de Foucault del marco *arqueológico* subyacente a las ciencias socio-humanas contemporáneas habría tenido como objetivo descubrir las *condiciones de posibilidad* de tales conocimientos. No obstante, aunque en algún momento pudiese presentársenos como una labor aséptica, el caso es que el propósito primigenio de esta investigación habría sido el desvelar que lo que subyace a tales conocimientos no sea más que una *metafísica del sujeto y de la razón-ciencia*, es decir, llevar a cabo una *deconstrucción* de tal metafísica. De esta manera, desde el minuto uno, el francés rebusca en nuestra reflexión pretérita las pistas (p.e., a partir de las figuras unitarias de *autoría* y *cosmovisión*) que le conduzcan hacia esos particulares conceptos de *razón* y *sujeto* que hayan condicionado el desarrollo de tales ciencias como aparatos de control socio-político, esa consideración del humano como sujeto racional, consciente, de conocimiento, de decisión y de acción, que venimos etiquetando como *racio-humanismo*, y frente a la cual ya habría habido diversos exponentes reactivos (darwinismo, Nietzsche, psicoanálisis freudiano, Heidegger, estructuralismo). En el asentamiento de esa incómoda metafísica, Foucault habría considerado principalmente dos épocas (con sus respectivas *epistemes*, con sus particulares maneras de entender la relación entre las palabras y las cosas), que si bien hizo hincapié en que estarían del todo desconectadas (esa *discontinuidad epistémica* que vamos exponiendo), se nos aparecen como unitariamente denunciadas por el francés según la consigna deconstruccionista apuntada. Esas dos épocas-epistemes serían la *clásica* y la *moderna*.

6.2. La episteme clásica (o moderna): racio-absolutismo

La época clásica que refiere Foucault (s.XVII-s.XVIII, que coincidiría con lo que en nuestra historia denominamos Modernidad) vendría dominada por el concepto *razón*. Veamos cómo nos lo expone nuestro autor.

6.2.1. Razón vs. locura

*RAZÓN y LOCURA al ARBITRIO. Así, la primera cuestión a dilucidar para entender la *episteme clásica* sería esta de *la razón*, que Foucault considera como clave para entender nuestra cultura. El nacimiento de la época clásica, el francés lo cree vislumbrar con un acontecimiento significativo, que ya había adelantado con su *Historia de la locura*: la división entre *demencia* y *razón*. Según Foucault, sólo tendría sentido entonces hablar de razón a partir de su contrario, la ausencia de razón, la demencia, la locura. La razón pura (el reino de la identidad estable, incluso absoluta), junto con la científica (a partir de la aprehensión identificativa de elementos, así como de relaciones repetibles entre ellos) y la histórica (teleológica, realización progresiva de un sentido) habrían supuesto la exclusión de esa locura. Sea como sea, nuestro francés subraya que esta división surgió de modo arbitrario, y que es retroactivamente cómo los occidentales hayamos asimilado su (artificiosa) necesidad o consustancialidad.

*EL CONTROL RACIONAL. Para Foucault el paroxismo racional llegaría con la intentona de racionalizar la locura, al desarrollarse nuevas racionalidades y métodos científicos (psiquiatría, psicoanálisis) que mirarían el definir la locura en términos patológicos, esto es, como una enfermedad que se puede diagnosticar, e incluso curar. La locura se segregaría oportunamente de otras formas de sinrazón (p.e. la idiotez), y se constituiría como enfermedad (de la mente), a la par que se instituirían en la ciencia psiquiátrica y el manicomio. Hoy se hace de la locura un objeto de la ciencia, como si ésta pudiera decir la verdad sobre aquella, cuando *locura* para Foucault sea más bien sinónimo de *no-verdad*...y todo ello con un motivo, que no tendría nada de científico: el control de la población. De este modo se produce oficialmente el sometimiento de los locos a los cuerdos, además de instaurarse un mecanismo de fiscalización de la conducta de los individuos, bajo pena de, caso de no considerarse racio-controlable,

diagnosticarse como enferma (loca), y así pasar a apartarla del resto (no vaya a ser que se contagie) y encerrarla. De nuevo en esa conversación con P. Caruso:

El problema es el siguiente. En todas las culturas de Occidente había ciertos individuos a quienes se considera locos y ciertos individuos a quienes se consideraba enfermos: se trataba, por así decirlo, de significaciones inmediatamente vividas en la sociedad que reconocía sin vacilar a los enfermos y los locos. Esas significaciones sufrieron una brutal modificación con la aparición de nuevos conocimientos, determinados corpus científicos, y con el surgimiento de algo así como una medicina mental o una psicopatología y algo así como una medicina clínica a fines del siglo XVIII. El problema que me planteaba consistía en mostrar cómo pudo suceder que las significaciones inmediatamente vividas dentro de una sociedad aparecieran como condiciones suficientes para la constitución de un objeto científico. [Para que la locura y la enfermedad mental dejaran de tener una significación inmediata y se convirtiesen en objetos de un saber racional, fue menester que se cumpliera una serie de condiciones, condiciones que procure analizar. Se trataba, por decirlo así, de la “interrupción ” entre sentido y objeto científico, esto es, de las condiciones formales de aparición de un objeto en un contexto de sentido]. (Foucault, 2013: 82-83)

6.2.2. Razón y representación

Foucault, enfrentado a la metafísica de la razón, recalca la capacidad de ésta de controlar nuestras vidas a través de la evolución del concepto de *representación* desde el realismo ingenuo hasta Kant. Para dicho realismo, la mente humana, a la búsqueda de conocimiento, trataría de representarse fidedignamente (corresponderse con) una realidad que se estimaría como independiente de dicha mente representacional. Pero la duda hiperbólica cartesiana habría iniciado una grieta al preocuparse por si nuestras ideas pudiesen corresponderse con las cosas que existan en realidad, empezando por cuestionar qué sea eso que exista más allá de la mente de uno, o incluso si algo exista (más allá de la mente de uno): aunque el francés buscó la manera de no caer en *solipsismo*, ahí quedaba eso. D. Hume hizo sangre del tema al cuestionar por su parte esas relaciones (p.e. la causalidad) que usualmente se darían como necesariamente reales, quedando como meras construcciones asociativas de nuestras mentes, a falta de

mejor prueba, si ella fuese posible. Con Kant se produjo un giro decisivo (copernicano), al preguntarse, en vez de si nuestras representaciones reflejen de manera fiel el mundo (es decir, si son verdaderas), sobre la *posibilidad* misma de la representación, que, en respuesta, hizo depender en todo caso (de modo universal y necesario) de un marco espacio-temporal y causal. De este modo, algo existiría como objeto de nuestra experiencia (como fenómeno) sólo en estos términos (espacio-temporales y causales); ¿y qué decir de la existencia de los objetos como tales (como noúmeno)?...pues que ello quedaría más allá de nuestra capacidad gnoscitiva: estaríamos limitados a conocer el mundo tal como lo experimentamos, quedando como infranqueable el mundo tal como fuese en sí mismo. Tal y como aceptase Schopenhauer, pero denunciase Heidegger, la representación pasa, de figurar el mundo, a conformar el mundo...los sujetos (trascendentales, según Kant) seríamos la fuente de las *condiciones* (necesarias) de *posibilidad* de cualquier conocimiento empírico. La cuestión es que, al mismo tiempo que *sujetos*, los individuos también podríamos ser *objetos* de experiencia y de conocimiento.

6.3. La episteme moderna (o contemporánea)

Pues bien, para referirse a los seres humanos como caracterizados peculiarmente por esta doble condición de *sujetos-objetos* (o “doble empírico-trascendental”), Foucault utiliza el término “hombre”, de tal modo que no habría habido concepción del *hombre* antes del final del s.XVIII; de ahí su declaración melodramática de que hasta ese momento “el hombre no existía” (Foucault, 1968: 300). Nuestro autor dedicará en *Las palabras y las cosas* una mayor atención al período moderno (que coincide con nuestra contemporaneidad: s.XIX en adelante) en el que se instauraría *la episteme del hombre*. Antes de subrayar este papel, veamos cómo claudicaría la episteme de la razón.

6.3.1. *De lo universal a lo histórico y de la representación a la producción*

La episteme clásica de la razón concebía ésta como una *mathesis universalis*, como un orden, tan universal como acrónico. El pensamiento del s.XIX incorpora la *historia* para reflexionar sobre lo que sea (el lenguaje, la biología, la geología, la socio-política, la economía...la filosofía), de modo que el racio-absolutismo acaba por ceder. De esta

manera, de la *racio-representación* en la que se centraba el clasicismo, se pasa a la *producción*, asociada a las nociones de historia y de evolución. Foucault sigue el surgimiento de la *biología evolucionista*, la *economía política* y la *filología*, que se dedican a la objetivación del hombre en tres aspectos esenciales (la vida, el trabajo y el lenguaje), y ello supuestamente en mor de que un aumento de este conocimiento ayudaría a una mayor emancipación del individuo. Lo que caracteriza a la *episteme moderna* procedería, por tanto, del desarrollo de esas tres disciplinas:

-La *economía política* no tendría ya por objeto el cuadro de los intercambios de las riquezas, sino su producción histórica real; por ello sienta las bases para la constitución de una antropología que ve en el trabajo, en la fatiga y en la muerte otros tantos datos de la *finitud histórica* del hombre;

-Por otra parte, en el paso de la *historia natural* a la *biología científica*, se pone en el centro del análisis la estructura de los seres vivos; no se trata ya de atribuir el carácter según los rasgos visibles a las especies y a los géneros, sino de utilizar la organización de los seres como base para la *clasificación*; la comparación no se conduce solo sobre la base de las características estructurales, sino a través de la *función* de las estructuras; sólo la función hace posible en la biología la historia;

-En fin, el lenguaje deja de ser un instrumento transparente del pensamiento, nominalísticamente dirigido a representar las representaciones, para llegar a ser una *realidad autónoma*; por tanto, según la *semiología* que está en la base de la episteme moderna, el paso ontológico que el verbo *ser* garantizaba entre hablar y pensar acaba siendo roto; el lenguaje, de golpe, adquiere un ser propio; es justamente tal ser el que detenta las leyes que lo gobiernan.

6.3.2. Reificación y disolución del hombre: la cuestión de las ciencias socio-humanas

A partir de aquí, el *sujeto objetivado* pasa a ser el tema de la episteme moderna: el humano se descubre *sujeto* al mismo tiempo en que se descubre *objeto* de los procesos *biológicos, económicos y lingüísticos*...de modo paradójico, nace como consciencia epistémica (a propósito de la vida, la economía y el lenguaje) paralelamente a su *reificación* por esas positividades arqueológicas. Con todo, un estudio de los resultados

obtenidos por otras ciencias, como el *psicoanálisis* o la *etnología*, supondrían todavía un paso más, y más singular:

A partir de allí puede comprenderse un cierto número de hechos decisivos. Y en primer lugar, este: que el psicoanálisis y la etnología no son tales ciencias humanas al lado de otras, sino que recorren el dominio entero, que animan sobre toda su superficie, que expanden sus conceptos por todas partes, que pueden proponer por doquier sus métodos de desciframiento y sus interpretaciones. Ninguna ciencia humana puede asegurar haber terminado con ellas, ni ser del todo independiente de lo que hayan podido descubrir, ni tampoco remitirse a ellas de una u otra manera. Pero su desarrollo tiene esto de particular: tienen un cierto "aire" casi universal, a pesar de lo cual no se acercan a un concepto general del hombre: en ningún momento tienden a discernir lo que podría haber de específico, de irreductible en él, de uniformemente valioso siempre que se da a la experiencia. La idea de una "antropología psicoanalítica", la idea de una "naturaleza humana" restituida por la etnología no son más que votos piadosos. No sólo pueden prescindir del concepto del hombre, sino que no pueden pasar por él, ya que se dirigen siempre a lo que constituye sus límites exteriores. [...] En relación con las "ciencias humanas", el psicoanálisis y la etnología son más bien "contraciencias"; lo que no quiere decir que sean menos "racionales" u "objetivas" que las otras, sino que las toman a contracorriente, las remiten a su base epistemológica y no cesan de "deshacer" a ese hombre que, en las ciencias humanas, hace y rehace su positividad. (Foucault, 1968: 367-368)

La aparición y desarrollo de la *etnología* y el *psicoanálisis* supondrían dejar de lado el concepto de *hombre*, incluso no buscarlo, desde el momento en que están constantemente dirigidas a aquello que constituye sus *límites* externos. Cabe así que el hombre no exista, o deje inmediatamente de existir, para estas ciencias de orientación estructuralista...cabe la disolución del hombre, cabe denunciar eso de la *ciencia humana*:

En todo caso, lo que manifiesta lo propio de las ciencias humanas no es, como puede verse muy bien, este objeto privilegiado y singularmente embrollado que es el hombre. Por la buena razón de que no es el hombre el que las constituye y les ofrece un dominio específico, sino que es la disposición general de la *episteme* la que les hace un lugar, las llama y las insta —permitiéndoles así constituir al hombre como su objeto. Se dirá,

pues, que hay "ciencia humana" no por todas aquellas partes en que se trata del hombre, sino siempre que se analiza, en la dimensión propia de lo inconsciente, las normas, las reglas, los conjuntos significativos que develan a la conciencia las condiciones de sus formas y de sus contenidos. Hablar de "ciencia del hombre", en cualquier otro caso, es un puro y simple abuso de lenguaje. Se mide por ello cuán vanas y ociosas son todas las molestas discusiones para saber si tales conocimientos pueden ser llamados científicos en realidad y a qué condiciones deberán sujetarse para convertirse en tales. Las "ciencias del hombre" forman parte de la episteme moderna como la química, la medicina o cualquier otra ciencia; o también como la gramática y la historia natural formaban parte de la episteme clásica. Pero decir que forman parte del campo epistemológico significa tan solo que su positividad está enraizada en él, que allí encuentran su condición de existencia, que, por tanto, no son únicamente ilusiones, quimeras pseudocientíficas, motivadas en el nivel de las opiniones, de los intereses, de las creencias, que no son lo que otros llaman, usando un nombre caprichoso, "ideología". Pero, a pesar de todo, esto no quiere decir que sean ciencias. (Foucault, 1968: 354)

6.3.3. *Crítica del hombre sujeto-objeto*

Así, para la historia de Foucault, en la Modernidad (Contemporaneidad) el *hombre* sería el centro del problema: la dificultad consiste en entender la propuesta kantiana de que un ente unitario pueda ser al mismo tiempo *fuerza (sujeto) trascendental* de la posibilidad de conocimiento y *objeto* de conocimiento. En el Capítulo 9 de *Las palabras y las cosas*, titulado "El hombre y sus dobles", Foucault trabaja con los principales desarrollos humanistas de la filosofía del s.XX, la fenomenología de Husserl y Merleau-Ponty (a los que se añadiría el existencialismo de Sartre); argumenta que ninguno de ellos ha sido capaz de desarrollar una concepción coherente de hombre: en todos los casos, hay una reducción ilegítima, o bien de lo empírico a lo trascendental (Husserl), o de lo trascendental a lo empírico (Merleau-Ponty). Lo curioso es que con este análisis parecería estar defraudando el supuesto ideal arqueológico, esa simple investigación de las estructuras inconscientes que subsisten a la historia. Por un lado, al referirse a estos autores, parecería que estuviésemos volviendo a la tan denigrada historia de las ideas (y de los autores). Además, si de una simple investigación se tratase, ¿a qué dedicarse a valorar la labor de tales autores? Parece que una arqueología,

tal y como se nos había presentado de inicio, debería focalizarse en caracterizar las *epistemes*, y, como mucho, adelantar una posible eclosión de una nueva *episteme* (p.e., esa lingüística) a partir del fenecimiento de la anterior (el abandono el doblete humanista), dejando de lado consideraciones valorativas como ‘fracaso’. ¿No será que se nos ha querido presentar como franca investigación lo que no era más que una decidida deconstrucción?...

6.4. Crítica de las *epistemes* y estudio arqueológico-genealógico del discurso

Vamos a finalizar este estudio sobre las *epistemes* con su crítica, y ello a partir de lo que suponga un estudio arqueológico del discurso, que sería lo que inicialmente parecía haber propuesto Foucault.

6.4.1. *El estudio arqueológico-genealógico del discurso*

*La *EPISTEME* como CRÍTICA del DISCURSO CIENTÍFICO. Las *epistemes* tienen el objetivo crítico de, tras un trabajo arqueológico de excavación, poner al descubierto los *discursos científicos* (en específico, aquellos sobre lo socio-humano), de cómo éstos se sustenten en la idea de orden o ley, preguntándose así por qué existe un orden, qué principio puede dar cuenta de él, incluso si puede haber diferentes órdenes, y, así, por qué razón se prefiere establecer este orden y no otro. Para comprender lo mejor posible la propuesta foucaultiana, sería necesario hacer una mínimamente pausada reflexión sobre el *estudio del discurso*, que sería lo que pretendería su investigación. Podemos decir que el humano puede discurrir (*decir-inteligir*) sobre lo que sea; el asunto es que el humano puede discurrir a su vez sobre el propio discurso; además podemos estudiar *históricamente* el discurso, describir y discurrir sobre lo que alguien dijo-inteligió hace ya tiempo. De igual modo podemos indagar históricamente sobre las *condiciones de posibilidad*, ya sean *discursivas* (estudio arqueológico), como *extradiscursivas* (estudio genealógico), del discurso general, y del discurso científico (sea de lo natural o de lo socio-humano) en particular. Las condiciones de posibilidad extradiscursivas podrían ser por su parte socio-políticas, económicas, geográficas, culturales, psicológicas. Una arqueología-genealogía del discurso descubriría-interpretaría que un *sistema discursivo* (p.e., la cosmología de Aristóteles o la de

Copérnico, la sociología de Durkheim, la psicología de Wundt, la economía de Keynes,) se fundamenta a su vez, como *condición de posibilidad discursiva*, en un *sistema de pensamiento*, el cual se definiría como un sistema simbólico de intelección, valoración/normación y acción (estructura gnoscitiva, moral y procedimental), como ese poderoso y *condicionante* marco en el que los humanos entendemos/pensamos, valoramos/normamos y actuamos, seamos más o menos conscientes de ello. Es aquí, en la definición más detallada de *sistema de pensamiento* como *episteme*, donde Foucault se distanciaría sobremanera de otros estudiosos de la historia del discurso (especialmente los identitarios y teleológicos, con sus conceptos-herramientas de *autoría, cosmovisión, espíritu de una época,...*).

*ACTITUD en relación con el ESTUDIO CRÍTICO del DISCURSO. El estudio del discurso, con la profundidad que sugiere la arqueología-genealogía foucaultiana, desvela que no todo individuo (ni todo grupo) está dispuesto a estudiar el discurso, ni a que se investigue su discurso. Desde esta perspectiva, se puede desvelar la intención del individuo respecto al discurrir. Respecto al discurrir, es algo fundamental dilucidar la tendencia (o no) del individuo al orden, a la racionalidad, a la objetividad, a la necesidad, a la universalidad, a la apertura o hacia la tolerancia. Cabrían así tres maneras básicas de afrontar la cuestión del discurso (y su estudio):

- Considerar que nuestro discurso es *el discurso* (ese universal y necesario), con lo que no ha lugar a un estudio del discurso;
- Considerar que puede haber discursos de todo tipo, sin necesidad de mayor interés: tampoco parece menester un tal estudio del discurso;
- Considerar que haya diferentes discursos, y que se deban estudiar de manera crítica.

Consecuentemente, aunque no se conciba un estudio del discurso, esto ya supondría una actitud al respecto digamos que dogmática; por otro lado, el mantener una postura del todo tolerante, pero a su vez no interesada por el estudio del discurso, ello también supondría otra actitud, la escéptica. Se necesita una actitud crítica para apostar por un estudio del discurso.

*El ESTUDIO del DISCURSO CIENTÍFICO y el IDEAL de CIENTIFICIDAD. Entre los discursos, algunos tendrían una mayor pretensión de *conocimiento*, y otros menos (p.e. una opinión); tradicionalmente, el que tendría mayor pretensión de

conocimiento sería el *discurso científico*. El discurso científico trataría de dar por sabido y explicado aquello sobre lo que asevera; de este modo, este discurso se pretendería clásicamente como *objetivo, universal y necesario*: a esta idea se la denominábamos *ideal de científicidad*. El humano puede discurrir sobre el discurso científico (o los discursos científicos); a esto lo podemos llamar en general *estudio del discurso científico*. Podemos discurrir entonces sobre los presupuestos y principios de tal discurso científico, que en su conjunto igualmente se compondrían como tal *ideal de científicidad*. Podemos estudiar históricamente los discursos científicos del pasado, comparándolos, relacionándolos; podemos hacerlo como si tales discursos se sostuviesen en un progreso continuo, unívoco y lineal hacia la verdad (en la línea de tal ideal de científicidad); o podemos considerarlos de modo disperso y discontinuo. El *ideal de científicidad* se puede concebir así como *condición de posibilidad* del discurso científico (abriría la posibilidad de creer en estos discursos); además, este ideal supondría una regla de inclusión/exclusión (determinaría si un discurso es científico -o no-, a partir de su elaboración -o no- según un determinado método, el científico). En definitiva, el ideal de científicidad se podría concebir como un *sistema de pensamiento*, ese que fundamentaría el discurso científico. En todo caso, la sola concepción de un *condicionamiento histórico* para con el discurso (incluido el científico), la posibilidad de un estudio profundo del discurso, afectaría al ideal de científicidad de un discurso objetivo, universal y necesario. Nos hallaríamos frente a dos diferentes maneras de considerar el discurso (dos sistemas de pensamiento, condicionantes de esta consideración): el *ideal de científicidad*, y la *crítica de tal ideal* (que expondría sus dudas -más o menos radicales- según autores y corrientes a este respecto). Una arqueología-genealogía del discurso se enmarcaría en esa crítica al ideal de científicidad.

*ARQUEOLOGÍA, GENEALOGÍA y DECONSTRUCCIÓN. La cuestión es que Foucault, en la línea de otros suspicaces (entre los que sobresalen Nietzsche y Heidegger), comienza ‘investigando’ el discurso con una finalidad *deconstructiva*, no sólo aplicándose con especial inquina contra ciertas *epistemes* heredadas (encomiadoras de la *razón* y del *sujeto*), sino utilizando el concepto (metateórico) de *episteme* para atacar toda *objetividad, universalidad, necesidad, homogeneidad, continuidad, teleología, autoría*, es decir, para atacar a la razón y al sujeto (como interesada e

ideologizada metafísica) desde un nuevo nivel. Las epistemes arqueológicas se nos presentan en un primer momento como herramientas de elucidación al amparo de esa ilusión de discurso autónomo, con una maniobra que no se puede considerar honesta y/o coherente; una maniobra que se buscará superar con la evolución genealógica que hemos visto...

6.4.2. *Crítica de las epistemes*

*Los CAMINOS de la ARQUEOLOGÍA. Nuestra última apostilla indica que la arqueología del discurso podría tener diferentes caminos, según la motivación que se halle detrás de ella.

-INVESTIGACIÓN. Se trataría de indagar las *condiciones de posibilidad* de los discursos a lo largo de la historia; ya hemos indicado que la misma posibilidad de una arqueología del discurso supondría la consideración de un condicionamiento para con éste, y ello incluiría el de la propia arqueología (los discursos investigados se observarían-interpretarán a través del prisma que los considera a todos como condicionados); con todo, y tras aceptar esta cuestión, se podría llevar a cabo dicha investigación, apostando por una *humildad metodológica* (el método propuesto es uno más entre otros), una *equidad reflexiva* (sin descaradamente inclinarse por ninguno de los discursos investigados), y, por supuesto, una *honestidad actitudinal* (sin utilizar estratégicamente la arqueología para una finalidad encubierta, como la de arremeter contra un, o unos, discursos específicos);

-DECONSTRUCCIÓN. Se trataría de desvelar dichas condiciones, y ello con la resuelta finalidad de *atacar* un, o unos, discursos específicos; desde esta investigación se podría llegar a aceptar un trabajo reflexivo así motivado, con tal de que quedase clara desde el minuto uno esa finalidad/motivación; no se considera decoroso el que se utilizase la arqueología con un *halo de cientificidad*, para luego quedar como una hábil estrategia bélica de vilipendio al respecto de un o unos determinados discursos.

Veamos con un mayor detenimiento el camino que sigue la arqueología de Foucault.

*CRÍTICA y AUTOCRÍTICA: la ARQUEOLOGÍA de la ARQUEOLOGÍA.
Veamos:

-Por un lado, Foucault nos habría estado animando ser críticos, muy críticos con los discursos, especialmente con el científico;

-Pero ¿ello no implicaría ser también crítico con el mismo discurso de Foucault?, es más, ¿es tan crítico el francés consigo mismo como lo es con los discursos que él ‘investiga’?

Ante ello, este estudio considera que el discurso arqueológico foucaultiano también debería someterse a la arqueología, al desvelamiento de sus condiciones de posibilidad. Y es que la arqueología vendría a denunciar que, tras la apariencia de determinados discursos podríamos hallar otros que, desde la subterrneidad (desde la oscuridad), estarían condicionando y dirigiendo esos aparentes. ¿Y si debajo del discurso de Foucault también hallásemos otro discurso sistemático-condicionante...y si Foucault no hubiese sido claro a este respecto...y si hubiese pretendido para sí mismo un halo de cientificidad (recordemos a Marx y Freud), cuando por otro lado habría estado criticando esa cientificidad?

*El HALO de CIENTIFICIDAD. En plena efervescencia ilustrada D. Hume había criticado la *objetividad* de la *sustancia* o la *causalidad*, caracterizándolas como racion-constructos (puede que útiles, pero constructos); en nuestra época posmoderna, Foucault procedió contra figuras unitarias (*autoría, cosmovisión, espíritu de la época,...*) con las que operarían determinados discursos. Mientras que se puede caracterizar al escocés como un dialogador presto a ser rebatido (lo cual vino a cautivar al prusiano Kant), con su estudio del discurso científico Foucault se presenta a sí mismo como un aséptico arqueólogo de nuestros estratos epistémicos (de eso que nos haya condicionado históricamente en lo que consideramos nuestros conocimientos). El término “arqueología” habría pretendido así un cierto halo de objetividad científica (que era justamente lo que se quería atacar):

-Objetividad o asepsia en su proceder (o metodología);

-Objetividad en el objeto de su estudio (las *epistemes*).

*La OBJETIVIDAD de las *EPISTEMES*. La objetividad de un purista proceder científico, no sólo se aplicaría al temperamento investigador, sino al objeto investigado: eso investigado, no nos lo podríamos estar ‘inventando’. ¿Qué pasa con el objeto de la

arqueología foucaultiana?... ¿se inventa nuestro autor las *epistemes*...o están ahí prestas a ser descubiertas? Si las *epistemes* no fuesen *objetivas* estructuras epistémicas, entonces la arqueología no descubriría nada, ni podría descubrir nada, pues eso que se pretendía descubrir no sería (de nuevo) más que un *constructo*, en este caso generado por Foucault. El proceso arqueológico no sería así una *investigación* al más puro estilo, sino más bien una *construcción*: a partir de una determinada motivación, se generarían las herramientas metodológicas (las *epistemes*) necesarias para poder desarrollar un escenario, que se pretendería despachar como de tradicional investigación. Según esto, parecería más honesto (a la par que humilde) reconocer a las *epistemes* como ‘meros’ instrumentos de estudio (metateórico o del discurso), antes que consignarlas como objetivas, cuestión siempre del todo peliaguda (¿dónde se hallan...quién las percibe tal cual?).

*AUMENTADO la PERSPECTIVA. El estudio del discurso arqueológico foucaultiano (y de todo discurso en general) nos permite así aumentar nuestra perspectiva, e interpretarlo de una manera, la cual no tendría por qué coincidir con las interpretaciones de otros estudios y de otros estudiosos. Digamos que hubiese diferentes modos de discurrir (de hacer discursos), y que podríamos resumir en:

-Con figuras unitarias;

-Con figuras dispersas.

Ante este inicial empate técnico, ante estas tablas, se podría decir que cada cual sería libre de elegir el camino, de decantarse por uno o por otro, o de buscar una equilibrada combinación de ambos. Pero digamos que somos unos fervientes y convencidos creyentes de una de las dos opciones (a la par que unos enconados inquisidores de la otra): en este caso, y desde la perspectiva propuesta, se reconocería, no a alguien que ha apostado por lo correcto, sino (llanamente) a alguien que se ha decantado por una posible opción. Sin embargo, ante estas tablas, digamos que se quisiese desempatar a priori, digamos que se quisiese dejar de inicio muy tocada la opción rival... ¿no sería una buena estrategia elaborar una historia de los discursos y de los sistemas de pensamiento en la que los partidarios de esa otra opción quedasen minusvalorados?... ¿no se tendría ventaja instrumentando una historiografía en la que se prefiriesen unas figuras en vez de las otras?...Digamos que los que hubiesen tomado la delantera hubiesen sido los partidarios de las figuras unitarias, de tal modo que:

-No sólo habrían instrumentado su discurso a través de tales figuras;

-Sino que se habrían dedicado a elaborar una historia del discurso, también utilizando dichas figuras (unitarias).

Ahora digamos que somos un partidario de la otra opción, la de las figuras dispersas, y que desenmascaramos la maniobra, quejándonos de cómo se ha intentado, no sólo ‘imponernos’ la opción unitaria, sino que ello ha sido por mecanismos sibilinos... ¿qué hacer después?...¿cómo proceder, si quisiéramos ‘convencer’ a la gente de nuestra opción? Parece que ello dependería de la actitud que tuviésemos al respecto:

-Digamos que nos hubiésemos percatado (p.e. a través de una investigación arqueológica) de que nuestra opción, la de las figuras dispersas, no fuese más que eso, una opción frente a otra, y que ello nos obligase a continuar con el debate (lo más abierto y cristalino posible) frente a la otra opción, y a ver al final cuál acabe ganando (si es que haya de ganar alguna);

-Pero digamos que siguiésemos con la misma pertinacia que en su momento manifestasen los de la opción ‘unitaria’, y que entonces nos dispusiésemos a buscar la manera de erradicar (y si es a priori mejor) la otra opción contrincante...cabe que, entonces, nos aplicásemos en ello con excesiva vehemencia, pudiendo incurrir en una conducta cercana a aquella que habíamos denunciado...

*El PROCEDER de FOUCAULT. Desde esta perspectiva sugerida, la de la *paridad* unitario-disperso, se observaría a un Foucault que, con su discurso *epistemológico*, hubiese decidido creer en lo disperso a costa de lo unitario, simplemente enfrentado a otros que sí hayan creído que haya p.e. *un mundo* o *una verdad*. Tras descubrir y denunciar la maniobra de los ‘unitarios’, curiosamente nuestro francés utiliza una estrategia análoga, y se dedica a re-elaborar una historia del discurso con herramientas contrarias a las unitarias (*autoría, cosmovisión*), como son las *epistemes*. Pues, ¿no sería esta la manera de tomar la delantera, elaborando una historia de los discursos y de los *sistemas de pensamiento* donde lo unitario quedase (a priori) desestimado?... ¿no sería esta la mejor manera de rematar nuestro ataque frente a los que creen en *el mundo* o *la verdad* (como figuras unitarias)? Según esta perspectiva, Foucault no se dedicaría a desvelar (objetivas) epistemes, sino a *interpretar* (al igual que los de la opción racio-unitaria habrían hecho según los parámetros *autoría* o *cosmovisión*) los discursos científicos según diferentes y dispersos saberes epocales y sus estructuras epistémicas,

de tal modo que tales *epistemes* no serían una ‘realidad’, sino una herramienta *hermenéutica* epistemo-historiográfica, que tendría un terminante objetivo: erradicar la opción unitaria, esa *metafísica del sujeto y de la razón-ciencia*.

*La ANTI-METAFÍSICA como MOTIVACIÓN (o como CONDICIÓN de POSIBILIDAD). Y es que, tal y como comenzábamos esta revisión crítica de la arqueología foucaultiana y sus *epistemes*, el mismo desvelamiento que se aplicaba a las condiciones de posibilidad del discurso científico, se podría (se debería) aplicar al discurso foucaultiano:

-Si tales condiciones respecto del discurso de las ciencias socio-humanas se podrían resumir en la *metafísica del sujeto y de la razón-ciencia*;

-Para con el discurso del francés, esas condiciones se podrían concretar a su vez como una intensa animadversión frente a esa metafísica.

La precedente animadversión (frente a esa metafísica) de otros autores se habría organizado de diferentes maneras (recordemos la empirista de D. Hume), entre las que despunta la de la *deconstrucción*, p.e. de Heidegger.

*DECONSTRUCCIÓN: OPCIONES. Decíamos también que, a diferencia de la *investigación*, la *deconstrucción* sería una reflexión honda y definitivamente interesada, con un objetivo muy claro: la arremetida contra la *metafísica heredada* (p.e., del sujeto y de la razón). Con todo, la meditación deconstructiva podría seguir a su vez diferentes caminos:

-DOGMÁTICA y ENCUBIERTA. En este caso la deconstrucción se consideraría ajena a la hermenéutica y a la construcción, se pensaría (a sí misma) como exenta de mácula, como si por considerar ideologizados a los demás discursos, eso supusiera que el discurso deconstructivo no estuviese ideologizado; la deconstrucción se ve en este caso más allá de la dialéctica de discursos, es decir, no se coloca en el mismo plano para discutir con la opción antagonista, sino que, desde un escalón superior, se auto-otorgaría la prerrogativa de poder eliminar tal opción casi que por adelantado (a priori); atacaría así los constructos discrepantes (con sus propios constructos), con una ontología agresiva, dándolos por inexistentes (invenciones), y sustituyéndolos por sus entes, que, evidentemente, se considerarían objetivos (no fantaseados, no contruidos); para ello utilizaría todo proceder posible, y si éste fuese encubierto, pues mejor que mejor;

-CRÍTICA y ABIERTA. La otra posibilidad sería plantear abiertamente el propio objetivo deconstructivo, desligándose de cualquier halo de cientificidad/objetividad, planteando (tras previamente aceptar) cuáles sean las simpatías, y por lo tanto las antipatías, de uno (aunque sin la necesidad de constantemente justificar tal objetivo), y utilizando los procedimientos discursivos a mano para oponerse a las reflexiones antónimas, pero de modo honesto y manifiesto.

Así, y una vez que nos habíamos quejado de que una *historia identitaria*, elaborada a partir de una *historiografía* igualmente *identitaria*, que ello no era más que propaganda y manipulación, ¿acaso podríamos volver a las andadas... a incurrir en la misma manera de proceder denunciada... buscando el modo, además encubierto, de erradicar la opción rival?... ¿no sería más honestamente coherente expresar que, tras haber valorado, tras habernos decantado, no íbamos a permitir que de antemano se eligiese por nosotros, no íbamos a dejar que se nos manipulase, pero que nosotros tampoco íbamos a decidir por nadie, no íbamos a manipular a nadie, y que sólo íbamos a exponer las razones por las que nos habíamos decantado, dispuestos a debatir y a argumentar a este respecto con quien fuese...?...

*INCOHERENCIAS. Podemos hallar entonces en la arqueología epistémica de Foucault una inquietante cuestión. Foucault denuncia la metafísica del sujeto y de la razón-ciencia como aparatos ideologizados, vestidos con el ropaje de la consciencia, la humanidad, la bondad y la verdad, pero en el fondo instrumentados para la sujeción del (cuerpo del) individuo; la *filosofía de la diferencia* foucaultiana arremete de este modo contra esas *figuras unitarias*, como si fuesen interesadas (ideologizadas) construcciones de esa metafísica. Para ello, su estrategia habría consistido en apoyarse en un método, el arqueológico, que expone ante nuestros ojos como supuestamente indemne al condicionamiento. La cuestión es que parece que la arqueología se fundamente en un postulado:

-Todo discurso es condicionado.

Esta sería la base de su crítica a las ciencias socio-humanas, y al ideal de cientificidad, el que toda narración no sea más que una manera de narrar, el que el discurso no sea más que una ilimitada interpretación. Pero, la cuestión sería entonces, ¿acaso no se hallaría también condicionado el discurso arqueológico? La arqueología se presenta como una *investigación* que *a posteriori* no tiene más remedio que denunciar

aquello que se halle de modo encubierto tras las ciencias socio-humanas, esa metafísica, interesada manipulación del discurso a través de construidas figuras unitarias, y ello a partir de considerar que lo positivo (lo real) sea esa heterogénea dispersión, que debería salir a la luz una vez que uno se quitase un supuesto velo. Si uno creyese omnímoda y excluyentemente en esa dispersión, pues cabalgaría junto a Foucault. No obstante, habíamos planteado otra perspectiva, desde la que vislumbrar este proceder: la *investigación* arqueológica se podría advertir más bien como una (encubierta) *deconstrucción*, una maniobra que, no estaría desvelando, sino re-interpretando de modo agresivo, de tal manera que la precedente interpretación rival (esa incómoda metafísica, en este caso del sujeto y de la razón-ciencia, a través de esas figuras unitarias) quedase agarrada con pinzas, maltrecha. Para ello, no utilizaría un escenario paritario, donde diferentes interpretaciones lucharían por una especie de predominio intelectual, sino que se fomentaría una ontología excluyente, un dominio en el que lo disperso sería lo positivo (lo objetivamente real), y lo unitario sería lo construido, lo inventado...no se argumentaría a favor de lo disperso, sino que sencillamente se daría por sentado de antemano (a priori) su existencia (así como la inexistencia de lo unitario, su artificiosa construcción). ¡Esto sí que es una manera contundente de atacar a un rival! Lo que pasa es que la puesta en escena de Foucault se podría volver en su contra:

-Si se atacaba a la ciencia socio-humana como algo interesadamente discurrido (no como un camino de investigación), a partir de una metafísica inventada en un momento dado (con la posibilidad de estar presta a desaparecer);

-¿No cabe que tu discurso pueda ser considerado en los mismos términos?; caso de que así no pudiese ser, caso de que el discurso arqueológico foucaultiano no pudiese ser sometido a revisión arqueológica, ¿cuáles podrían ser las razones para ello?...pues, y con todo, ¿no quedaría fatal afirmar campechanamente que “todo discurso es condicionado, menos el mío”?...

Uno no podría dárselas de investigador, si su intención fuese otra...bueno, poder podría, pero los demás también podríamos denunciarlo. A la ciencia se la podría ‘criticar’ desde el arte, la literatura, la poesía, o incluso desde la religión...desde la filosofía...pero queda raro criticarla desde una *especie de ciencia*, queda muy raro criticar al método con un método, queda del todo raro dotarse de una cierta aureola científica cuando lo que se ataca es lo científico. Si apostamos por criticar la

racionalidad, sea, pero asumámoslo, no nos quedemos a medias, no utilicemos términos ambiguos ni pseudo-metodologías. Frente a una incoherente pretensión de cientificidad, cabría que uno reconociese, sin necesidad de auditorías externas, cuál era su auténtica motivación: nada de investigar, nada de describir, nada de explicar...sólo derribar al oponente, lo cual se podría aceptar como legítimo, claro que sí, pero con la condición de que así se manifestase, y de que en una dialéctica tal uno no crea que se halle en una especie de immaculado púlpito. Nos toparíamos así con una fidedigna *deconstrucción* crítica y abierta, aunque no compatible con una *investigación*, la cual, si bien siempre condicionada, debería aspirar incondicionalmente a una objetividad.

*MODERANDO POSTURAS. Tal vez el problema de Foucault sea que habría empezado demasiado fuerte, con excesiva crudeza frente a la metafísica, sin aceptar su especial animadversión contra ella (como otra manera de entender lo que acontece-es), sin ver en el proceder de esa metafísica al leve y necesitado humano que todos llevamos dentro, sin reconocerse a sí mismo como ser limitado en su discurso. Moderando posturas, no quedaría más que distinguir:

-Que una cosa es que no nos gusten, o *minusvaloremos*, sistemas de pensamiento de un determinado tipo, p.e. los totales (como las cosmovisiones hipermodernas de Comte, Hegel, Darwin, Marx, Freud), o visiones del mundo que se hayan expuesto como totalidades culturales (esas visiones que pretenderían ser a propósito de todo el mundo, esas *Weltanschauungen*), o metodologías unitarias, o historiografías teleológicas; con nuestro discurso podríamos entonces criticarlos, considerándolos como sustentados por *racio-construcciones*, de tal modo que nuestra intención sea, desde una determinada *valoración*, atacar esa manera de concebir el acontecer-ser, o el ser humano, o la investigación, así como arremeter contra los autores (o socioculturas) que pudieren hallarse detrás de estas concepciones o investigaciones: ello se podría expresar a través de la *deconstrucción*, pero siendo siempre honestos (tanto con nosotros como con los demás) en relación a esas nuestras antipatías;

-Y otra es que se hayan dado, que hayan acontecido, que haya habido intentos, por parte de autores, sociedades, culturas, de expresar una armazón unitaria, coherente, ordenada, omnicomprendiva sobre el mundo (a la par que otras concepciones apoyadas en figuras dispersas), lo cual se puede constatar vía una *historia de los sistemas de pensamiento* (o una historia de la metodología, o de la historiografía), vía

una descripción de éstos, entre los que se encontrarían patronages de ese estilo: ello se debería relatar a partir de una *investigación*, aun siendo consciente del sempiterno condicionamiento.

Cabe así una postura moderada, mediana, en consonancia con esas palabras de Horacio (*Odas*, II, 10): «El que se contenta con su áurea medianía no padece intranquilo las miserias de un techo que se desmorona, ni habita palacios fastuosos que provoquen a la envidia.» Una postura moderada, a la par que honesta, intentaría no confundir y mezclar *deconstrucción* e *investigación*: si uno investigase, si uno se presentase ante el mundo con el perfil de investigador, debería guardarse sus simpatías y antipatías todo lo que pudiese, aceptando el inexorable condicionamiento, pero no desatándolo.

*EL INEXORABLE CONDICIONAMIENTO. Y es que es un reto para el investigador aceptar que todo discurso, incluido el de la investigación, se halle condicionado. ¿Supondría eso el fin de toda investigación? Para este trabajo la respuesta sería negativa: se acepta la posibilidad de una investigación, condicionada, pero investigación. ¿Y cómo? Honestamente...

-Determinándose en concienciar de modo previo ‘todo’ condicionamiento (propio o ajeno), en admitir que la investigación no es más que una forma de investigar, que es una interpretación (en principio) de lo que sea, la cual provee de una determinada forma a lo investigado (*imposibilidad de una pura objetividad*);

-Aceptando de modo tolerante otros condicionamientos diferentes, otras maneras de discurrir (otros individuos que tienen la tendencia a considerar, p.e., figuras unitarias como *mundo*, *autor*, *cosmovisión*...individuos y figuras que, nos guste o no, forman parte de la historia de los sistemas de pensamiento), así como, por ende, otras maneras de investigar (*complejidad en la objetividad*);

-Dejando de lado, todo lo que se pueda, los condicionamientos (*desiderátum de objetividad*);

-Barajando la posibilidad de un mayor o menor condicionamiento (*cuantificación de la objetividad*).

P.e., una *investigación* de la historia epistémica o de los sistemas de pensamiento:

-Podría decantarse por una metodología más dispersa (o por una más unitaria); ello *no* se legitimaría por el hecho de que fuese la *correcta* (¿quién, y en base a qué, podría así estipularlo?), sino porque uno podría observar el tiempo de modo disperso,

discontinuo, o pegando cortes donde uno considere, pues *periodificar* sería una labor más entre otras tantas que formarían parte del estudio histórico; también podría apostar por *no* tratar con *autores*; digamos que podría presuponer, estimar, creer lo que le venga en gana, y, a partir de aquí, llevar a cabo lo que él considere que es su estudio, pues, en puridad, a priori nadie sería quién para determinar cómo observar a la historia;

-Pero eso debería quedar así de *claro*, que uno ha optado por una determinada *forma de investigación*, asumiendo que esa forma de investigación va a *afectar* a los resultados, los cuales no se podrían dar como *puramente objetivos*, sino como *ineludiblemente interpretados*;

-Con todo, por el simple hecho de así manifestarse, de ofrecerse con honestidad, la investigación de uno quedaría delimitada, puntualizada, cuantificada en su objetividad, pudiendo servir a la comunidad en esos términos, y con el desiderátum de un camino (tan complejo como compartido) hacia la verdad.

Una intención y una investigación tales podrían darse, aceptándose que en algún momento uno se pueda dejar llevar más o menos por sus valoraciones y condicionamientos; ello sería muy diferente a que premeditadamente se siga buscando tapar un ánimo valorativo con una supuesta metodología científica (de supuesto ánimo descriptivo-explicativo). Y es que, para no confundir el discurso es necesario definirlo con franqueza, delimitar su objeto, precisar nuestro objetivo, si lo que se pretende es ser claro, por supuesto.

*CONCLUSIÓN. Foucault, en su primera etapa reflexiva se nos aparece como alguien que se está haciendo, que está en proceso de auto-descubrimiento, y a la búsqueda de un modo de sacar hacia afuera sus desasosiegos más profundos. Opuesto al racio-humanismo, especialmente a uno de sus aparatos, la ciencia socio-humana, cree hallar una herramienta que le ayude a develar sus maniobras encubiertas (las de ese racio-humanismo). Lo que pasa es que tal herramienta, la arqueología...

-Por un lado, podría develar maniobras encubiertas de *cualquier propuesta* discursiva (no sólo aquella que se hubiese utilizado inicialmente como blanco), incluida la del propio Foucault;

-Por otro, parte de un postulado, la del *condicionamiento general* del discurso, contrario al ideal de (objetiva) científicidad, y que entraría en contradicción con la consideración de tal herramienta (arqueológica) como científica, o pseudo-científica.

El resultado de la primera propuesta foucaultiana es así una *historia del discurso* (o una parte de esa historia), no investigada, sino *deconstruida*, sustitutiva de una visión unitaria por otra dispersa, visión que se presenta como la positiva (la real), frente a otra metafísica (construida, inventada), con el objetivo (no del todo explícito) de erradicar el rival racio-humanismo, utilizando para ello un mecanismo similarmente clandestino al denunciado. Por el contrario, una historia del discurso bien merecería que se hablasen en paridad de todos los discursos, estemos o no de acuerdo con ellos, una historia que deberíamos expresar lo menos valorativamente posible, aunque sea como desiderátum. Este trabajo ha tenido tal desiderátum, y, sin embargo, honestamente se ha de reconocer que simpatías y antipatías pululan en el ambiente, impregnan su discurso. Así, decíamos al comienzo que nos producía *simpatía* la propuesta de Foucault de apostar por la contingencia e inexorable condicionamiento de todo discurso, según el postulado de la arqueología, y ello como un medio para el mejor *entendimiento e inter-entendimiento*. Sin embargo, hemos expresado ahora nuestra *antipatía* frente a utilizar a la arqueología investida de aureola científica, exenta de someterse a ella misma (y a su postulado), así como frente a manipularla con disimulados objetivos deconstructivos, pues la arqueología (como concepto, no tal y como la desarrolla Foucault), aunque no se podría considerar una ciencia según ideales parámetros heredados, sí se podría considerar una *investigación*, no objetiva, sino con *ánimo de objetividad*. En conclusión, sí a la *arqueología* como *investigación* (con la herramienta *sistema de pensamiento*), sí a la *deconstrucción*; no a la arqueología científica, no a la arqueología deconstructiva.

6.5. El abandono de las *epistemes*

*¿CABE ENTONCES HABLAR de una EPISTEMOLOGÍA FOUCAULTIANA? Lo curioso es que, aunque este estudio no tenga claro que Foucault llevase a cabo una reflexión como la antecedente, el caso es que la metodología arqueológica fue abandonada (¿a regañadientes?) por el francés, o es que, más bien, nunca hubo un tal método, una tal nueva epistemología. Veamos qué nos comenta Morey (1983: 178-179) al respecto:

Procede ahora pasar a dar cuenta del texto que cierra esta primera etapa del pensamiento de Foucault: *L'Archéologie du Savoir*. Llegados a este punto, es tiempo de deshacer un equívoco que deliberadamente, por una comodidad retrospectiva, hemos dejado que se instalara a lo largo de las páginas precedentes. Nos hemos referido a la trilogía arqueológica como si fueran textos que preparan un intento de sistematización metódica, intento que vendría a ser algo así como el discurso del método por el que se anuncia una nueva revolución copernicana en la epistemología. [...] Pero este carácter de balance que tiene esta obra no debe desorientarnos hasta el punto de hacernos pensar que nos hallamos, por fin, ante un texto que sienta las bases epistemológicas de una filosofía postestructuralista con pretensiones científicas. Quienes han leído *L'Archéologie du Savoir* buscando su fuerza metódica y su rigor epistemológico han salido forzosamente defraudados. [...] Unos y otros, desde esta óptica, no han podido sino inscribir un nombre más en la ya numerosa relación de autores atacados por la tradicional “flojera epistemológica” de los “franceses”.

Así, hemos visto que en el florecer de la década de los 70, la labor del Foucault documentalista fue sustituida por la de activista, el formato erudito dio paso al espíritu transgresor y definitivamente anti-cientifista (no estructuralista), y la coherencia de nuestro autor buscó dejar pasar la intentona arqueológica, viciada desde su misma concepción, encontrada con el Foucault más auténtico, ese nietzscheano, ese anárquico hedonista.

*El ABANDONO de las *EPISTEMES*. En cuanto a las *epistemes*, su funcionalidad metateorética ya había comenzado a tener dificultades desde el momento de su misma peliaguda definición. Durante la década de los sesenta hemos visto que se dio algún malentendido que otro, lo cual obligó a Foucault, en diferentes entrevistas y artículos (destaca ese de 1968, “Réponse á une question”), así como en su metodológica *La arqueología del saber* (1969), a precisar el concepto, dejando claro que nada tenía que ver, no ya con ideas o razones universales y eternas, sino tampoco con rígidas estructuras coactivas de los discursos (*cf.* estructuralismo), ni con historicistas *espíritus de una época* o *cosmovisiones* (Hegel, Dilthey), nada que ver con sistemas unitarios, coherentes, cerrados (aunque históricos). A esto se añade que, a medida que Foucault se interesa por el entrelazamiento poder-saber, así como por la ética, *episteme*, como tal herramienta metateorética, será reemplazada por *dispositivo* (en la genealogía) y,

finalmente, por *práctica* (en la ética). El dispositivo sería más genérico que *episteme*, de tal modo que se puede entender ésta como un *dispositivo discursivo*, al lado de otros dispositivos *no discursivos* (p.e., el disciplinario, el penitenciario,...). En una entrevista de 1977, “El juego de Michel Foucault”⁵⁷, nuestro autor nos dice (1985: 131):

En *Las palabras y las cosas*, al querer hacer una historia de la episteme, me quedaba en un impasse. Ahora lo que querría hacer es tratar de mostrar que lo que llamo dispositivo es un caso mucho más general de la episteme. O mejor que la episteme es un dispositivo específicamente *discursivo*, en lo que se diferencia del dispositivo, que puede ser discursivo o no discursivo, al ser sus elementos mucho más heterogéneos.

Cuando desde su última perspectiva ética se focalice en las *relaciones con uno mismo*, entonces el más genérico concepto de *práctica* incluirá tanto dichas *relaciones* como los *dispositivos*.

⁵⁷ Publicada en la revista *Ornicar*, nº 10. julio 1977, pp. 62-93; trad. por Javier Rubio para la revista *Diwan*, núms. 2 y 3, 1978, pp. 171-202.

7. KUHN: LA ESTRUCTURA DE LAS REVOLUCIONES CIENTÍFICAS

Una vez que hemos expuesto con mayor detenimiento lo que puedan suponer las *epistemes* foucaultianas, pasemos ahora al tema de los *paradigmas* kuhnianos. El norteamericano T.S. Kuhn (1922-1996), inicialmente físico, se interesó por la historia de la ciencia, obteniendo renombre en el campo de la epistemología a partir de 1962, tras publicar *La estructura de las revoluciones científicas (ERC)*. Para la elaboración de su trabajo contó con diferentes influencias, algunas de las cuales fueron expresamente especificadas.

7.1. Influencias aceptadas

*INFLUENCIAS ACEPTADAS. En su prefacio a *ERC*, Kuhn (1971: 10-11) reconoce las influencias de diferentes autores, estudiosos de la ciencia en específico, teóricos de la psicología, filósofos:

Principalmente, continué el estudio de los escritos de Alexandre Koyré y descubrí los de Émile Meyerson, Hélène Metzger y Anneliese Maier. De manera más clara que la mayoría de los demás eruditos recientes, ese grupo muestra lo que significaba pensar científicamente en una época en la que los cánones del pensamiento científico eran muy diferentes de los actuales. Aun cuando pongo en tela de juicio, cada vez más, algunas de sus interpretaciones históricas particulares, sus obras, junto con *Great Chain of Being*, de A. O. Lovejoy, sólo han cedido el lugar preponderante a los materiales originales primarios, en la formación de mis conceptos sobre lo que puede ser la historia de las ideas científicas.

Gran parte de mi tiempo, durante esos años, lo pasé explorando campos que, aparentemente, carecían de relación con la historia de las ciencias, pero en los que sin embargo, en la actualidad, la investigación descubre problemas similares a los que la historia presentaba ante mi atención. Una nota encontrada, por casualidad, al pie de una página, me condujo a los experimentos por medio de los cuales, Jean Piaget, ha iluminado tanto los mundos diversos del niño en crecimiento como los procesos de transición de un mundo al siguiente. Uno de mis colegas me animó a que leyera escritos sobre la psicología de la percepción, sobre todo de los psicólogos de la Gestalt; otro me presentó las especulaciones de B.L. Whorf acerca del efecto del lenguaje sobre la visión del mundo y W.v.O. Quine me presentó los problemas filosóficos relativos a la distinción

analíticosintética. Este es el tipo de exploración fortuita que permite la Society of Fellows y sólo por medio de ella pude descubrir la monografía casi desconocida de Ludwik Fleck, *Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache* (Basilea, 1935), un ensayo que anticipaba muchas de mis propias ideas.

A éstas, se han de añadir las influencias de pioneros como M. Polanyi (*Personal Knowledge*, 1958) o N.R. Hanson (*Patterns of Discovery*, 1958), citados y reconocidos como tales en *ERC*.

7.1.1. *Émile Meyerson: explicación, a priori de identidad e irracionales*

Kuhn valoró el trabajo de É. Meyerson (1859-1933) como historiador y filósofo de la ciencia, en lo que despuntó por cierta singularidad. El gallo se interesó por lo que llamó una “filosofía del intelecto”, diferente tanto a la *lógica*, porque le preocuparía más cómo pensamos realmente, que cómo deberíamos pensar, como a la *psicología*, porque no le interesaría la introspección directa, sino el análisis de los productos del pensamiento. Se dedicó de esta forma a examinar estos productos, a partir de ejemplos concretos de la historia de la ciencia (también de la historia de la filosofía y de la reflexión, incluso del razonamiento común), de lo cual fue capaz de derivar una tendencia a priori en nuestros procesos intelectivos que buscaría reemplazar la *diversidad* (en las apariencias) con la *identidad* (en relación con la ‘realidad’). En ello recordaría a la tematización del Ser por parte de Parménides o de la Razón por Hegel, con la significativa diferencia de que Meyerson no se nos presenta como un ontólogo, sino como un *filósofo del intelecto*, pues considera, más a lo Kant, que ese *principio de identidad* funcionaría como un *a priori* de nuestro pensar. El autor parece de este modo seguir la mediana kantiana entre el constructivismo más idealista y el realismo más ingenuo, pues entiende que el éxito de la investigación científica se habría de basar en una correspondencia, como mínimo parcial, entre nuestras teorías racionales (sobre la realidad) y la realidad misma. En ese su afán de conocimiento, supera al positivismo descriptivo (de Newton, Comte, Mach, Duhem), yendo más allá de una mera exposición del *cómo* (el modo en que) ocurren los fenómenos (leyes de la naturaleza), ello con el único propósito de una predicción exitosa, y vuelve a Aristóteles, a exigir explicaciones (científicas) que den cuenta del *porqué* (de la causa).

En la línea de lo expuesto, para argumentar a favor de tal *principio de identidad*, Meyerson se afana en reducir otros, como el mismo *principio de causalidad* (entendido como equivalencia sustancial entre causa y efecto) o el de *inercia* (como permanencia del movimiento), al primado de dicha identidad, destacando el contemporáneo de *conservación de la energía* (a lo largo de las apariencias cambiantes, la cantidad subyacente de masa o energía permanece constante, es decir, idéntica; *cfr.* Bergson). Es más, la *teoría de la relatividad* de Einstein (en cuyos desarrollos teóricos Meyerson participó, y la cual Bergson combatió en ciertos aspectos) podría entenderse que justamente reforzaba esa reducción al principio de identidad. Incluso en el mundo de lo cotidiano y el sentido común podríamos encontrar ejemplos en esta línea (p.e, la tendencia a percibir un palo como no doblado al sumergirlo en parte en agua). La cuestión es que, si esa reducción identitaria la llevásemos hasta sus últimas consecuencias, llegaríamos a ese inmutable y estéril universo parmenideano. A contrario, la experiencia matiza la existencia de *fenómenos irracionales*, elementos inexplicables en la realidad que nunca pueden reducirse a la identidad, y que pueden ejemplificarse en las leyes no conservativas, como el *segundo principio de la termodinámica*, que muestra el carácter de la irreversibilidad del tiempo; otra muestra notable la hallaríamos en la *mecánica cuántica*, con su principio de *indeterminación*. Nos estaríamos enfrentando así a una paradoja epistemológica: la razón exigiría identidad; lo que pasa es que, incluso en un mundo cartesiano o einsteniano (en el que la materia pueda ser reducida a la geometría del espacio), no se lograría una identidad subyacente total, debiendo admitir ese cambio y esa diversidad, que, al final, no podemos explicar completamente, lo cual hace que nuestras leyes, en lugar de universales y necesarias, sean más bien *plausibles*. *Cfr. Identité et réalité* (1908), *De l'explication dans les sciences* (1921), *La déduction relativiste* (1925) o *Du cheminement de la pensée* (1931). De todo lo dicho, evidentemente lo que menos acabaría de encajarle a Kuhn sería esa tendencia idealista identitaria que, aunque moderada, exhibiese Meyerson (Gutting, 2002: 45)

7.1.2. *Arthur O. Lovejoy: historia de las ideas*

Allá por el s.XX surgió en EE.UU la revista *The New Realism: cooperative studies in philosophy* (1912), vehículo que W.P. Montague y otros colaboradores pretendían aprovechar para desarrollar una defensa actualizada del realismo frente al *neohegelianismo*, el cual había tenido su éxito en el mundo anglosajón, especialmente al otro lado del océano, de la mano del oxoniense F. Bradley y del cantabrigense J. McTaggart. En esa defensa crítica, G.E. Moore había sido pionero con su *Refutación del idealismo* (1903), argumento posteriormente aceptado por B. Russell, y ello a pesar de sus primeros flirteos con la doctrina idealista de Bradley, del cual se reconoció discípulo en su momento, esto seguramente que justificado por su inicial filiación (y gran amor) a las matemáticas; ambos ya sabemos que devendrían padres del *movimiento analítico*. Todos ellos coincidían en una crítica de las tesis del idealismo gnoseológico, que sustentaba la reducción del objeto del conocimiento a un modo de ser del sujeto gnoscente. Posteriormente, en los mismos EE.UU., surgiría a su vez una crítica a este neorrealismo conocida como *realismo crítico*, que tuvo su manifiesto fundacional en el texto titulado *Essays in Critical Realism: a Co-operative Study of the Problem of Knowledge* (1920), escrito por A.O. Lovejoy (1873-1962), junto con D. Drake, J.B. Pratt, A.K. Rogers, J. Santayana, R.W. Sellars y C.A. Strong, ello a partir de una obra de Sellars de 1916, *Realismo crítico*. La idea general por parte de estos *realistas críticos* era la no aceptación de la idea neorrealista de que lo percibido formaría parte del mundo físico, sosteniendo que, además del mundo físico real, existiría también el *mundo de la percepción*. Lovejoy rechazaba de este modo la radical distinción entre *aparición* ilusoria y *realidad* física (*cf.* el empiriocriticismo decimonónico de Mach), tal y como lo expuso en su obra *La rebelión contra el dualismo* (1930).

A ello se ha de añadir su estudio de la *historia de las ideas*, ello a partir de su particular concepción del *tiempo*, en consonancia con lo visto: por un lado, disentía del realismo, que no era capaz de diferenciar entre el tiempo subjetual (de una percepción) y el objetual; por otro, se opuso a las tesis idealistas, que consideraban la temporalidad como una mera manifestación de lo eterno, e insistió particularmente en el carácter de la temporalidad de todo lo existente. Su historia de las ideas sería un programa de investigación desarrollado con la revista *Journal of the History of Ideas*, en 1940; en 1927 Lovejoy ya había fundado el *History of Ideas Club* con el patrocinio de la

Universidad John Hopkins. Este programa pretendía enfrentarse al *reduccionismo* en general, sea de ascendencia *marxista* (historia de las ideologías, desde la sociología) o *positivista* (historia clásica de la filosofía o de la ciencia, desde la historiografía). Frente a estas opciones sobre la historia del pensamiento humano, Lovejoy presenta su empresa como una investigación cooperativo-interdisciplinar, de tal modo que se pudiese integrar una cierta especialización, ello sin caer en una atomización de los distintos géneros historiográficos (las diferentes historias, de la ciencia, de la filosofía, del arte, de la religión, de la literatura) y ramas del saber-actuar, tradicionalmente compartimentalizadas. El estadounidense entendía su exploración como la búsqueda de tales ideas, entendidas de modo complejo, no sólo como intelecciones, sino como vehículos de motivaciones y voluntades, emociones y necesidades, orientaciones y valores... como *complejas estructuras* en las que se interrelacionaría todo ello (diferente a entramados simplemente lógicos). Estas ideas se deberían entender entonces como *vectores de influencia* o *presupuestos fundamentales* de todos nuestros discursos, de una manera más o menos consciente/explicita, y en un marco de pluralidad e interrelación, todo lo cual ayudaría a evitar unilateralidades, así como a abrir vías de comunicación. Podemos hallar entonces una cierta proximidad entre este programa y el de Dilthey (dirigido hacia la comprensión de la *razón histórica*), al examinar el estadounidense diversos autores y en diversas épocas, señalando los conflictos entre las diferentes ideas. La cuestión es que Lovejoy, entre esas diferentes ideas descuella una, que denomina ‘el ser’, como la más utilizada cara a explicar el orden e inteligibilidad del mundo (incluso el origen del mal), como presupuesto básico y constante de todo el pensamiento occidental, desde la Grecia clásica (Platón, su teoría de las ideas y su dualismo; *cfr.* Whitehead y su afirmación de que la filosofía es un conjunto de anotaciones a la obra platónica), hasta el s.XIX (idealismo germano reciente, con Schelling, Hegel). Lovejoy publicó su investigación con su obra *La gran cadena del ser* (1936, *The great chain of being*). Como se observa, Lovejoy intentaba elaborar una síntesis histórica, entresacando, entre las diferentes ideas, una (o un especial complejo), como presupuesto ‘ideal’, aplicando a la historia una plantilla (un constructo), que ya había criticado Nietzsche, y contra el que arremeterán Heidegger o Foucault; Kuhn también habría evolucionado desde este deje idealista o platónico-hegeliano.

7.1.3. *Wolfgang Köhler: Gestalt y psicología de la percepción*

Para con la investigación psicológica en el ámbito germano, dos universidades fueron las que obtuvieron los primeros resultados experimentales a finales del s.XIX; por una parte, estaba la escuela de Graz y por otra la escuela de Berlín, ambas relacionadas con el surgimiento de la psicología *Gestalt*:

-La ESCUELA de GRAZ, o escuela austríaca, influida por la psicología de F. Brentano (1838-1917); se puede rastrear la noción de *Gestalt* como proveniente de la llamada *Gestaltqualität* (cualidad *gestáltica*), introducida por el científico y filósofo positivista *empirista* austriaco E. Mach (1838-1916), en su *Análisis de las sensaciones* (1886), obra en la que se refiere a *sensaciones espaciales* (como figuras geométricas) y temporales (como melodías), que se manifiestan independientes de los elementos que las componen (una melodía musical se muestra independiente de sus notas, se mantiene en cualquier clave musical y con instrumentos con timbres distintos), y que había que interpretar como *construcciones psíquicas* (cfr. otros empiristas como Locke, Hume, S. Mill); posteriormente, algunos de los miembros de esta escuela ampliaron y dieron fundamento psicológico a la noción, como Christian von Ehrenfels (1859-1932) (introducción del término) y Alexius Meinong (1853-1920) (fundador en 1894 de la primera escuela austríaca de psicología experimental en esa localidad), que formularon psicológicamente la noción de algo que se percibe sensorialmente y que, no obstante, no es una sensación; se propone así la *teoría de la producción*, que consideraba la cualidad *Gestalt*, es decir, la forma o todo, todavía como el producto de un acto perceptivo;

-La ESCUELA de BERLÍN, encabezada por Carl Stumpf (1848-1936), alumno de F. Brentano y H. Lotze (1817-1881), y profesor en la Universidad de Berlín, donde había fundado el Laboratorio de Psicología Experimental (de Berlín) en 1893; escuela que sería la que acabaría desarrollando más concienzudamente esta psicología *gestáltica*.

De este modo, una serie de pupilos de Stumpf, M. Wertheimer (1880-1943), K. Koffka (1886-1941), W. Köhler (1887-1967) y K. Lewin (1890-1947), reaccionaron contra las teorías eminentemente empiristas (*producción, asociación; cfr. posteriormente conductismo*), rechazando un análisis de la percepción a modo de conglomerado productivo o asociativo de impresiones sensoriales. Así, en la década de

1910, trabajaron sobre el *movimiento aparente*, dando lugar a la *teoría del fenómeno Phi* (fenómeno que consiste en una ilusión óptica por parte de nuestro cerebro, que hace percibir movimiento continuo en donde hay una sucesión de imágenes, tal como hacen los dibujos animados). Introdujeron de este modo la noción de totalidad como elemento básico del *conocimiento perceptivo* como la tendencia de la experiencia perceptiva a adoptar las formas más simples o sintéticas posibles (*cfr.* Hegel, Meyerson, Lovejoy), considerando que la experiencia es conciencia perceptiva de una totalidad, o una *Gestalt*, e insistiendo, no en el análisis de elementos, sino en la organización de éstos en un todo estructurado según determinadas leyes... todos estructurados como objetos de percepción... de ahí lo de *psicología Gestalt*, o de la forma, o de la configuración. Dicha configuración vendría dada de forma inmediata, no como producto de la percepción, de tal modo que, inversamente, es la percepción la que sería producto de dicha *Gestalt*. Esta afirmación de que en la percepción habría elementos que no serían sensaciones remitiría a unos orígenes kantianos (esas formas aprióricas). *Cfr. Psicología Gestalt* (1929) de Köhler.

7.1.4. *Hélène Metzger: historia de la química*

El acercamiento de H. Metzger (1889-1944) a la historia de la ciencia se puede tildar de original:

-Por un lado, en sus escritos sobre la historia de la química (*Les doctrines chimiques en France du début du XVIIe à la fin du XVIIIe siècle* -París, 1923-, y *Newton, Stahl, Boerhaave et la doctrine chimique* -París, 1930-), explora personajes menos reconocidos, pero sin cuyo trabajo no podría entenderse el desarrollo de la química moderna;

-Además, buscaba evitar cualquier anacronismo, tratando de captar el pensamiento de los científicos del pasado en sus propios términos (*cfr.* A. Maier), desandando la génesis de sus ideas;

-Al mismo tiempo, en línea con gran parte del pensamiento francés contemporáneo, deseaba integrar el estudio de la historia de la ciencia en el marco más amplio de una *teoría global de la mente humana* (donde se entrelazarían el ideal de una historia total con el estudio de la mente humana: *cfr.* Meyerson, Koyré; también Lovejoy), asumiéndose que era la misma para todos los períodos y las

culturas; según C. Chimissio (2001), estos objetivos demostraron ser muy difíciles de realizar al mismo tiempo: una tradición que surgió de estas discusiones, ejemplificada por Bachelard, Canguilhem y Foucault, se acabaría centrando en la mente y el conocimiento, renunciando a esa historia total.

Es debido a su método histórico *anti-positivista* (anti-reduccionista, anti-centrista), hoy compartido por la mayoría de los historiadores de la ciencia, que el trabajo de Metzger todavía se aprecia y se usa en la actualidad (la mención de Kuhn ayudó enormemente; *cfr.* también Meyerson y Bachelard). Los desacuerdos metodológicos con sus colegas la llevaron en la década de 1930 a escribir una serie de artículos que explicaban su método historiográfico (recopilado en *La Méthode philosophique en histoire des sciences*, editado en 1987 por G. Freudenthal).

7.1.5. *Alexandre Koyré: estructuras de pensamiento y rupturas*

A. Koyré (1892-1964) fue un estudioso de la historia de la ciencia, ello con un método particular, el *análisis conceptual*, con el que se interesaba más por la base conceptual de las teorías científicas que por los hechos y descubrimientos, es decir, más por el *proceso de formación* de tales productos. La historia de la ciencia se nos presenta así, no como una suma de hitos, sino como un devenir en constante cambio. Esto descubre para Koyré un complejo entramado (cierto *holismo*) en el que el discurso científico se entreteje de modo inter-dependiente (*externalismo*, crítica del ideal de objetividad) con otros de la cultura (como la religión, la filosofía, la moral, la política: *cfr.* Weber y otros): es lo que Koyré denomina *estructura de pensamiento* (*cfr.* *Weltanschauung* en Dilthey, u otros que genéricamente hemos llamado *sistemas de pensamiento*, entre los que se hallan esos *epistemes* y *paradigmas*). Toda actividad cultural, incluida la ciencia, se desarrollaría a partir de tales estructuras, que subyacerían a las diferentes actitudes mentales y a las distintas verdades admitidas en los diversos ambientes histórico-sociales: la historiografía de la ciencia se abre así a la antropología y la sociología. A diferencia de É. Meyerson (un auténtico fan de la identidad), el análisis conceptual y de estructuras de pensamiento proporcionó a Koyré un panorama inundado por la *diversidad*, ello según las épocas históricas (precedente de los cambios, de epistemes en Foucault, y de paradigmas en Kuhn). Así, en su primera obra maestra, *Études galiléennes* (1939, *Estudios galileanos*), dedicada a Meyerson e inspirada en

Burt (*The Metaphysical Foundations of Modern Physical Science*, 1925), Koyré estudia la irrupción de las investigaciones de Galileo, y de su ataque a la concepción aristotélica del movimiento como estado, valorándole, no como un experimentador, sino como un innovador intelectual que, a diferencia de sus predecesores inmediatos, recurre a las matemáticas como la plantilla fundamental de la naturaleza, no sólo epistemológica, sino ontológica. Koyré vino así a sugerir que el modo de pensar galileano recuperaba la tradición del *platonismo matemático* frente a la (fracasada) ciencia sensitiva de Aristóteles, de tal modo que hacer del espacio algo geométrico, y del universo algo infinito, habrían definido a la ciencia moderna como una “venganza de Platón sobre Aristóteles”. Aunque crítico con Meyerson, Koyré mantenía ese deje *hegeliano* (que le aparta de Foucault y de Kuhn), no en relación con el asunto de la síntesis y la unidad, sí en relación al estatus superior de *lo racional*; el aroma hegeliano también se respira en su *Del mundo cerrado al universo infinito* (1957). Por otro lado, a diferencia del pionero P. Duhem, Koyré presentó la irrupción de Galileo y la ciencia moderna, rematada con Newton, como una auténtica “revolución científica” (heliocentrismo, aceleración, atracción gravitatoria), con lo que se comenzó a hablar de dos formas diferentes de interpretar la historia de la ciencia, *continuismo* y *rupturismo*. Otros, como G. Bachelard, igualmente insistieron en la idea de cambios decisivos (o *rupturas epistemológicas*), pero lejos de un ánimo hegeliano; en ello, Bachelard fue específicamente seguido por Foucault y Kuhn. Y es que el estadounidense, fuertemente influenciado en su historiografía por Koyré, al igual que tantos otros historiadores de la ciencia de su generación, no se puede decir que lo fuese en su deje filosófico, no compartiendo, p.e, ese interés por Hegel (Gutting, 2002: 63) que, con una cierta constancia, vamos percibiendo en diferentes pensadores veintescos tempranos (Meyerson, Lovejoy), a los que se avvicinaría el propio Koyré.

7.1.6. *Jean Piaget: causalidad, movimiento y velocidad*

En la correspondiente nota al pie, Kuhn (1971: 11) destaca la importancia en su formación intelectual de dos obras de J. Piaget (1896-1980): *La causalidad física en el niño* (1934)⁵⁸ y *Les notions de mouvement et de vitesse chez l'enfant* (1946). Piaget, en el marco de su investigación sobre psicología evolutiva (el proceso de formación y desarrollo de la mente de los niños), desarrolló su particular estudio de los orígenes (*génesis*) del conocimiento (*epistemología*), al que denominó *epistemología genética*; en tal estudio, la *causalidad* supuso un concepto capital (*cfr.* Meyerson):

Frente a los positivistas que sostienen la necesidad absoluta de prescindir de la causa, de forma tal que la búsqueda de esta sea sustituida por la investigación de la ley – afirmando que no hay, por tanto, explicación causal, sino solamente descripción y predicción– se sitúa la tesis que sobre ley y causa sostiene Piaget. En su teoría distingue claramente entre principios legales y principios causales, otorgándole a los primeros un mero papel descriptivo, mientras de los segundos se dice que poseen el verdadero valor explicativo. (Lafuente, 1977: 167)

Podemos dejar así apuntado que la concepción epistemológica del psicólogo suizo le mantiene mucho más cerca de Kuhn que de Foucault, tal y como ya pudimos comprobar (*cfr. El estructuralismo*).

7.1.7. *Ludwik Fleck: formación y desarrollo de hechos científicos*

L. Fleck (1896-1961) fue autor de una obra titulada *Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen* (1935, *Génesis y Desarrollo de un hecho científico*), donde argumentaba su teoría del conocimiento y de la ciencia mediante ejemplos sacados del quehacer de la medicina. Aunque se considere en general a las enfermedades como *hechos científicos* (entidades que tendrían en común todos los pacientes que son afectados por ellas), Fleck destacaba cómo, p.e. en el caso de la *sífilis*, su concepto actual se constituye desde el s.XV como un *producto cultural*, cargado de todo tipo de simbología colectiva. Fleck subraya así el carácter social de la investigación científica:

⁵⁸*La causalité physique chez l'enfant* (1927); *The Child's Conception of Physical Causality* (1930).

todo ella se da en el escenario de un *colectivo de pensamiento (Denkkollektiv)*, considerado como un sistema cerrado y jerarquizado, que podríamos asimilar a *comunidad científica*, pero que en sentido amplio incluiría a toda una sociedad. Tales colectivos se regirían cada uno por un *estilo de pensamiento (Denkstil)*, entendido como un conjunto de conceptos, valores y normas propios de dichas socioculturas, y relativos a una época (*cfr. epistemes y paradigmas*). *Génesis y desarrollo de un hecho científico* constituye por consiguiente un pionero estudio monográfico sobre la investigación científica, en este caso de la medicina, que Fleck utilizó para *historizar* de modo *relativista* la ciencia misma: las enfermedades dejan de ser ‘hechos’, el cambio en los sistemas simbólicos científicos ya no sería ni continuo, ni unidireccional, ni supondría un progreso acumulativo (ya no sería teleológico, al producirse supresiones de antiguas ideas), y ‘la verdad’ se olvidaría como un ideal que se vaya concretando. Fleck explícitamente contrastó sus ideas con la primera noción de Carnap de *ciencia unificada*, basada en los últimos elementos comunes de experiencia; también se distanciaba del enfoque de Popper y su *La lógica de la investigación científica* (1934), que todavía era de tipo unificador (ponía su énfasis en una lógica autónoma para con el método científico) y teleológico. Para el polaco, todo conocimiento (toda hipótesis y teoría científica) afloraría de modo condicionado en el seno de un estilo de pensamiento, caracterizado éste por aspectos compartidos por un colectivo (de pensamiento) al respecto de presupuestos incuestionables, problemas de interés, y métodos de cognición-resolución; un estilo de pensamiento, pues, limitaría a los individuos en aquello sobre lo que se puede (o no se puede) pensar de una forma determinada (Fleck dibujó una analogía con las *Gestalts* –formas- perceptuales) (Nickles, 2006b: 766). Fleck, discutiendo el cambio científico desde una perspectiva sociológica, apostando por una especie de un *constructivismo social*, cuestionaría el ideal clásico de objetividad (*externalismo*); a su vez, al estimar que todo conocimiento singular debiere ser comprendido en relación con el sistema genealógico epocal dado (que incluye instituciones y prácticas), también se pueden caracterizar este argumentario como un cierto *holismo*. No es de extrañar que Nickles (2006a: 761) nos comente la influencia de Fleck sobre Kuhn:

Además de los pensadores franceses mencionados (Bachelard, Canguilhem, Foucault), las discontinuidades revolucionarias en la historia de la ciencia fueron introducidas por

Fleck (1935/1979), que hablaba de *estilos de pensamiento* y *colectivos de pensamiento* en el seno de las comunidades. El trabajo de Fleck aparentemente influenció a Kuhn, al igual que al tratamiento de Polanyi (1958) sobre prácticas científicas y el *conocimiento tácito* asociado.

7.1.8. *Benjamin L. Whorf: lenguaje y visión del mundo*

El antropólogo estadounidense Franz Boas (1858–1942), trabajando con las lenguas nativas de Norteamérica, todas distintas a las lenguas semíticas e indoeuropeas estudiadas por la gran mayoría de académicos del viejo continente, además de denunciar el eurocentrismo, se dio cuenta de lo grandes que podían ser las diferencias entre las *categorías gramaticales* (y formas de vida) de un lugar a otro, de tal modo que cada lengua representaría una implícita *clasificación de la experiencia*: diversas formas de ver el mundo, diversas lenguas como su reflejo; todavía no se hablaba de un claro efecto de la lengua sobre el pensamiento o la cultura. Por su parte, Edward Sapir (1884–1935), uno de los estudiantes más notables de Boas, se dedicó a profundizar en estas ideas, sumado a sus incursiones en la psicología (*psicoanálisis*, *Gestalt*), notando que los lenguajes eran *sistemas* gramatical y semánticamente completos: esta naturaleza del lenguaje interactuaba en un nivel más amplio con el pensamiento y el comportamiento. La idea que entonces empezó a calarle fue, más allá de que la diversidad del lenguaje fuese un reflejo de la diversidad sociocultural, si el lenguaje y el pensamiento podían de hecho tener una relación de mutua influencia. B.L. Whorf (1897-1941) desarrolló y reformuló estas ideas de manera más concienzuda y sistemática en su obra compendio *Language, Thought, and Reality* (1956; *Lenguaje, pensamiento y realidad*): frente a Kant y sus aprioris universales (*cfr.* el empirismo de Mach respecto a la física, o el convencionalismo de Poincaré respecto a las geometrías; *cfr.* el 2º Wittgenstein respecto al lenguaje), el sistema de *categorías fundamentales* (*espacio, tiempo, sujeto-objeto*) que cada lengua proporcionaría a sus hablantes no sería un sistema común, sino peculiar del lenguaje individual; también ello chocaría con todo aquel que considerase a tales categorías como (universal y necesariamente) ‘naturales’ u objetivas (realismo ingenuo de p.e. el 1er. Wittgenstein). La *hipótesis Sapir-Whorf* supone la aceptación del *recíproco condicionamiento* entre pensamiento y lenguaje; esa interdependencia

supondría que las lenguas no serían tanto medios para expresar la verdad ya establecida, sino *co-medios* de descubrimiento de una verdad. Llevado al límite, de ello se derivaría que dos comunidades que hablasen lenguas distintas, vivirían, de hecho, en dos *realidades distintas*, lo cual parece rastrearse en la tesis de *inconmensurabilidad* de Kuhn, también mantenida por la arqueología de Foucault.

7.1.9. *Anneliese Maier: la filosofía natural de la escolástica tardía*

Con su importante estudio de cinco volúmenes, *Studien zur Naturphilosophie der Spätscholastik* (*Estudios sobre Filosofía Natural Escolástica Tardía*), basado en fuentes manuscritas e impresas de la Baja Edad Media, la historia de la ciencia de la alemana A. Maier (1905-1971) fue pionera en subrayar la filosofía natural medieval tardía, señalando su importancia en este devenir, descubriendo lo que antes se desconocía, aclarando relaciones conceptuales malinterpretadas. Como historiadora de la ciencia medieval, A. Maier fue la sucesora de Duhem (1861-1916), y una de sus críticas más importantes. Entre los *Studien* sobresale el vol. 1, *Die Vorläufer Galileis im 14. Jahrhundert* (*Los precursores de Galileo en el siglo XIV*, 1949), que busca reconstruir el trasfondo de las ideas del genio italiano, preguntándose, una y otra vez, en qué sentido se puede hablar de Buridán, Oresme, y otros filósofos naturales del s.XIV, como ascendentes de Galileo. De inicio, Maier parece partir de una admisión de la hipótesis de Duhem de que la concepción de la naturaleza del s.XIV en el mundo occidental cristiano era, en cierto modo, una etapa anticipatoria de la física clásica galileano-newtoniana. La cuestión es que los historiadores antes de ella (el mismo Duhem) habían interpretado los logros de la ciencia medieval en términos de ideas modernas, traduciendo las fuentes relevantes al lenguaje del s.XX. Pero, por su parte, Maier cayó en la cuenta de hasta qué punto el historiador (en este caso de la ciencia) utiliza la *retrospectiva* (denunciado, respecto de la racionalidad, por parte de Nietzsche, y posteriormente por Heidegger; desde el punto de vista de la historia de la ciencia, *cfr.* también Foucault y Kuhn), es decir, hasta qué punto, p.e., se tiende a presentar en exceso los problemas medievales (p.e. los escolásticos) como problemas modernos. Maier intentó (crítica a Duhem), primero ver el s.XIV en sus propios términos sustantivos, y sólo entonces buscar afinidades con el pensamiento posterior. De esta manera, en contraste, los libros de Maier están llenos de largos pasajes en el latín de las

propias fuentes, exponiendo a sus lectores el vocabulario y la terminología de los textos medievales, logrando así una profunda comprensión de tales textos, superando en ello a sus predecesores. Y es que su idea era considerar un punto de vista más auténticamente medieval, sin caer en el prejuicio de continuamente considerar esa ciencia como un precedente primitivo de la nuestra. Este enfoque le acercaba entonces a aquel *discontinuista* de A. Koyré (1882-1964), muy crítico con el continuismo de Duhem. Al igual que Duhem, Maier utilizó escritos filosóficos y teológicos, así como científicos, como fuentes de sus historias; a diferencia del francés, la germana prestó mayor atención a la dimensión *filosófica*, para que las potenciales comparativas fuesen lo más profundas y acertadas posible. A partir de nociones centrales de la filosofía natural escolástica (*movimiento, causas, fuerzas, elementos*), buscó su estatus *ontológico*, para así poder luego comparar con la *Física* de Aristóteles y la física moderna. En uno de sus estudios más detallados sobre la teoría del *impetus*, descubre la idea (ontológica) que pudiese hallarse detrás. Duhem había sido el primero en sugerir una continuidad entre el concepto de s.XIV de *impetus* y la idea del *movimiento inercial*, tan central para la mecánica clásica. Con su reflexión, Maier encontraba que la tesis de Duhem era demasiado simple: aunque se podría admitir que la teoría del *impetus* había “preparado el camino”, las diferencias entre ella y la visión posterior eran demasiado grandes para permitir que se viese simplemente como una “anticipación”. La teoría del *impetus* todavía se hallaba gobernada por el principio (ontológico) aristotélico que requería una causa (eficaz) para todo movimiento, incluyendo el movimiento uniforme, pues el *impetus* todavía sería la causa de que el movimiento continuase, mientras que en la mecánica clásica no habría causa continua que se necesite para tal movimiento uniforme. La ontología subyacente a las dos teorías era, pues, bastante diferente. Además, el *impetus* de Buridán, aunque “permanente en la naturaleza” (diferencia con Oresme), podría indefinidamente propiciar un movimiento continuo solo en el caso de los cuerpos celestes. Maier, investigando los textos medievales, descubre así una variedad de opiniones que los escolásticos expusieron sobre las tesis de Aristóteles al respecto del movimiento, ideas críticas pero no revolucionarias: había *similitudes*, y también *diferencias*; lo mismo se podría decir en relación con la ciencia moderna. De este modo, sí, esas ideas escolásticas tardías supondrían un socavamiento, más o menos gradual, del aristotelismo, hacia el sistema de conceptos que hoy conocemos como

mecánica clásica. Pero, entonces, la concepción de la historia de la ciencia de A. Maier, dónde se hallaría... ¿más cerca de Duhem, o de Koyré? Aparenta que a medio camino:

-Parece aceptar, con Duhem, la hipótesis de la continuidad, hallando similitudes, con Aristóteles en la filosofía natural del medievo tardío, y con el medievo tardío en la física moderna;

-Pero parece aceptar, con Koyré, discontinuidades, diferencias, idiosincrasia en Aristóteles, la escolástica tardía y la física clásica.

Para Maier, es como si cada etapa fuese *preparatoria*, pero no *anticipatoria* de la siguiente... cuestión de conceptos, y de cantidad. Kuhn, al igual que en relación con Meyerson, Metzger y Koyré, reconoce el trabajo de erudición de la germana, pero incorporando sus particularidades.

7.1.10. Willard v.O. Quine: vs. la distinción analítico-sintético y el reduccionismo positivista

En la línea de Wittgenstein, W.v.O. Quine (1908-2000) ataca al *psicologismo* (ataca la metafísica del sujeto: *cfr.* también el 2º Heidegger, el estructuralismo o Foucault), no sólo el apriorista (cartesiano-kantiano), sino también el del empirismo clásico, al dar ambos excesivo protagonismo al sujeto y sus procesos mentales; propone pues, desde su fisicismo más positivista, una *epistemología naturalizada* (así como un *conductismo filosófico*: *cfr.* Wittgenstein); desde el punto de vista de la consideración del lenguaje y la lógica, Quine elabora una *semántica* que prescinde del *significado* (*indeterminación del significado*), y que pone en tela de juicio la referencia (*inescrutabilidad de la referencia*), lo que proporciona a su *sistema lógico-lingüístico nominalista* una gran autonomía (*cfr.* de nuevo Wittgenstein, 2º Heidegger, estructuralismo, Foucault); ello le lleva por el camino de una *relatividad ontológica*, aunque su *compromiso* sea claramente fisicista; su *pragmática* vinculación con el proceder científico le supone apostar por un *holismo* (no reduccionista, no clásicamente verificacionista, ni tampoco falsacionista: *cfr.* Duhem) en el que la *dicotomía analítico-sintético* se diluye (frente a los dos dogmas del empirismo clásico), y en el que se destaca la *infradeterminación de la teoría por la experiencia* (la posibilidad de que dos teorías competidoras puedan dar ambas cumplida respuesta a los datos de la experiencia). *Cfr.* "On what there is" (1948,

“Sobre lo que hay”) y “Two dogmas of empiricism (1951, “Dos dogmas del empirismo”).

7.1.11. Michael Polanyi: conocimiento personal

M. Polanyi (1891-1976) arremetió contra el ideal de *objetividad/neutralidad* de la ciencia, contra esa concepción de la ciencia como un solo e inmaculado discurso, lo cual consideraba quimérico (incluso pernicioso, destructivo), apoyándose en su concepto de *conocimiento personal*, ello empero intentado salvar un extremo subjetivismo, con la idea de no abandonar concluyentemente la empresa científica. Su investigación se apoya en los hallazgos de la psicología *Gestalt*, en cómo nuestra mente *carga conceptualmente* la percepción (*constructivismo* moderado); a esto se añade su interés por sacar a la luz lo que él llama *dimensión tácita* (*cfr.* previamente Schelling; *cfr.* epistemes foucaultianas y paradigmas kuhnianos), toda esa batería de presuposiciones de fondo que no suele ser expresada, que también condicionaría nuestro observar (*externalismo*), y en las que la *fe* (la creencia) desempeñaría un papel clave (se acepte o no). Polanyi ofrece así un modelo complejo del proceso de conocimiento, un exigente camino de en medio que, aunque humilde, no desiste en la búsqueda de la verdad. Nuestro autor también propone una pedagogía alternativa, según la cual uno debe pasar por un largo proceso de experiencia bajo la orientación de un maestro y el ejemplo personal de éste. *Cf. Personal knowledge* (1958) (Polanyi, 2005)⁵⁹ y *The Tacit Dimension* (Polanyi, 1966)⁶⁰. Kuhn (1971: 82, 292) reconoce la investigación de Michael Polanyi sobre el “conocimiento personal” y la “dimensión tácita”.

7.1.12. Norwood R. Hanson: patrones de descubrimiento

N.R. Hanson (1924-1967) fue un hombre polifacético y de vida intensa, lo cual se puede decir que se plasmó en sus escritos. Introdujo en la filosofía de la ciencia nuevas formas de relacionar la lógica, la historia y el análisis lingüístico (*cfr.* Wittgenstein). En su trabajo más conocido, *Patterns of Discovery* (1958, *Patrones de descubrimiento*), se

⁵⁹ Pp. vi, vii, 2, 55, 56, 62, 66, 216, 280-281, 315, 320.

⁶⁰ Pp. 20, 23.

enfatisa la *carga teórica* (*theory-laden*) de los informes observacionales, es decir, se destaca que lo que vemos y percibimos no es lo que nuestros sentidos reciben tal cual, sino información sensorial maquetada (y de paso filtrada), según nuestros *pre-conceptos*, para lo cual se amparó en la distinción que Wittgenstein hacía en sus *Investigations* (1953) entre “ver como” (“seeing as”) y “ver eso” (“seeing that”), clave en la teorías sobre la percepción y el significado más de actualidad, así como en la *crítica del ideal de cientificidad* positivista de *objetividad* (de la posibilidad de una observación neutra). La cuestión es que, a diferencia de Kant (formas aprióricas), el constructivismo de Hanson era *a posteriori*, y el marco conceptual (o esquema conceptual), que el autor denominó *marco temático* (*thematic framework*) dependería de las habilidades adquiridas, de tal modo que el significado de los términos usados, p.e. para dar cuenta de hechos, dependerían de su *uso*. En la línea de otros predecesores (*cfr.* Hume, Kant), discutió el asunto de la causalidad como algo natural (real), caracterizándola como un rasgo de nuestras explicaciones de la naturaleza (*cfr.* Hume). La característica más novedosa de la filosofía de la ciencia de Hanson fue su prolongado intento de desarrollar una *lógica de descubrimiento* (*cfr.* Popper), según un análisis detallado de los ejemplos históricos (*cfr.* Kuhn). Para Hanson, una lógica tal supondría inferir novedosas hipótesis a partir de situaciones problemáticas (en las que se darían ‘hechos’ aceptados); estas tentativas de hipótesis deberían cumplir con varios criterios, como *plausibilidad* inicial, *coherencia* con las hipótesis auxiliares (*background assumptions*) aceptadas, *restricciones* lógicas y empíricas para la contrastación. Aunque no se puede hablar de una elaborada y sistematizada lógica del descubrimiento, Hanson fue pionero en este asunto, y trazó el camino posterior de Kuhn.

7.2. La contra-influencia de Karl R. Popper: del verificacionismo positivista ortodoxo al falsacionismo

A contrario, aunque Popper también es citado en la *ERC* por arte de Kuhn, ello es para manifestar desacuerdo. Y es que K.R. Popper (1902-1994) se puede considerar el puente entre el *neopositivismo* (o la concepción heredada de la ciencia) y esa hornada de nuevos pensadores que trataron de profundizar más y mejor en el proceso de investigación científica, en detrimento de la lógica del discurso de la ciencia. Popper todavía apuesta por una visión *positivista* (anti-metafísica), *empirista* moderada

(importancia de la contrastación con la experiencia observacional) y *realista* (cree en la existencia de una realidad externa a la consciencia-mente del sujeto); así mismo mantiene su confianza en la posibilidad de un conocimiento objetivo (*objetivismo*) y en que la ciencia sea el camino hacia él (*cientifismo*), lo que supondría la exigencia de un criterio universal de *demarcación* (o criterio de cientificidad: diferencia entre ciencia y pseudo-ciencia) que distinguiese la ciencia de lo que no lo sea, a lo que se añade la necesidad de depurar un *método científico* que responda a estos objetivos; se suma la concepción de un progreso histórico en la investigación (*teleología*), entendido como acumulación *continuada* (sin saltos ni discontinuidades; vs. Bachelard, Foucault y Kuhn) de *conocimiento* como *sistema*, lo que nos proporcionaría una imagen cada vez más adecuada de tal realidad. Su postura él mismo la definió como un *racionalismo crítico*: apuesta así por la ciencia, pero considera la necesidad de sanearla respecto a cualquier reminiscencia metafísica, especulativa o dogmática que la debilite (*cfr.* Kant), para lo cual instrumenta una *lógica de la investigación científica*. Su nuevo camino del medio se opone, por un lado a Kant (y a todo racionalismo), atacando la racio-evidencia y el *apriorismo*; por otro, al empirismo, que pretendía fundamentarse únicamente a partir de la neta observación (destacando la ineludible *carga teórica*); también, y coincidiendo con Hume, cuestiona el *inductivismo*, la idea de que el nexo lógico-justificativo entre las observaciones particulares y las teorías generales sea la inducción. En positivo, y alentado por la abierta y creativa actitud de A. Einstein, Popper nos subraya dos cuestiones que, de modo combinado, hacen que nuestro discurso sea genuinamente científico; el genio científico, no empezaría siendo minucioso, sino que se vería espoleado por la inquietud y la imaginación, de la que surgiría una determinada *hipótesis* explicativa del acontecer-ser físico, y de la que se *deducirían* asertos particulares prestos a ser contrastados, aquí sí, escrupulosamente (*método hipotético-deductivo*); a partir de aquí, el verdadero científico, aunque su hipótesis pasase una primera (incluso una segunda) prueba, no se creería en posesión de la verdad (*verificacionismo*), sino que humildemente se sometería a un proceso indefinido de refutación o falsación (*falsacionismo*), pues, por mucho que carguemos conceptualmente nuestras observaciones, en algún momento podría darse un acontecimiento que nuestra teoría conjetural no sea capaz de estructurar y explicar: en ese momento la teoría quedaría refutada. Aunque se pueda aceptar que el falsacionismo

incorpora una cierta *historicidad*, ésta es teleológica y fiduciaria, de tal modo que Popper no deja de confiar en el progreso de la ciencia, mientras éste sea un progreso abierto, siempre presto a ser reconsiderado. Para el *humanismo* de Popper, esta manera de luchar contra el totalitarismo científico se enmarcaría en una empresa de mayor envergadura, para así poder aspirar a una sociedad abierta que mantuviese a raya a esos enemigos de la tolerancia y la convivencia. Cfr. *Logik der Forschung. Zur Erkenntnistheorie der modernen Naturwissenschaft*, (1934; *La lógica de la investigación científica; The Logic of Scientific Discovery*, 1959).

7.3. La revolución kuhniana: historia y sociedad para con la ciencia

En 1962 sale a la luz *La estructura de las revoluciones científicas*, en la que Thomas. S. Kuhn acometía una investigación histórica sobre el devenir de los discursos de las ciencias naturales, para lo cual se apoyaba en la herramienta analítica *paradigma*, labor en la que cabrían revelarse cuestiones epistemológicas tratadas de manera novedosa en relación con el positivismo precedente, no sólo ya el comteano o el del Círculo de Viena, sino también frente a los retoques introducidos por la lógica de la investigación de K. Popper. Su exposición del acaecer de las ciencias básicas tenía así originales aportaciones, aunque se detectasen en ella respetables pionerajes de pensadores de finales del s.XVIII y del s.XIX, a los que se suman los de principios del s.XX, algunos de los cuales fueron reconocidos por él, tal y como hemos podido ver.

7.3.1. Positivismo pragmático e ideal de ciencia

*PERFIL: PRAGMATISMO. Comencemos por hacernos una idea general de la figura de T. Kuhn. Nacido en Cincinnati, Ohio, EE.UU., se formó como físico, en un entorno anglosajón positivista, crítico-empirista y pragmático. Ello le llevó a interesarse por los vericuetos cotidianos de la investigación científica, más allá de las idealizaciones a las que los humanos podamos tender. Según su planteamiento, la investigación científica no operaría como la hayamos sublimado, sino de otra manera a

descubrir desde un punto de vista más *realista/pragmático*⁶¹, ello aunque Kuhn no se reconociese a sí mismo como perteneciente a la tradición norteamericana pragmatista⁶². Con todo, C. Solís (1997: 28-29)⁶³, profundo conocedor del norteamericano, busca esas conexiones con dicha tradición.

*ANTI-HEGELIANISMO. Se torna conveniente recalcar que el ánimo que se halla detrás de la investigación kuhniana viene marcado por una falta de estima hacia el *idealismo platónico-hegeliano*; debido a ello se le puede caracterizar como positivista, aunque no ortodoxo, esto es, no comteano ni afín al Círculo de Viena. Desde un anti-hegelianismo de base, Kuhn llevó a cabo una crítica de la ingenuidad del realismo/objetivismo tradicional (desde Galileo y Newton, hasta el neopositivismo y Popper), aportando, más allá de consideraciones ontológicas, lo que para él sería una visión más realista/pragmática de la investigación científica, a partir de una elucidación histórica de ésta. Esta elucidación descubriría que esa manera de ver la ciencia, según un método aséptico, a partir sólo de grandes figuras y con experimentos cruciales que falsarían una teoría y darían luz verde a otra, en un marco homogéneo y universal según el cual todos veríamos básicamente del mismo modo esa realidad, y en un proceso de progreso continuado y teleológico hacia la verdad...todo eso no sería más que una fábula que no se correspondería con el acontecer real e histórico de la ciencia. El caso de Kuhn no es el de esas profundas reprobaciones provenientes del intuicionismo bergsoniano, la fenomenología husserliana o la hermenéutica ontológica heideggeriana, sino que lo que parece buscarse es una adaptación de tal positivismo a los tiempos que corren. No parte de una postura espiritualita, sino todo lo contrario, demostrando ser firmemente proclive a esa positividad. Repasemos brevemente el devenir de este positivismo de modo más preciso.

*POSITIVISMO TRADICIONAL. Hasta finales de los 50 y principios de los 60 (del s.XX) la filosofía de la ciencia seguía el camino del positivismo del Círculo de Viena,

⁶¹ Este afán pragmático podemos vislumbrarlo, p.e., en su primera definición de los *paradigmas* (Kuhn, 1971: 13).

⁶² Giovanna Borradori, estudiosa de las relaciones entre las escuelas anglosajona y continental, recopiló en 1994 una serie de 'informales' conversaciones, entre otros con Quine, Davidson, Putnam, Rorty, incluyendo también a Kuhn, titulada *The American Philosopher* (TheUniversity of Chicago Press). En la suya correspondiente (pp.153-167), Kuhn aparece como reacio a que se le etiquete como pragmatista (Borradori, 1994: 157-158).

⁶³ "La revolución kantiana de Kuhn".

en todo caso con las importantes correcciones del falsacionismo de Karl Popper. Recordemos los principios esenciales de esta tradición en ciencia y su filosofía:

-*Realismo* epistémico; existe un mundo externo que, en principio, puede describirse exhaustivamente en un lenguaje científico;

-Teoría de la *correspondencia* (respecto a la verdad), observación y *verificacionismo*; el científico, como observador y usuario del lenguaje, podría capturar los hechos externos del mundo en proposiciones que serían verdaderas si se correspondiesen a los hechos y falsas si no lo hiciesen; las proposiciones verdaderas estarían en relación uno a uno con los *hechos*, incluidos los hechos que no se observan directamente porque implican entidades o propiedades ocultas, o eventos pasados o eventos lejanos; estos eventos ocultos se describen en las teorías, y las teorías se pueden inferir a partir de la observación, es decir, el mecanismo explicativo oculto del mundo se puede descubrir a partir de lo que está abierto a la observación;

-*Lenguaje científico universal*; la ciencia es idealmente un sistema lingüístico que incluye esas tales proposiciones;

-*Objetividad*; el hombre, como científico, se considera separado del mundo y capaz de experimentar y teorizar acerca de él de manera objetiva y desapasionada (*cf.* críticas varias, a las que se vino a sumar la de Polanyi); se enfatiza la existencia de un mundo externo e independiente cuya constitución física puede ser determinada por observadores humanos objetivos y racionales que pueden expresar sus teorías y proposiciones científicas por medio de ese sistema lingüístico lógicamente formal, a partir de la verificación y la precisión epistémicas;

-*Progreso* histórico de la ciencia de tipo lineal.

*POPPER. El británico-austriaco por un lado vino a aceptar:

-El realismo ontológico, o existencia de un mundo externo y real;

-La conveniencia, desde la racionalidad, de un lenguaje científico universal;

-La objetividad, pero como ideal, en un marco criticista;

-El progreso lineal de la ciencia.

Sin embargo, este autor vino a especialmente criticar:

-La teoría de la *correspondencia*, la cuestión de la *base* empírica u observacional y el proceso *verificacionista*; por un lado, en un estilo heredero del constructivismo

kantiano (*cfr.* también Gestalt), vino a denunciar que no habría eso de un lenguaje de observación, y que todo enunciado sería *teórico* (o construido desde una teoría); por otra, que, debido a la fragilidad de la *inducción*, todo enunciado científico no podría nunca considerarse verificado, sino, en todo caso *contrastando* (hasta la fecha) y permanentemente sujeto a *falsación*.

*Los PROBLEMAS de la ORTODOXIA POSITIVISTA. Kuhn, recogiendo lo que empezaba a consolidarse como una línea crítica frente a la visión heredada de la doctrina positivista respecto a la ciencia y el conocimiento, dará unos cuantos pasos adelante más:

-CENTRISMO: la cuestión de la HISTORICIDAD. El estadounidense se une a historiadores de la ciencia, como H. Metzger o A. Maier, que habrían intentado entender el discurso científico del pasado en sus propios términos, denunciado la actitud de referenciar de forma continuada tales trabajos pretéritos a nuestro proceder indagador actual;

-UNIVOCIDAD (y de nuevo la cuestión de la HISTORICIDAD). Este centrismo correría paralelo a una univocidad, a la consideración de un único discurso como científico, idea contraria a los que habrían considerado *históricamente diferentes* discursos y sistemas de pensamiento, como Lovejoy, Koyré o Fleck;

-FUNDACIONISMO: el problema de la CARGA TEÓRICA. Frente a la idea de una pura (aséptica, objetiva, común) percepción, se incide en la existencia de formas aprióricas (*cfr.* Kant, aunque éste las viese como necesarias y universales, asunto que será objeto de debate) en la captación de la ‘realidad’ que sea: Meyerson, Lovejoy, la Gestalt, Piaget, Quine, Hanson, incluso Popper;

-REDUCCIONISMO. Denunciado por H. Metzger, Lovejoy o Koyré, animando a estudios de la ciencia más interdisciplinares;

-INTERNALISMO: el asunto de la PSICOLOGÍA, la SOCIOLOGÍA y el LENGUAJE. Relacionado con el tema del reduccionismo, Lovejoy, Koyré, Whorf, Fleck, Polanyi, inciden en que la ciencia sea una actividad humana, articulada por una lengua, en el seno de una sociedad.

En definitiva, no podríamos decir que Kuhn ataque al positivismo como tal (como anti-idealidad, como anti-metafísica), sino que se dedica a menoscabar su sencilla previa ortodoxia.

7.3.2. Estructuras teóricas

*CARGA TEÓRICA y APRIORI. Según la concepción heredada, la observación consistiría en un proceso puro (*aséptico, objetivo*), sin interferencias de ningún tipo, ni internas (emocionales), ni externas (sociales); también el empirismo, por muy crítico que fuese, aceptaba este ‘dogma’. Kant, más cauto, aunque aceptaba a la sensación (datos de los sentidos) como material del conocimiento, consideró que suponía algo informe, y que el genuino objeto de tal conocimiento sería el *fenómeno* entendido como el producto de nuestra percepción (el producto de la aplicación a tales datos de los sentidos de nuestras *formas aprióricas* del tiempo y del espacio, así como nuestras categorías del entendimiento). Popper, legatario de esta tradición kantiana, también aceptaba el papel de la observación para el proceso de conocimiento científico, pero el caso es que consideraba que no existiría una especie de estadio puro inicial; en ello aceptaría la consideración de Kant al respecto de la percepción, aceptaría cómo a través de estructuras teóricas se condicionaría (se “cargaría”: *cfr.* Hanson) la observación: todo enunciado observacional o singular presupondría una *teoría*. El científico, no empezaría observando, y a partir de datos y datos, vendría a formarse una idea o hipótesis, en un proceso de *inducción*, ya resaltado en su día por F. Bacon. Según Popper, en ‘realidad’ lo primero (*a priori*) que se haría sería *conjeturar*, es decir, se elaboraría un esquema explicativo (o *estructura teórica*) de cómo puedan estar aconteciendo los hechos físicos; no sería sino *a posteriori* cuando la observación cobraría importancia, cuando, para considerarse científica (*criterio de demarcación*), una conjetura o hipótesis pasaría a ser contrastada con la observación.

*CONTINGENCIA, FALSACIONISMO y TELEOLOGÍA. No obstante, Popper, tras ser testigo de la emergencia de la teoría de la relatividad einsteniana, así como del cuestionamiento de la mecánica newtoniana (y de la geometría euclídea), no puede más que considerar que esas *estructuras teóricas* que Kant daba por aprióricas y necesarias (en una línea desarrollada por el cognitivismo), más bien serían *contingentes*, construcciones de la imaginación humana que no tendrían por qué corresponderse con la realidad. Popper detecta que Kant no era tan criticista como el pretendía, y que con sus formas y categorías buscaba la perpetuidad de la física newtoniana, lo cual supondría una traba en el progreso teleológico hacia la verdad, pues, el caso es que, aunque en un momento dado un estructura teórica pueda parecernos del todo correcta (y nuestro

discurso verdadero), la historia, tanto la reciente como la pasada, nos demuestra que fácilmente podríamos haber errado en nuestra teorización (*cfr.* Bachelard, Canguilhem). Si ello es así, ni la inducción, ni el quimérico proceso de verificación, se podrían considerar garantes de que ya hayamos dado con la verdad, por mucho que nuestra hipótesis aparentemente lo pareciese. Esto nos lleva a que, en puridad, el proceso de investigación científica, más que dedicarse a la verificación, debería consagrarse a la falsación (*falsacionismo*), es decir, a hallar fallos en las hipótesis que inicialmente pareciesen acertadas. Con todo, a pesar de que las observaciones pudiesen estar condicionadas por nuestras estructuras teóricas, Popper confía en que nuevos datos acaben siempre por aparecer, debiendo dar cuenta de ellos nuestras teorías, de tal modo que, si no fuese así, o si fuese de modo excesivamente forzado, eso querría decir que esa estructura sería excesivamente rígida, y, no pudiendo explicar lo nuevo, pues debería estimarse como falsa, a la espera de una nueva teoría mejor o más acertada (diferente a verdadera). Popper también confía en que la realidad sea una, y que ella al final sea el juez de nuestras ideas a su respecto, de tal manera que el devenir histórico no sea otro que un camino hacia la verdad (*teleología*), hacia un aproximarse a esa misteriosa e intrincada realidad, pero siempre con la certidumbre de que una teoría posterior sea más acertada (o menos falsa) que la anterior, de que tenga siempre una mejor perspectiva, a partir de una mayor experiencia por parte de nuestra conjunta odisea inquisitiva, odisea de la que todos los humanos formaríamos parte como una gran familia, tanto mundial como histórica. De esta manera, la ciencia seguiría siendo un discurso universal, evolucionante pero universal: los griegos y los modernos habrían tenido una visión de lo mismo que nosotros, aunque más incompleta; nuestra visión de lo mismo, esa relativista y cuántica, sería más completa que la suya, aunque esto no nos garantiza que sea definitiva (que no sea falsable).

*APRIORI, PARADIGMA y HOLISMO. ESTRUCTURA EPISTÉMICA. Kuhn comienza acompañando a Popper (también a Hanson) en la idea de que la observación esté cargada teóricamente; la cuestión es que, desde aquí, extrae consecuencias más radicales. Kuhn comparte con Kant y con Popper que, para empezar, nos manejaríamos respecto a lo real según diferentes marcos, a los que inicialmente denomina *paradigmas* (luego *matrices disciplinarias*): cabrían diferentes modos de ver la única realidad (o diferentes visiones respecto de los diferentes aspectos de una realidad compleja; Kuhn

no lo deja claro). Y es que *lo estructural* forma parte del metadiscurso de Kuhn: la obra maestra del norteamericano, *La estructura de las revoluciones científicas*, ya nos alecciona sobre la importancia de los conceptos de *sistema* y de *estructura* en su pensamiento. Tal y como hemos advertido, esto estructural retrospectivamente nos remitiría a la figura de I. Kant, con lo que las estructuras tratadas por Kuhn se pueden considerar herencia del *apriori kantiano*, entendido éste como *condición de posibilidad*. Los paradigmas supondrían formas *aprióricas* de percepción del mundo, de tal manera que *cargarían teóricamente* la observación (como estructuras teóricas o epistémicas: *cfr.* Kant, Gestalt, psicología cognitivista; también Popper, Hanson), funcionando como moldes quasi-automáticos (ello afectaría a la consciencia). El kantismo de Kuhn es así poco discutible: su pragmatismo le hizo aprovechar diferentes herencias, incluida ésta, que además él mismo utilizó para auto-etiquetarse⁶⁴. En todo caso, y como luego pormenorizaremos, el apriori de Kuhn (también el de Popper) sería *contingente e histórico*, a diferencia del kantiano (necesario y universal), de tal modo que ya no hallamos un fundamento en el sujeto trascendental, y pasamos a barajar sujetos histórico-empíricos, incluso sociológicos. A partir de aquí, la primera cuestión a resaltar es que, a diferencia de las conjeturas popperianas, los paradigmas kuhnianos suponen intrincadas redes de enunciados y teorías, que funcionarían de manera sistemática y global (*holismo: cfr.* Duhem, Quine), lo cual veremos que será significativo para el proceso de cambio teórico-paradigmático. De este modo, los paradigmas se pueden tomar, tanto como adjetivas herramientas de análisis, como, de modo sustantivo (como objeto de estudio), *sistemas metadiscursivos*, como sistemas simbólicos condicionantes a priori del discurso. Se han sugerido diversas definiciones como tales objetos, pero quizás sea más apropiado presentarlos como complejas *estructuras epistémicas* (y socioculturales), con diversos aspectos a atender.

*CIENCIA NORMAL y COMUNIDAD CIENTÍFICA. INCONMENSURABILIDAD. Para Kuhn, la percepción de los científicos, como la de todo hombre de a pie, estaría condicionada (todavía estamos con Popper) por los *paradigmas*, y la investigación por parte de aquellos se llevaría a cabo en el tornadizo

⁶⁴ Tal y como lo constató en su ya veterano “The Road Since Structure” (en *The Road Since Structure, Philosophical Essays, 1970-1993*, 2000, p. 104); también lo destaca Solís en su “La revolución kantiana de Kuhn” (*op.cit.*: 5).

marco de éstos. Es aquí cuando nos empezamos a separar de Popper, pues el condicionamiento del paradigma se concibe como muy vigoroso, tipo *cosmovisión*, lo cual supondría que el individuo que lo acepte viviría algo así como en el ‘mundo’ de ese paradigma. Podemos añadir que no sería un individuo aislado el que viviría en un mundo paradigmático, sino una comunidad, que para el caso que nos ocupa sería una *comunidad científica*, una comunidad que investigaría según los límites impuestos, y con los procedimientos lógicos y el sistema lingüístico-gramatical (cierto relativismo lingüístico: *cfr.* Sapir-Whorf) que así se estableciesen, todo ello en un proceso cotidiano que Kuhn pragmáticamente acepta, y al que denomina *ciencia normal*. Kuhn estaría admitiendo entonces la posibilidad de diferentes comunidades científicas coetáneas, cada cual con su particular paradigma, lo cual nos distanciaría claramente de Popper. Para el austriaco-británico, sólo habría un camino de la ciencia, universal y común a los seres humanos, de tal manera que las estructuras teóricas propuestas siempre serían comparables, con lo que, aunque diferentes comunidades científicas, en un mismo momento histórico, tuviesen diferentes estructuras teóricas, sería viable el referenciarlas, en el marco de un mismo proceso de contrastación, de tal modo que al final tendríamos que decidir cuál de las dos teorías (o comunidades) estuviese más acertada, pues la falsación no admitiría excepciones, ni cotos privados, ni caminos paralelos. Kuhn sugiere que esta cuestión es del todo dudosa, y que la profunda estructuración de la realidad que supone el paradigma podría hacer que individuos de diferentes paradigmas viviesen como en mundos diferentes, lo cual, llevado al extremo, supondría que tales paradigmas fuesen incomparables, según Kuhn, *inconmensurables*. Esto significaría que, ante una misma realidad, cupiesen paradigmas rivales, y que no hubiese manera de determinar cuál de ellos fuese más correcto, y cuál el falso (*cfr.* Quine y la *infradeterminación de la teoría por la práctica*).

*FALSACIÓN y RETICENCIA. A partir de lo expuesto, la siguiente cuestión a resaltar es que, para Popper, el proceso de falsación habría funcionado casi automáticamente: para que una teoría fuese falsada, y así abandonada para ser sustituida por otra mejor, sería suficiente que una observación, o el resultado de un experimento, estuviese en desacuerdo con una teoría para rechazarla (*experimento crucial*), aplicándole el *modus tollens*. Pero el caso es que, analizando la historia de la ciencia, Kuhn muestra que esto no habría funcionado de este modo ‘en la realidad’: la capacidad

condicionante del paradigma sería tal que la comunidad científica paradigmática haría todo lo posible por la preservación de dicho paradigma. Tal sería el empeño, que dicha comunidad buscará el que nuevas chocantes observaciones encajen sea como sea en el paradigma imperante, incluso llegando a no estimarlas. Kuhn constata que casi todas las teorías científicas habrían sido falsadas en alguno de sus aspectos, prácticamente desde su nacimiento, y esto no habría provocado su rechazo; es más, los científicos lo que intentarían más bien sería confirmar por todos los medios posibles que la teoría continuaría siendo fructífera más allá de los resultados que puedan contradecirla, y tratarían de explicar las posibles *anomalías* mediante la creación de nuevas hipótesis. De esta manera, en el proceso histórico de la ciencia, defiende Kuhn, las teorías se habrían mantenido a pesar de las observaciones que hubiesen entrado en contradicción con ellas:

- o no se habría considerado que hubiesen sido falsadas;
- o, a pesar de haber sido falsadas, no habrían sido rechazadas.

Así, aunque una observación contradijese una teoría, no resultaría tan evidente (como creía Popper) que la viniese a falsar automáticamente y, por tanto, sería necesario poner en duda que el razonamiento científico deba seguir el *modus tollens*. Kuhn descubre que el proceso más bien sería otro:

- una observación puede contradecir una teoría;
- ello no tiene por qué suponer una refutación o falsación de esa teoría (no tiene por qué ser motivo suficiente): se puede considerar esa contradicción como una *anomalía*;
- en ese caso, se procedería a explicar la anomalía por medio de otras hipótesis, retocándolas, instrumentándolas.

Esto es lo que, para Kuhn, ha ocurrido, y ocurre: que existe una reticencia a cambiar, que existe una tendencia a conservar. Y ello a pesar de poder estar incurriendo en una *falacia ad hoc*, pues:

- De inicio, la propuesta instrumentada para salvar la teoría en peligro no podría considerarse sino una *hipótesis ad hoc*, una idea imaginada a posteriori con este fin: esto sería honesto reconocerlo;

-Lo usual sería que tal hipótesis se compusiese como *auxiliar*, como una premisa adicional a encajar dentro del corpus teórico: esto es lo que buscaría el científico conservador;

-El problema sería descubrir (o constatar) que dicha *hipótesis auxiliar* no sea comprobable empíricamente (esto lo denunciaba Popper como a erradicar del ámbito de la ciencia: el asunto es si ello es posible);

-Si esto fuese así, si la hipótesis que se instrumenta o se retoca no fuese comprobable empíricamente, cabría hallarse ante una *falaciosa* hipótesis ad hoc, un medio fraudulento con el que se pretendería a toda costa y de manera forzada perpetuar la teoría de uno (o de una comunidad).

*CASOS PRÁCTICOS. El filósofo norteamericano, profundo conocedor de la historia de la ciencia, avala lo que mantiene con casos prácticos acontecidos:

-La teoría heliocéntrica de Copérnico, por ejemplo, implicaba que las dimensiones de la imagen del planeta Venus habrían de variar a lo largo del año en función de su proximidad a la Tierra; la no observación de esta predicción no provocó el rechazo de la teoría, sino ¡el de la observación misma!;

-La teoría gravitacional de Newton también había planteado su particulares problemas; tras el descubrimiento en 1781 de W. Herschel (1738-1822) del planeta Urano, se habían detectado una serie de irregularidades en su órbita que no podían explicarse del todo por el sistema newtoniano; operando al más puro estilo falsacionista, los astrónomos deberían haber rechazado tal teoría, buscando elaborar una que se acomodase a las observaciones; ello no ocurrió así, sino que más bien se acudió en auxilio de la hipótesis de la existencia de otro planeta (hasta ahora no observado, u observado pero no reconocido como tal) que con su gravedad pudiese estar perturbando el tránsito de Urano; así es como, curiosamente, U-JJ. Le Verrier (1811-1871) y J.C. Adams (1819-1892), acabaron dando en 1845-1846 con un nuevo astro, Neptuno.

*CIENCIA y FICCIÓN. Esta es la manera que tiene Kuhn de mostrar que la consideración del apriori histórico por parte de Popper estaba todavía demasiado idealizada, al creer que las estructuras teóricas podrían ser simple e inmediatamente falsadas. Así, para Kuhn, Popper hablaría de cómo habría de ser la ciencia y de cómo debería procederse desde el punto de vista científico ideal: el falsacionismo popperiano

tendría el grave defecto de no coincidir con lo que pasa verdaderamente en el discurrir histórico de la investigación científica, y su punto de vista todavía sería demasiado quimérico-ideal (digamos que metafísico). En cambio, lo más interesante para Kuhn es constatar cómo se desarrolla efectivamente la ciencia, por eso podemos afirmar que Popper es *normativo*, mientras que Kuhn es *positivo*: la intención de este último es proponer una teoría de la ciencia que refleje realmente cómo ha evolucionado ésta; se ha pasado así de un modelo prescriptivo de teoría de la ciencia a un modelo puramente descriptivo. En definitiva, el pensamiento de Kuhn revela la firme convicción de que la ciencia es algo fáctico, algo que ocurre en este mundo, y que para conocerla es imprescindible una fonda pesquisa de su historia.

7.3.3. *Historicidad. Revoluciones científicas y ateleología*

*El PAPEL de la HISTORIA (de la CIENCIA). Para los neopositivistas lógicos, sólo unas sencillas estructuras lógicas, tan necesarias como intemporales, interesaban, a la par que una aséptica observación; posibles estructuras conformantes y condicionantes de la percepción, así como las contingencias temporales de los descubrimientos, estaban fuera de su interés, incluso de su comprensión. Con Popper, el proceso abierto de investigación supondría considerar nuestras estructuras teóricas como condicionantes de nuestra observación (con Kant), así como admitir la contingencia e historicidad de tales estructuras (frente a la necesidad y universalidad kantianas). Con todo, Popper barajaba un universal (y necesario) proceso de contrastación científico de hipótesis, que supondría que toda teoría fuese comparable, y así falsable en relación a otra, sin poderse dar ningún tipo de coexistencia pacífica, de lo que se derivaba una visión continuista, progresista y homogénea de tal historia de la ciencia (*teleológica* en definitiva), de tal modo que ésta (la ciencia, o las ciencias) habría progresado siguiendo un proceso uniforme por la aplicación de ese método científico, y en base al esquema falsacionista que describiese el británico-austriaco. Para Kuhn, el enfoque positivista tradicional sería ingenuo y a-histórico, y el falsacionista excesivamente teleológico (o metafísico), ambos ajenos a lo que pasa de hecho, en la práctica científica. El norteamericano ya se posiciona al comienzo de su *ERC*:

Si SE CONSIDERA a la historia como algo más que un depósito de anécdotas o cronología, puede producir una transformación decisiva de la imagen que tenemos actualmente de la ciencia. Esa imagen fue trazada previamente, incluso por los mismos científicos, sobre todo a partir del estudio de los logros científicos llevados a cabo, que se encuentran en las lecturas clásicas y, más recientemente, en los libros de texto con los que cada una de las nuevas generaciones de científicos aprende a practicar su profesión. Sin embargo, es inevitable que la finalidad de esos libros sea persuasiva y pedagógica; un concepto de la ciencia que se obtenga de ellos no tendrá más probabilidades de ajustarse al ideal que los produjo, que la imagen que pueda obtenerse de una cultura nacional mediante un folleto turístico o un texto para el aprendizaje del idioma. En este ensayo tratamos de mostrar que hemos sido mal conducidos por ellos en aspectos fundamentales. Su finalidad es trazar un bosquejo del concepto absolutamente diferente de la ciencia que puede surgir de los registros históricos de la actividad de investigación misma. (Kuhn, 1971: 20)

En otras palabras, si confiásemos en ellos, esos ejemplos prácticos de la historia de la ciencia nos mostrarían que las teorías y métodos formales impuestos a ésta (a la ciencia) por los positivistas rara vez serían seguidos o violados de manera patente, lo que nos llevaría a rechazar la concepción heredada, que por su parte no valoraría adecuadamente la contribución de la historia. Esa ortodoxia positivista, incluso ese falsacionismo popperiano, deberían ser cuestionados y ajustados a una imagen más compleja, pero también más humana de la racionalidad científica, que afectaría tanto a las operaciones ordinarias como a las transformaciones extraordinarias de tal empresa. Esta versión humanizada e histórica de la ciencia no sería tan lógicamente formal y epistemológicamente pura como esas idealizadas, pero sí más verosímil. Este énfasis al respecto de la relevancia de la historia para con la ciencia (y la reflexión sobre ella) originalmente le habría sido legado a Kuhn por James Conant (*cfr.* dedicatoria y prefacio en la *ERC*).

*REVOLUCIÓN CIENTÍFICA, HOLISMO y ATELEOLOGÍA. Esta historia de la ciencia estaría marcada por un suceso crucial: el *cambio de paradigma*. A pesar del vigoroso condicionamiento que supondría el paradigma, a pesar del contexto inercial que supondría la ciencia normal, al examinar esa nuestra historia de la ciencia (y el estadounidense fue un gran examinador de ésta), podemos constatar que ha habido cambios de paradigma (a diferencia del marco necesario kantiano; en consonancia

todavía con Popper), que ello ha costado, pero que ha acontecido. Aquí Kuhn navega por un camino del medio, pues se percata que el cambio de paradigma, en un marco de estricta inconmensurabilidad, supondría una *racio-ateleología*, es decir, la imposibilidad de explicar la sucesión de paradigmas (la sustitución de uno por otro) en términos *racio-internos*, con lo que sólo nos quedaría elucidarla en términos *externos* (cambios socioculturales, económicos, políticos) o *azarosos* (*cfr.* Foucault). Ante este abismo, Kuhn intenta no distanciarse definitivamente de la racionalidad (*cfr.* Popper), y retoca ese concepto de inconmensurabilidad, aceptando que pueda darse una cierta comparativa teórica, de tal modo que la causa de la caída de un paradigma y el alzamiento de otro se podría hallar en lo insostenible del paradigma en decadencia, ello en términos de capacidad explicativa: esto es lo que señala de nuevo el *pragmatismo* de Kuhn como criterio de cierto cotejo valorativo. Los catalizadores de tal cambio, sí, serían esos grandes e innovadores hombres de ciencia, en un proceso que el norteamericano llama *revolución científica*. Con todo, el cambio paradigmático sería algo mucho más complejo, y los criterios que los habrían guiado supondrían un conjunto, a diferencia del sencillo falsacionismo, ajeno a cualquier dimensión psicosocial. De ahí que Kuhn elija ex profeso este término de *revolución*, para indicar, no sólo lo drástico de tal cambio, sino su globalidad estructural: un cambio de paradigma no se daría por un ‘simple’ experimento crucial, ni se podrían falsar teorías aisladas, dado que éstas formarían parte de grandes cuerpos teóricos, en los que los enunciados estarían inter-relacionados, inter-apoyados entre ellos. Tales estructuras funcionarían de un modo integral (*holismo: cfr.* Duhem, Quine), de tal manera que su cambio sería algo traumático, conmocionante.

*Lo NORMAL y lo REVOLUTIVO. La historia de la ciencia que Kuhn investiga nos desvelaría entonces dos fases muy diferenciadas:

-*Ciencia normal*, cuando digamos que el ambiente está tranquilo, y se elaboran teorías científicas ‘amigas’;

-*Revolución científica*, cuando se producen cambios drásticos en las teorías, y éstas entrarían en conflicto.

7.3.4. *A partir de 1962*

*La HUMANA CIENCIA. Algunos han extendido las implicaciones del pensamiento de Kuhn en el área de la sociología de la ciencia, y otros lo han llevado a un completo antirrealismo constructivista. Algunos se han opuesto a él directamente, y tratando de restablecer la ciencia sobre bases racionales. Otros se han inspirado en su noción de *paradigma* y lo han reconfigurado. Lakatos, por ejemplo, ha intentado reconciliar a Kuhn y Popper en lo que llamó la “metodología de los programas de investigación científica”. Al intentar mejorar tanto los paradigmas de Kuhn como los programas de investigación de Lakatos, Larry Laudan ideó lo que denominó “tradiciones de investigación”. Estos intentos indicaron que la filosofía de la ciencia después de Kuhn se vio obligada a reconocer que, si bien la ciencia es ciertamente un esfuerzo racional, también es humana, y tiene una historia. Esta narración histórica manifiesta cómo los seres humanos como científicos, y los científicos como seres humanos, han emprendido su trabajo bajo la influencia de paradigmas. Además, el trabajo científico no escaparía al impacto de factores socio-psicológicos e incluso políticos. La ciencia como conocimiento podría incluso decirse que sirva a los intereses de poder del partido gobernante (*cfr.* Foucault). Sea como fuere, en menor o mayor medida todas las empresas del conocimiento (incluidas las ciencias naturales) se verían afectadas por la tintura de la historia. El conocimiento nace y se levanta, consciente o inconscientemente, en un contexto y se articula desde un punto de vista particular. No hay razonadores perfectos; no hay una lógica humana pura; no hay punto de vista de Dios. Algún tipo de cosmovisión, por muy estrecha o ampliamente concebida que esté, subyace en la práctica de la ciencia (y la vida) simplemente porque la ciencia (y la vida) es un esfuerzo humano.

7.3.5. *¿Relativismo y posmodernismo? Crítica de la metafísica de la naturaleza*

*¿RELATIVISMO? A partir de aquí podría decirse que aparecería por el horizonte la idea de que cualquier conjunto de fenómenos sería susceptible de ser explicado-interpretado de maneras diversas, según diversas teorías o paradigmas, todos ellos convincentes. Esta diversidad de marcos explicativos plausibles dependería de lo que se pretendiese con la teoría o de lo que se esperase de ella: predecir exactamente

acontecimientos, dominar técnicamente la naturaleza o gozar de una concepción psicológicamente tranquilizante y satisfactoria. Afirmar esto representa comprender que no tiene sentido hablar de un metalenguaje universal o de una metateoría neutra a partir de la cual fuese posible decidir de manera racional entre diversas teorías o diversos paradigmas. Tampoco hay un acceso a la realidad que haga válida la concepción de la verdad como adecuación entre teoría y realidad. Toda realidad estaría mediatizada por una interpretación que, en primer término, es de naturaleza lingüística. Y al no haber ni referencia exterior, ni criterio absoluto como la razón, que permita comparar y juzgar los paradigmas, no se puede decir que el paso de un paradigma a otro constituya un progreso en el desarrollo del conocimiento. De este modo, la teoría de la ciencia de Kuhn ha sido criticada por *relativista*, pues de su descripción de la historia de la ciencia se podría desprender con pocos tapujos que ningún paradigma es mejor que otro, sino sólo diferente: en este sentido, sería ilegítimo considerar, por ejemplo, que la física newtoniana superase a la cosmovisión aristotélica.

*RESPUESTA de KUHN. El libro de Kuhn provocó así una prolija discusión en numerosas disciplinas⁶⁵, ejerciendo una enorme influencia. En respuesta a las críticas, Kuhn corrigió y amplió su teoría indicando que toda ciencia se perfila a lo largo del tiempo con las aportaciones de la comunidad científica que contribuyen, no sólo con nuevos conocimientos acumulativos, sino también a cambios cualitativos, nuevos cambios de perspectiva con la creación de nuevos paradigmas que abren nuevos horizontes a la ciencia, concebida, por tanto, como algo abierto y en evolución. Con todo, en la postdata de 1969 a su *ERC*, escribe Kuhn (1971: 314) que «aunque resulta comprensible la tentación de tildar a tal posición de relativista, a mí tal descripción me resulta errónea». Después de 1962, Kuhn evoluciona, intentado moderar las posibles consecuencias excesivamente relativistas de su primera investigación. Entre otras respuestas al asunto, podemos destacar igualmente la que se halla en su conferencia “Objetividad, juicios de valor y elección de teoría”⁶⁶. Por otro lado, la cuestión de los paradigmas, entendidos como diferentes concepciones de la naturaleza (del mundo físico), se puede entender como una crítica de cualquier metafísica de la naturaleza que,

⁶⁵ *Cfr.* p.e. “Introduction: Was Kuhn Posmodern?” de Nickles en *Thomas Kuhn* (T. Nickles eds., 2002); también se puede consultar el artículo de Searle “Is there a Crisis in American Higher education?”.

⁶⁶ *Op. cit.*

a partir de una relación de simple univocidad, la observase como algo simple y monolítico, de tal modo que podría sugerirse, no ya que de la misma (monolítica) naturaleza se tuviesen diferentes visiones (idea más constructivista-relativista), sino que, a partir de la complejidad de la naturaleza, las diferentes visiones no sean más que descubrimientos de aspectos de ella (en el marco de esa complejidad).

8. PARADIGMAS KUHNIANOS

La *ERC* cayó como una bomba en el campo de la ciencia y su filosofía, suponiendo un importante cuestionamiento de la comprensión tradicional de la autoridad, la racionalidad y, de hecho, la naturaleza misma de la ciencia. En tal crítica jugó un papel clave el concepto de *paradigma*, como marco epistémico de la ciencia normal, así como punto de partida (también epistémico) en la revolución científica.

8.1. Paradigmas kuhnianos

Hemos adelantado que, para Kuhn, en la historia de la ciencia (natural occidental) se habrían dado imágenes de la realidad bastante diferentes: es lo que el norteamericano habría denominado *paradigmas científicos*, un concepto innovador pero que, como hemos ido exponiendo, mantendría un aire de familia con otros, entre los que destaca ese de *cosmovisión* (o concepción del mundo), cuestión que el propio Kuhn vino a reconocer, ello a partir de la herencia kantiana del *apriori*. Este concepto, por el que Kuhn se hizo famoso, es un tanto espinoso, y exige ser precisado mejor, empezando por incorporar lo que fue diciendo el propio autor. Sea como sea, el concepto de paradigma científico fue tan influyente como polémico en la investigación del funcionamiento de la ciencia occidental, suprema autoridad epistémica y cultural en nuestra sociedad contemporánea. Veámoslo con más detalle.

8.1.1. *Primera aproximación al concepto de paradigma. Positividad pragmática*

En el prefacio a su *ERC*, Kuhn ya nos comienza por dar pistas sobre lo que considere como “paradigmas”⁶⁷, a partir de la reflexión sobre metodología en la ciencia, y de cómo, en principio, pudiese parecer un asunto solventado en ciencias naturales, a diferencia del campo de la ciencia socio-humana:

Principalmente, me asombré ante el número y el alcance de los desacuerdos patentes entre los científicos sociales, sobre la naturaleza de problemas y métodos científicos

⁶⁷ Cfr. *Human understanding I* (Toulmin, 1972: 106-107).

aceptados. Tanto la historia como mis conocimientos me hicieron dudar de que quienes practicaban las ciencias naturales poseyeran respuestas más firmes o permanentes para esas preguntas que sus colegas en las ciencias sociales. Sin embargo, hasta cierto punto, la práctica de la astronomía, de la física, de la química o de la biología, no evoca, normalmente, las controversias sobre fundamentos que, en la actualidad, parecen a menudo endémicas, por ejemplo, entre los psicólogos o los sociólogos. Al tratar de descubrir el origen de esta diferencia, llegué a reconocer el papel desempeñado en la investigación científica por lo que, desde entonces, llamo "paradigmas". Considero a éstos como realizaciones científicas universalmente reconocidas que, durante cierto tiempo, proporcionan modelos de problemas y soluciones a una comunidad científica. (Kuhn, 1971: 13)

El afán de *positividad* (cerca de Foucault), *historicidad* (también foucaultiana), *sociología* (*cfr.* también en el galo), *practicidad* (alejado del Foucault arqueológico, más erudito), mezclado con una buena dosis de *optimismo* (frente al pesimismo foucaultiano), se destilan de estas palabras. Los paradigmas se caracterizan como positivas *realizaciones* (*achievements*), *concreciones*, además exitosas (*logros*, en base a una aceptación general), en la investigación científica, matiz que da ese toque jovial; con todo, rápidamente se alude a la contingencia histórica de tales logros, pues no dejan de ser temporales. Así mismo, el tradicional humor pragmático anglosajón aparece cuando, en vez de hablar de (modelos de) *teorías*, se apunta al par *problema-solución*: no se piensa (científicamente) por amor al arte, sino que se piensa (científicamente) ante un problema para resolverlo. Por último, el peso de la sociología se hace notar con el concepto de *comunidad científica.*, clave para entender el funcionamiento de la *ciencia normal*. Con todo, entre esos aspectos componentes subrayaremos el término “modelo”, entendido como *molde, horma, estructura* para el pensar.

8.1.2. *Apriori kantiano: constructivismo y cognitivismo*

*KANT. El tratamiento del paradigma como un *modelo para pensar*, p.e. problemas y soluciones, nos retrotrae al *apriori* de Kant, que él mismo se encargó de tematizar como *condición de posibilidad*. Recordemos que para Kant habría dos mundos: el primero sería el mundo tal como es en sí mismo, el mundo *nouménico*, el *ding an sich*; el segundo mundo sería el mundo tal como le parece a un observador, el mundo

fenoménico. Lo que le parece a un observador como el mundo fenoménico, por supuesto, es el producto de las formas a priori de la sensación y las categorías de la comprensión. Estas formas y categorías harían posible el conocimiento del mundo, no como sea en sí mismo (*noúmeno*), sino como esté estructurado por la mente humana (*fenómenos*). En definitiva, Kant veía dicho *apriori* como una horma *subjetual* (impresa por el sujeto trascendental) de la percepción, lo cual acabó resultando harto polémico, al derivarse en un ostensible *psicologismo*, que usualmente se asimila al *idealismo*, en el sentido de considerar que la realidad no sea más que un modo de ser del sujeto y su mente (*cfr.* debate Husserl-Heidegger).

*KUHNN. De manera similar, para Kuhn hay un mundo tal como es en sí mismo, pero nunca podría ser conocido como tal, sino solo como la *construcción*, no a partir de esas categorías kantianas, sino de estos *paradigmas* (kuhnianos). Los paradigmas estarían en el *sujeto*, no en el objeto, y serían constructivos del mundo (fenoménico). De esta manera, las tesis de Kuhn no estarían dirigida frente a la racionalidad per se, sino frente una parte del realismo: como Kant, no cuestiona la realidad (digamos que bruta, prima, sin tratamiento), aunque sí la objetualidad de la forma, las cualidades, las esencias (vs. Wittgenstein del *Tractatus*). El paradigma kuhniano sería de esta manera legatario del apriori de Kant, así como de parentesco *cognitivista*⁶⁸. Aunque en un momento dado Kuhn aceptase la importancia de la psicología en su investigación, especialmente esa cognitivista, luchó por distanciarse del idealismo (así como del relativismo). Desde el psicologismo y el constructivismo moderado, a lo Kant, los paradigmas de Kuhn cuestionan en parte la metafísica realista, y ello con implicaciones relativistas. Kuhn, se resistió, y respondió a tales acusaciones.

8.1.3. *Cosmovisiones, sistemas de pensamiento y matrices disciplinarias*

*COSMOVISIONES PARADIGMÁTICAS y SISTEMAS de PENSAMIENTO. El asunto es que, a diferencia de la simpleza del apriori kantiano y de los esquemas cognitivistas, los paradigmas comportan más elementos que esos psicológicos referidos

⁶⁸ *Cfr.* su reconocida consideración de la psicología cognitivista de la Gestalt y de Piaget, también de ascendencia kantiana: entre otros sitios, su misma relación de influencias para con *La estructura de las revoluciones científicas* (Kuhn, 1971: 10-11).

a la percepción: suponen complejas *estructuras epistémicas* (y socioculturales), con diversos aspectos a atender. Según Kuhn, los paradigmas condicionarían de raíz la empresa científica:

- no sólo el producto de ésta (el corpus teórico: teorías y leyes);
- no sólo las creencias o postulados que se dan por sobrentendidos;
- sino el contenido de las observaciones y la relevancia de los datos;
- la conveniencia de los métodos e instrumental de observación/experimentación;
- así como la importancia de los problemas (estableciendo, para empezar, cuáles son los que se han de resolver mediante el proyecto de investigación al efecto), las técnicas de resolución y la aceptabilidad de las soluciones apropiadas;
- y la utilización de un léxico particular;
- incluso quiénes, o qué comunidades, son los legitimados para llevar a dicha empresa (lógicamente, los científicos educados y formados según el canon paradigmático, pues la expresión más precisa de un paradigma científico lo hallaríamos en los libros de texto que sirven para enseñar la disciplina que se trate).

Todo ello dependería del paradigma al uso. Cada paradigma establecería la forma en que se debería practicar la ciencia, a partir de *entandares* y *valores*, representando de esta forma una determinada *concepción del mundo*, una *cosmovisión*, una *Weltanschauung* (cfr. Dilthey). En esta línea, el norteamericano dedica el apartado X de su *ERC* a “Las revoluciones como cambios del concepto del mundo”; al comienzo, declara:

EXAMINANDO el registro de la investigación pasada, desde la atalaya de la historiografía contemporánea, el historiador de la ciencia puede sentirse tentado a proclamar que cuando cambian los paradigmas, el mundo mismo cambia con ellos. 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 con instrumentos conocidos y en lugares en los que ya habían buscado antes. Es algo así como si la comunidad profesional fuera transportada repentinamente a otro planeta, donde los objetos familiares se ven bajo una luz diferente y, además, se les unen otros objetos desconocidos. Por supuesto, no sucede nada de eso: no hay trasplante geográfica; fuera del laboratorio, la vida cotidiana continúa como antes. Sin embargo, los cambios de paradigmas hacen que los

científicos vean el mundo de investigación, que les es propio, de manera diferente. En la medida en que su único acceso para ese mundo se lleva a cabo a través de lo que ven y hacen, podemos desear decir que, después de una revolución, los científicos responden a un mundo diferente. (Kuhn, 1971: 176)

Los paradigmas serían capaces de, incluso, obligar a la naturaleza a *ajustarse* a las dimensiones asumidas; como un par de gafas tintadas, colorearían todo lo que los científicos, así como la gente de a pie, ven/vemos... conformarían nuestro concepto del mundo. Los paradigmas podrían buenamente encajar en ese conjunto genérico que denominamos *sistema de pensamiento*; ya decíamos, en una primera aproximación, que los paradigmas podrían tomarse de modo sustantivo (como objeto de estudio), a tratar como *sistemas metadiscursivos*, como sistemas simbólicos condicionantes a priori del discurso. Kuhn, como Fleck o Polanyi, aplicó la idea de *cosmovisión* a las blindadas ciencias naturales; este descubrimiento de la centralidad de los paradigmas habría supuesto un paso determinante en la revolución de la *filosofía de la ciencia*, a partir de su ortodoxia positivista. La investigación científica, de hecho la naturaleza misma de la razón científica, se revoluciona al reconocer que siempre se lleva a cabo dentro de la jurisdicción de un *paradigma*.

*MATRICES DISCIPLINARIAS. Debido a todas estas implicaciones estructurales, al percatarse de hasta qué punto las *cosmovisiones paradigmáticas* determinarían la esencia misma de la empresa científica, Kuhn se vio obligado a revisar el concepto de *paradigma* desde 1962; de esta forma, en la posdata de la edición de 1970, Kuhn (*ibid.*: 279-280) clarificó su doctrina del paradigma llamándolo “matriz disciplinaria”:

Habiendo aislado una particular comunidad de especialistas mediante técnicas como las que acabamos de analizar, resultaría útil plantearse la siguiente pregunta: ¿qué comparten sus miembros que explique la relativa plenitud de su comunicación profesional y la relativa unanimidad de sus juicios profesionales? A esta pregunta mi texto original responde: un paradigma o conjunto de paradigmas. Pero para el caso, a diferencia del que hemos visto antes, el término resulta inapropiado. Los propios científicos dirían que comparten una teoría o conjunto de teorías, y yo quedaré satisfecho si el término, a fin de cuentas, puede volver a aplicarse para ese uso. Sin embargo, tal como se emplea en la filosofía de la ciencia el término "teoría", da a entender una estructura mucho más limitada en naturaleza y dimensiones de la que requerimos aquí. Mientras el término no

quede libre de sus actuales implicaciones, resultará útil adoptar otro, para evitar confusiones. Para nuestros propósitos presentes sugiero "matriz disciplinaria": "disciplinaria" porque se refiere a la posesión común de quienes practican una disciplina particular; "matriz" por- que está compuesta por elementos ordenados de varias índoles, cada uno de los cuales requiere una ulterior especificación. Todos o la mayor parte de los objetos de los compromisos de grupo que en mi texto original resultan paradigmas o partes de paradigmas, o paradigmáticos, son partes constituyentes de la matriz disciplinaria, y como tales forman un todo y funcionan en conjunto.

Kuhn (*ibid.*: 280ss), más analítico, llega a mencionar al menos cuatro componentes de una *matriz disciplinaria*:

-*Generalizaciones simbólicas*, aquellos enunciados generalmente aceptados y de fácil representación; podrían parecer sólo leyes de la naturaleza, pero a menudo tienen otra función (p.e., establecer definiciones);

-*Aspectos metafísicos* (paradigma metafísico, o partes metafísicas de los paradigmas), que se toman como compromisos de grupo o creencias compartidas (p.e., al respecto de lo que se supone que son los fenómenos perceptibles);

-*Valores científicos*, como p.e., exactitud, cuantificación, simplicidad, coherencia, verosimilitud;

-*Ejemplares*, entendidos como soluciones concretas a problemas planteados, que los estudiantes hallan desde el principio de su educación científica; éste es un término que Kuhn encuentra como sinónimo de *paradigmas*, pero que utiliza con este ánimo de clarificación y desambiguación.

Como se puede reparar, *matriz disciplinaria* respondería al concepto más complejo-completo de paradigma que en un primer momento Kuhn habría utilizado.

8.1.4. Condicionamiento apriorístico y ciencia paradigmática. Holismo

*CIENCIA PARADIGMÁTICA. El paradigma (o la matriz disciplinaria), aunque de herencia kantiana, difiere en concepto en otra cuestión fundamental más: mientras que el apriori de Kant determinaría (de modo necesario y universal) la percepción, el modelaje que supone el paradigma, aun siendo poderoso, sería *contingente*...no sería determinante, sino *condicionante*. Del intenso condicionamiento que supondría un paradigma se da cuenta Kuhn al percatarse de ejemplos históricos en cuanto a

actividades de laboratorio se refiere, de cómo se funciona en el mundo científico en el día a día, de tal modo que ello le lleva a distinguir y conceptualizar esa ciencia como *ciencia normal*, la ciencia que se desarrolla de modo cotidiano en el seno de un paradigma, la *ciencia paradigmática*:

Pocas personas que no sean realmente practicantes de una ciencia madura llegan a comprender cuánto trabajo de limpieza de esta especie deja un paradigma para hacer, o cuán atrayente puede resultar la ejecución de dicho trabajo. Y es preciso comprender esos puntos. Las operaciones de limpieza son las que ocupan a la mayoría de los científicos durante todas sus carreras. Constituyen lo que llamo aquí ciencia normal. Examinada de cerca, tanto históricamente como en el laboratorio contemporáneo, esa empresa parece ser un intento de obligar a la naturaleza a que encaje dentro de los límites preestablecidos y relativamente inflexibles que proporciona el paradigma. Ninguna parte del objetivo de la ciencia normal está encaminada a provocar nuevos tipos de fenómenos; en realidad, a los fenómenos que no encajarían dentro de los límites mencionados frecuentemente ni siquiera se los ve. Tampoco tienden normalmente los científicos a descubrir nuevas teorías y a menudo se muestran intolerantes con las formuladas por otros. Es posible que sean defectos. Por supuesto, las zonas investigadas por la ciencia normal son minúsculas; la empresa que está siendo discutida ha restringido drásticamente la visión. Pero esas restricciones, nacidas de la confianza en un paradigma, resultan esenciales para el desarrollo de una ciencia. Al enfocar la atención sobre un cuadro pequeño de problemas relativamente esotéricos, el paradigma obliga a los científicos a investigar alguna parte de la naturaleza de una manera tan detallada y profunda que sería inimaginable en otras condiciones. Y la ciencia normal posee un mecanismo interno que siempre que el paradigma del que proceden deja de funcionar de manera efectiva, asegura el relajamiento de las restricciones que atan a la investigación. En ese punto, los científicos comienzan a comportarse de manera diferente, al mismo tiempo que cambia la naturaleza de sus problemas de investigación. Sin embargo, mientras tanto, durante el periodo en que el paradigma se aplica con éxito, la profesión resolverá problemas que es raro que sus miembros hubieran podido imaginarse y que nunca hubieran emprendido sin él. En lugar de ello, la investigación científica normal va dirigida a la articulación de aquellos fenómenos y teorías que ya proporciona el paradigma. (Kuhn, 1971: 52-53)

El paradigma científico reinante, en el desarrollo de la ciencia normal, se entiende en términos de consenso en la comunidad científica; con este concepto, de tipo

sociológico, podemos advertir el detalle de introducir un nuevo objeto de estudio que no aparecía en el positivismo ortodoxo ni en el falsacionismo. El paradigma diría a la comunidad científica que sea ‘cómo’ llevar a cabo eso de la investigación (científica), es decir, cómo atender a los problemas (científicos) que se puedan dar, y cómo aprovechar los logros hasta ese momento conseguidos para su resolución. Quedaría entonces un resquicio por el que podrían aparecer nuevos problemas, con la posibilidad de hallar nuevas soluciones, pero ello se deja algo así como en un limbo aparte. Dada un época concreta, se puede reparar, y Kuhn de esta forma lo resalta, en cómo el léxico, los métodos, el instrumental, los presupuestos, las teorías,... todo ello parece relacionado de modo sistemático según algún tipo de canon, que sería el paradigma imperante. Durante esa época, la ciencia se desarrollaría de manera normal, costumbrista, reglamentaria, aplicando el paradigma, trabajando dentro de su marco, resolviendo los problemas que se presentan *sin cuestionar* el paradigma mismo. Podrían ocurrir esas experiencias u observaciones que parecerían contradecir al paradigma, pero la primera reacción sería, con tal de no discutir el paradigma, imputar un error de cálculo o de experimentación; ese señorío que comentábamos se plasma en esta especie de *inmunización* del paradigma frente a los *contraejemplos*. Con un tono irónico, para Kuhn el ‘buen’ (el normal) científico sería el que tendría bien asimilado el paradigma y creería firmemente en él, de modo que el espíritu crítico e innovador no sería una característica de la investigación científica normal.

*HOLISMO vs. FALSACIONISMO. El falsacionismo (por supuesto el verificacionismo) no se habría hecho eco de este contexto de normalidad científica: para Popper, el científico trataría (debería tratar) de falsar su teoría mediante la prueba de los hechos. A contrario, un paradigma así asentado no sería nada fácil de cambiar: las teorías que podrían considerarse falsadas no suelen tal cual ser abandonadas y sustituidas por otras mejores, como afirmaba Popper; el falsacionismo elemental serviría en todo caso para enunciados aislados de bajo nivel teórico (p.e., “Todos los cuervos son negros” quedaría definitivamente refutado si se encontrara un cuervo que no fuera negro). Sin embargo, las teorías no serían enunciados aislados, sino *sistemas* de enunciados conectados entre sí y, su vez, conectados con otros sistemas. En este punto, el manejo por parte de Kuhn, más allá de teorías, de modelos o sistemas paradigmáticos, supone un terminante distanciamiento con el positivismo, tanto el ortodoxo como el

falsacionista, para pasar a manejar una perspectiva *holista* (*cfr.* Duhem y Quine). La cuestión de que, al surgir una experiencia o caso de modo encontrado con la teoría, se sospeche de cualquier cuestión menos del paradigma, se concreta en que se busque escoger cuáles de los enunciados de la teoría paradigmática convendría revisar, de tal forma que, en vez de abandonarla (con el riesgo de que ello afecte al paradigma), se retocará para hacerla inmune a la observación adversa (y así, a este tenor, proteger al paradigma). Aunque sea inevitable que en diferentes momentos se den *anomalías* (enigmas, problemas sin resolver o no explicados satisfactoriamente por el paradigma y sus teorías), éstas no supondrían todavía *per se* que la teoría paradigmática se abandonase, con lo que el paradigma se mantendría vigente; en la investigación científica no cabrían entonces *experimentos cruciales* que pudiesen falsar las teorías. Kuhn reafirma así esa dificultad o reticencia histórico-concreta al cambio (ese imperativo psico-sociológico que supone el paradigma), como ya adelantase F. Bacon y sus ídolos.

8.1.5. Apriori histórico: cambio de paradigma y revolución científica. Incommensurabilidad

*CAMBIO de CONSTRUCTO y REVOLUCIÓN. La cuestión es que, para Kuhn, y a diferencia de Kant, el apriori paradigmático, ese marco en cuyo interior se desarrolla la actividad científica, sería *histórico* (*cfr.* Foucault), estaría vigente en un momento dado, y cambiaría según el tiempo (con Popper). Para Kuhn, la percepción de los científicos cambiaría a la sazón, condicionada por los paradigmas, llevándose a cabo la investigación por parte de aquellos en el variable marco de éstos. Aunque la capacidad condicionante del paradigma fuese vigorosa, no es el caso de la necesaria determinación del apriori kantiano: esto queda claro cuando se baraja esta posibilidad de que se produzcan tales *cambios de paradigma*. Con todo, el cambio paradigmático acontecería en términos kantianos, en el sentido de que el cambio estaría en el *sujeto*, no en el objeto, o más precisamente, en el *constructo* paradigmático del sujeto a través del cual se construye el mundo. Supondría una transformación de la imaginación (científica) y, con ello, una transformación de la visión del mundo (o *cosmovisión*), de tal modo que el mundo nouménico técnicamente no cambiaría, pero sí la estructura imaginativa del científico a través de la cual ve el mundo:

De manera más clara que la mayoría de los demás episodios de la historia de, al menos, las ciencias físicas, estos muestran lo que significan todas las revoluciones científicas. Cada una de ellas necesitaba el rechazo, por parte de la comunidad, de una teoría científica antes reconocida, para adoptar otra incompatible con ella. Cada una de ellas producía un cambio consiguiente en los problemas disponibles para el análisis científico y en las normas por las que la profesión determinaba qué debería considerarse como problema admisible o como solución legítima de un problema. Y cada una de ellas transformaba la imaginación científica en modos que, eventualmente, deberemos describir como una transformación del mundo en que se llevaba a cabo el trabajo científico. Esos cambios, junto con las controversias que los acompañan casi siempre, son las características que definen las revoluciones científicas. (Kuhn, 1971: 27-28)

Una revolución científica supondría así una transformación profunda a nivel psicológico (también social), trayendo consigo modificaciones significativas, incluyendo el descarte del viejo paradigma, la adopción de renovadas pautas para apuntar a los problemas, la transformación del modo de trabajo y la institución de nuevas normas de evaluación de soluciones. Veamos como acontecerían los cambios de paradigma, vía esa secuencia cíclica entre *ciencia normal* y *revolución científica*.

*TRANSFORMACIÓN PROFUNDA. Hemos visto cómo, desde el holismo epistémico, la idea popperiana de una falsación quasi-automática cuesta contemplarla como verosímil (diferente a como un desiderátum). Y es que, abandonar una teoría no sería nada fácil, dado que supondría, a su vez, dejar tocado, sino hundido, al paradigma que le sirve de vehículo, pues, en efecto, las teorías son vehiculadas por el mapeado que suponen los paradigmas:

Previamente, hemos examinado, sobre todo, el papel desempeñado por un paradigma como vehículo para la teoría científica. En este papel, su función es la de decir a los científicos qué entidades contiene y no contiene la naturaleza y cómo se comportan esas entidades. Esta información proporciona un mapa cuyos detalles son elucidados por medio de las investigaciones científicas avanzadas. Y puesto que la naturaleza es demasiado compleja y variada como para poder estudiarla al azar, este mapa es tan esencial como la observación y la experimentación para el desarrollo continuo de la

ciencia. A través de las teorías que engloban, los paradigmas resultan esenciales para las actividades de investigación. (*ibid.*: 174)

Es en esos momentos de crisis cuando nos damos cuenta de ello en toda su trascendencia, pues, debido a su operativa infraestructural, no se suele ser consciente del paradigma preponderante hasta que empieza a dar problemas, algo así como le pasa al árbitro de fútbol, al que no se le atiende mucho hasta que pita un penalti. De esta manera, sólo cuando los *contraejemplos* (no buscados) aumentasen y resultasen cada vez más dificultosos de ignorar, se empezaría a producir un cuestionamiento de la teoría, de todo el sistema de enunciados que supone. En esta ocasión se comenzaría a buscar una nueva teoría, o mejor dicho, un nuevo conjunto de ellas, pues, debido al entrelazamiento inter-teórico, la caída de una acabaría por arrastrar a las demás compañeras. La cuestión es que un proceso tal traería consigo todavía un cambio más profundo: en los conceptos (*cf.* el concepto de *flogisto*, clave en la química pretérita para explicar la combustión, y que actualmente no tiene ninguna utilización), en los métodos y herramientas de investigación, en los problemas y soluciones, en definitiva, un *cambio en el paradigma*:

Sin embargo, son también esenciales para la ciencia en otros aspectos y esto es lo que nos interesa en este momento. En particular, nuestros ejemplos más recientes muestran que los paradigmas no sólo proporcionan a los científicos mapas sino también algunas de las indicaciones principales para el establecimiento de mapas. Al aprender un paradigma, el científico adquiere al mismo tiempo teoría, métodos y normas, casi siempre en una mezcla inseparable. Por consiguiente, cuando cambian los paradigmas, hay normalmente transformaciones importantes de los criterios que determinan la legitimidad tanto de los problemas como de las soluciones propuestas. (*ibid.*: 174)

Así, para Kuhn (*ibid.*: 199-200), todo lo relacionado con una investigación científica, todo criterio, incluido el *lenguaje de observación*, depende del paradigma, y, de este modo, todo ello cambia si cambia el paradigma. La drasticidad del cambio de paradigma llevó a Kuhn a pensar en un término acorde, éste de *revolución científica*; las revoluciones en la ciencia natural más célebres habrían sido la copernicana-newtoniana (frente al paradigma aristotélico-ptolemaico), y la relativista-cuántica (respecto al

mecanicismo newtoniano). Para Toulmin (1972: 107), el concepto de *revolución científica* sería incluso más clave que el de paradigma:

La teoría de las revoluciones científicas es, por tanto, del todo independiente de la teoría de los paradigmas. Esto, más que el término ‘paradigmas’, es el rasgo distintivo del análisis de Kuhn, y debemos estudiar muy de cerca el cambio en la manera en que Kuhn ha aplicado el término ‘revolución’ en sus sucesivas explicaciones del cambio científico.

No obstante estas rupturas paradigmáticas nunca llegasen a ser totales, existirían diferencias tan radicales en cuanto a la metodología y las técnicas de observación y experimentación, incluso a los objetos observados, que harían del desarrollo científico algo discontinuo, de tal manera que Kuhn dice que el viejo paradigma y el nuevo serían *inconmensurables* uno respecto al otro.

*INCONMENSURABILIDAD. Conforme el corpus teórico y el paradigma dejasen de funcionar con eficacia, se procedería a su abandono y sustitución, proceso que no podría ser menos que traumático. Y es que la diferencia entre paradigmas en liza sería sustancial, de tal modo que su comparación sería mucho más complicada que la simple confrontación de predicciones contradictorias: es esto lo que supone esa *inconmensurabilidad*. Si imaginamos a los paradigmas como estructuras herméticas y auto-reflexivas (de criterio y significado), los componentes del paradigma antiguo sencillamente dejarían de existir en el nuevo, y ello podría entenderse como si los partidarios de paradigmas diferentes viviesen en *mundos diferentes*, observando diferentes fenómenos (ello incluso se siguiesen utilizando los mismos términos). Para Kuhn (1971: 233-234), y en relación con esta inconmensurabilidad...

Estos ejemplos señalan hacia el tercero y más fundamental de los aspectos de la inconmensurabilidad de los paradigmas en competencia. En un sentido que soy incapaz de explicar de manera más completa, quienes proponen los paradigmas en competencia practican sus profesiones en mundos diferentes. [...] Al practicar sus profesiones en mundos diferentes, los dos grupos de científicos ven cosas diferentes cuando miran en la misma dirección desde el mismo punto. Nuevamente, esto no quiere decir que pueden ver lo que deseen. Ambos miran al mundo y aquello a lo que miran no ha cambiado. Pero, en ciertos campos, ven cosas diferentes y las ven en relaciones distintas unas con otras. Es por eso por lo que una ley que ni siquiera puede ser establecida por demostración a un

grupo de científicos, a veces puede parecerle a otro intuitivamente evidente. Por eso, asimismo, antes de que puedan esperar comunicarse plenamente, un grupo o el otro deben experimentar la conversión que hemos estado llamando cambio de paradigma. Precisamente porque es una transición entre inconmensurables, la transición entre paradigmas en competencia no puede llevarse a cabo paso a paso, forzada por la lógica y la experiencia neutral. Como el cambio de forma (Gestalt), debe tener lugar de una sola vez (aunque no necesariamente en un instante) o no ocurrir en absoluto.

Kuhn nos señala de esta manera que:

-No sólo los usuarios de los paradigmas en competencia disenterían sobre los tipos de *problemas* que sus respectivos paradigmas deberían resolver;

-No sólo el *significado* del lenguaje y el *uso* de herramientas no sería el mismo;

-Sino que, cada paradigma supondría ‘ver’ un *mundo diferente*.

La radicalidad de esta propuesta supondría que, incluso, el paradigma podría ser diferente entre comunidades científicas coetáneas (contra Popper), es decir, que puede darse la eventualidad de que un mismo conjunto de fenómenos sea interpretado y explicado de diferentes maneras (según diferentes discursos) en competencia. Esta cuestión es pues capital en la metainvestigación kuhniana, de tal modo que, como ya hemos adelantado, en la totalidad del capítulo X se dedica a argumentar hasta qué punto las revoluciones científicas culminan en cambios en el *concepto del mundo* (o *cosmovisión*) (*cfr.* pp. 176 y ss.).

8.1.6. Discontinuidad y ateleología

El cambio revolutivo y la inconmensurabilidad supondrían una interpretación discontinua de la historia de la ciencia; nos lleva a cuestionar el que se dé un auténtico *progreso científico*, pues, ¿se puede decir que Aristóteles y Newton se dedicasen a profundizar en la misma realidad?... ¿podríamos considerar sus descubrimientos como acumulativos respecto a un saber homogéneo y común? Dado que no habría razones (lógicas) para considerar un paradigma mejor que otro (inconmensurabilidad: formas distintas e incomparables de concebir la realidad), sino que simplemente serían diferentes, respondiendo a otras necesidades, desempeñando los argumentos racionales un papel menos relevante a la hora de preferir un paradigma en vez de otro, entonces la

ciencia cambiaría y se transformaría, pero no necesariamente progresaría de forma *teleológica*, acumulativa y lineal. El concepto de revolución llamaría de esta manera a una historia de la ciencia *discontinua* (frente a Duhem, *cfr.* Koyré, Bachelard, Canguilhem, Foucault). A diferencia del positivismo tradicional y de Popper, que consideraban las transformaciones científicas simplemente como desplazamientos de descripciones de la realidad menos adecuadas por otras más precisas, siendo ello indicativo de un *progreso científico*, la historia de la ciencia kuhniana sería una función de las revoluciones paradigmáticas, no el resultado de logros científicos en modo lineal. En palabras de Kuhn (1971: 149-150):

En particular, la discusión anterior ha indicado que las revoluciones científicas se consideran aquí como aquellos episodios de desarrollo no acumulativo en que un antiguo paradigma es reemplazado, completamente o en parte, por otro nuevo e incompatible.

Matizando, Kuhn (*ibid.*: 314) introduce su duda de que una revolución científica aproxime a sus seguidores a la *verdad* y a la *realidad*:

Quizás haya alguna manera de salvar la idea de "verdad" para su aplicación a teorías completas, pero esta no funcionará. Creo yo que no hay un medio, independiente de teorías, para reconstruir frases como "realmente está allí"; la idea de una unión de la ontología de una teoría y su correspondiente "verdadero" en la naturaleza me parece ahora, en principio, una ilusión; además, como historiador, estoy impresionado por lo improbable de tal opinión. Por ejemplo, no dudo de que la mecánica de Newton es una mejora sobre la de Aristóteles, y que la de Einstein es una mejora sobre la de Newton como instrumento para resolver enigmas. Pero en su sucesión no puedo ver una dirección coherente de desarrollo ontológico. Por el contrario, en algunos aspectos importantes, aunque, desde luego, no en todos, la teoría general de la relatividad, de Einstein, está más cerca de la de Aristóteles que ninguna de las dos de la de Newton.

La concepción de inconmensurables sistemas de pensamiento como *ateleológica* estaría atentando contra el ideal clásico de científicidad de un progreso continuo en la historia (del pensamiento, de la ciencia). No obstante, se observa que Kuhn deja la puerta abierta a la racionalidad cuando, aun mostrándose reticente en aceptar una línea de progreso coherente hacia la verdad, estima que la mecánica de Aristóteles es

superada por la de Newton (y ésta por la de Einstein) en su *capacidad teórica*; se estima así un cierto criterio comparativo entre paradigmas rivales, lo que supondría un retoque de su noción de inconmensurabilidad, así como de su concepción ateleológica, adelantado un debate al respecto.

8.1.7. *Complejidad, racionalidad y capacidad teórica*

*TRANSFORMACIONES COMPLEJAS. Kuhn distingue así períodos de *ciencia normal*, marcados por la aceptación general de un *paradigma*, y períodos de *revolución*, en los que hay diferentes paradigmas en competición, quedando al final uno como triunfador, y produciéndose un *cambio de paradigma*. Los paradigmas entonces consistirán en un cierto marco o patronage que funcionaría como límite básico de la práctica científica diaria; sin embargo, hemos visto que nuestro autor constata que, de tanto en tanto, se producen esos cambios de paradigma. Popper y Kuhn coinciden en una cosa: ciertamente unas teorías son sustituidas por otras. Pero la cuestión capital estribaría en la *causa* que provocaría semejantes dinamismo y transformación. Para el estadounidense, los modelos lógicos que los neopositivistas invocaban como *modos de validación* (o por lo menos de progresión) en ciencia no serían legítimos más que durante períodos de ciencia normal, o sea, los que estuviesen marcados por la aceptación general de un paradigma. Durante los períodos de revolución, cuando los paradigmas entran en competencia, difícil sería (¿imposible?) hallar estructuras lógicas o metodológicas sencillas que puedan omni-enmarcar el proceso, y así poder obtener concluyentes patrones de elección, guías explicativas de cómo la comunidad científica acaba por decantarse por uno u otro paradigma. ¿Cuál sería entonces, en opinión de Kuhn, el motor que haría cambiar a la ciencia?, ¿cuál es la razón de que algo tan fuertemente asentado en una comunidad, como pueda ser un paradigma, cambie? Pues algo de peso, comparable a las circunstancias y factores coadyuvantes de una revolución política, de ahí, como se ve, que Kuhn utilice, incluso se podría decir que como herramienta retórica, el término *revolución científica*. En este punto, la teoría de Kuhn se revela original, aunque también compleja, compuesta y ambigua. Para Popper, el motor de la ciencia, desde un ideal epistémico, habría sido la *búsqueda de la verdad*, es decir, la verdad, no como posesión (ortodoxia positivista), sino como *desiderátum*, como perpetuo compromiso, como acicate reactivo frente al dogmatismo. El

pragmatismo del norteamericano desplaza esta épica sencilla, e insiste en la complejidad de la cuestión. Para Kuhn no puede ser (sólo) la falsación, como causa lo suficientemente poderosa como para superar el atrincheramiento paradigmático. El paso de un paradigma a otro no podría ser descrito o juzgado en términos puramente lógicos: no habría secuencias de modificaciones reguladas explicables cada una en función de la precedente, sino que nos encontraríamos más bien ante cambios drásticos y masivos tras los cuales sobrevendría un nuevo período de ciencia normal durante el que los criterios de logicidad estarían de nuevo en vigor hasta que otra nueva revolución se produjese.

*RACIONALIDAD, ANOMALÍAS y CAPACIDAD TEORÉTICA. FIGURAS de la CIENCIA. Sin embargo, ya apuntábamos que Kuhn intenta no distanciarse definitivamente de la racionalidad (*cfr.* Popper), y retocando ese concepto de inconmensurabilidad (que supondría una *ateleología*), acepta que pueda darse una cierta comparativa teorética, según lo que podríamos caracterizar como funcionalidad, entendida como eficacia explicativa:

¿Por qué debe llamarse revolución a un cambio de paradigma? Frente a las diferencias tan grandes y esenciales entre el desarrollo político y el científico, ¿qué puede justificar la metáfora que encuentra revoluciones en ambos?

Uno de los aspectos del paralelismo debe ser ya evidente. Las revoluciones políticas se inician por medio de un sentimiento, cada vez mayor, restringido frecuentemente a una fracción de la comunidad política, de que las instituciones existentes han cesado de satisfacer adecuadamente los problemas planteados por el medio ambiente que han contribuido en parte a crear. De manera muy similar, las revoluciones científicas se inician con un sentimiento creciente, también a menudo restringido a una estrecha subdivisión de la comunidad científica, de que un paradigma existente ha dejado de funcionar adecuadamente en la exploración de un aspecto de la naturaleza, hacia el cual, el mismo paradigma había previamente mostrado el camino. (Kuhn, 1971: 149-150)

¿Cuándo un paradigma daría síntomas de no estar funcionando adecuadamente? La perspectiva kuhniana empieza por considerar la presencia de *anomalías* (potenciales falsaciones) como un factor de cambio. La cuestión es que la fuerza estabilizadora del paradigma sería tal que el ideal popperiano, el de un científico siempre dispuesto a progresar en la búsqueda de la verdad, no se concreta, pues Kuhn constata cómo

históricamente las comunidades científicas se hayan mostrado reacias al cambio de su paradigma a partir sólo de unas iniciales anomalías. Pero el caso es que el empecinamiento es lo que acabaría por volverse en contra del paradigma ya anquilosado, de tal modo que en la propia dinámica de la ciencia normal se haya la semilla de la revolución que haya de trastocar todo. En palabras de Hoyningen-Huene (1993: 223)

LAS REVOLUCIONES CIENTÍFICAS NO SON, según Kuhn, eventos coincidentes. Son más bien, en cierto sentido, el producto necesario de la ciencia normal. Pues la ciencia normal produce las anomalías significativas que sirven como punto de partida concreto para las revoluciones. Las anomalías significativas pueden conducir al relativamente aislado e inesperado descubrimiento de nuevos fenómenos o entidades, o pueden desencadenar una gran revolución del tipo en que las teorías no solo se modifican sino son reemplazadas. Entonces se fuerza a la elección entre dos (o más) teorías, y debemos preguntarnos qué razones pesan para determinar tal elección. El discurso entre los defensores de las diferentes teorías exhibe ciertas características especiales, que debemos discutir seguidamente. En conclusión, uno podría preguntar qué tipo de progreso resulta de las revoluciones científicas.

Es decir, hay ocasiones en que la naturaleza parece insistir en negarse a ajustarse a los límites del marco paradigmático, ocasiones en las que nuestras gafas, por más que las tratemos de enfocar, no hay manera de que nos den una imagen ‘confiable’ de dicha naturaleza. Un conjunto de eventos anómalos (que no encajan en el paradigma), pero no unos pocos, sino numerosos, serían los heraldos de una próxima transformación. Así, una causa de la caída de un paradigma y el alzamiento de otro se podría hallar en lo insostenible del paradigma en decadencia, en que el nuevo paradigma mostrase su *superioridad explicativa* sobre el existente; ello además se mantendría asociado a grandes figuras de la historia de la ciencia (*cfr.* diferencia con Foucault), como Copérnico, Newton, Lavoisier, Darwin, Bohr o Einstein. De esta manera, a pesar de un cierto relativismo, Kuhn no abandona la racionalidad, así como la posibilidad de valorar objetivamente la calidad de las teorías. Ya Duhem hacía referencia a que una teoría era mejor en la medida en que fuese más simple, más completa y más exacta. En una conferencia pronunciada en 1973, con el título “Objetividad, juicios de valor y elección

de teoría”⁶⁹, Kuhn (1993: 345-346) propuso cinco criterios (*precisión, coherencia, amplitud, simplicidad y fecundidad*) para dilucidar si una teoría era buena; aunque repetidas veces señaló que esas cinco características no eran exhaustivas, y que podrían usarse otros listados, el autor insistió en que «estas cinco características son criterios estándar para evaluar la suficiencia de una teoría»:

Comenzaré por preguntar ¿cuáles son las características de una buena teoría científica? Entre muchas de las respuestas usuales, seleccioné cinco, no porque sean exhaustivas sino porque cada una de ellas es importante a la vez que forman un conjunto variado para indicar lo que está en juego. En primer término, una teoría debe ser precisa: esto es, dentro de su dominio, las consecuencias deducibles de ella deben estar en acuerdo demostrado con los resultados de los experimentos y las observaciones existentes. En segundo lugar, una teoría debe ser coherente no solo de manera interna o consigo misma, sino también con otras teorías aceptadas y aplicables a aspectos relacionables de la naturaleza. Tercero, debe ser amplia: en particular; las consecuencias de una teoría deben extenderse más allá de las observaciones, leyes o subteorías particulares para las que se destinó en un principio. Cuarto, e íntimamente ligado con lo anterior, debe ser simple, ordenar fenómenos que, sin ella y tomados uno por uno, estarían aislados y, en conjunto, serían confusos. Quinto -aspecto algo menos frecuente, pero de importancia especial para, las decisiones científicas reales-, una teoría debe ser fecunda, esto es, debe dar lugar a nuevos resultados de investigación: debe revelar fenómenos nuevos o relaciones no observadas antes entre las cosas que ya se saben.

También ya lo hemos visto cuando hablaba relacionamente del poder explicativo y capacidad resolutoria (de problemas) de los paradigmas aristotélico, newtoniano y relativista.

⁶⁹ Conferencia Machette, dada en la Furman University el 30 de noviembre de 1973, en *La tensión esencial: Estudios selectos sobre la tradición y el cambio en el ámbito de la ciencia* (pp.344-364).

8.1.1. *Sociología de la ciencia y cultura. Las comunidades científicas. Externalismo*

*SISTEMA de CREENCIAS. Las estructuras que supondrían los paradigmas hemos adelantado que no serían sólo de tipo lógico, sino que, conectando con Polanyi (y otras influencias ya mencionadas, como la de Lovejoy, Koyré, Whorf o Fleck), incorporarían elementos culturales y fiduciarios del todo condicionantes:

Un elemento aparentemente arbitrario, compuesto de incidentes personales e históricos, es siempre uno de los ingredientes de formación de las creencias sostenidas por una comunidad científica dada en un momento determinado.

Sin embargo, este elemento arbitrario no indica que cualquier grupo científico podría practicar su profesión sin un conjunto dado de creencias recibidas. Ni hace que sea menos importante la constelación particular que profese efectivamente el grupo, en un momento dado. La investigación efectiva apenas comienza antes de que una comunidad científica crea haber encontrado respuestas firmes a preguntas tales como las siguientes: ¿Cuáles son las entidades fundamentales de que se compone el Universo? ¿Cómo interactúan esas entidades, unas con otras y con los sentidos? ¿Qué preguntas pueden plantearse legítimamente sobre esas entidades y qué técnicas pueden emplearse para buscar las soluciones? Al menos en las ciencias maduras, las respuestas (o substitutos completos de ellas) a preguntas como éstas se encuentran enclavadas firmemente en la iniciación educativa que prepara y da licencia a los estudiantes para la práctica profesional. (Kuhn, 1971: 25-26)

Aunque pudieren parecer arbitrarios en ese su condicionamiento, el caso es que las creencias funcionarían como un sistema nomológico que marcaría el camino y los límites de la investigación científica cotidiana; el paradigma, ese ideal común de explicación (en este caso del mundo natural) funcionaría como la *matriz simbólica* de una comunidad (científica), gracias al cual los expertos, según unas actitudes similares, hablarían de las mismas cosas y en los mismos términos.

*COMUNIDAD CIENTÍFICA. La relación entre *paradigma* y *comunidad científica* pasa entonces a ser clave en la metateoría de Kuhn, de fuerte calado sociológico:

El estudio de los paradigmas, incluyendo muchos de los enumerados antes como ilustración, es lo que prepara principalmente al estudiante para entrar a formar parte como

miembro de la comunidad científica particular con la que trabajará más tarde. Debido a que se reúne con hombres que aprenden las bases de su campo científico a partir de los mismos modelos concretos, su práctica subsiguiente raramente despertará desacuerdos sobre los fundamentos claramente expresados. Los hombres cuya investigación se basa en paradigmas compartidos están sujetos a las mismas reglas y normas para la práctica científica. (*ibid.*: 1971: 34)

Kuhn nos explica que una comunidad científica sería básicamente aquella formada por individuos que compartirían el mismo *paradigma* (científico), el mismo conjunto de normas para la práctica científica, resaltando así el aspecto socio-nomológico de su concepto.

*ELECCIÓN entre PARADIGMAS y CONTEXTO SOCIOCULTURAL. Se destaca entonces el que la ciencia sea un *hecho social*, de que la ciencia sea el trabajo (diario) de un *grupo social* especial, dotado de una estructura comunitaria compleja: la *comunidad científica* (o las comunidades científicas). La adopción de un nuevo paradigma equivaldría a una reestructuración de las implicaciones sociales, y no podría comprenderse sin referencia a una diversidad de factores psicológicos y sociales, además de los lógicos. La elección entre paradigmas no dependería sólo de criterios epistémicos, lógicos o metodológicos, sino también del *sistema de valores* del grupo social al que el científico perteneciese.

*EXTERNALIDAD como FACTOR. Hasta ahora habríamos recalcado con Kuhn:

-En la historia de la ciencia se observarían diversos paradigmas que se sucederían en el tiempo; en torno a estos paradigmas se articularía el desarrollo normal de la ciencia, así como el cambio en ésta;

-Los enunciados y las teorías científicas no forman parte de discurso aislados, sino que forman parte de entramados complejos, de tal modo que no está claro que se falseen de modo individual ni con experimentos cruciales (*holismo*);

-Entonces, si no es la falsación (tal cual), ¿qué factor provocaría el cambio en la historia de la ciencia? Kuhn no deja del todo lado a la falsación como factor de cambio; lo que insiste es que en que el paradigma no estaría dispuesto a ser cambiado por una o unas pocas anomalías; luego, a considerar primero el peso cuantitativo de las anomalías, es decir, a cuántas se estaría enfrentando el paradigma reinante; con todo, una teoría no se abandonaría a no ser que se disponga de otra mejor, es decir,

de otra que explique más hechos y que los explique mejor; aquí, aunque considera a Popper, se desmarca de él: o bien se renuncia al falsacionismo simple como explicación del abandono de las teorías, o bien se amplía la idea de falsación, aceptando que una teoría no es falsada hasta que aparece otra mejor;

-La cuestión es que para Kuhn, junto a estos motivos de cambio (de abandono del paradigma que hasta entonces servía como marco de referencia) que hallábamos en la lógica científica tradicional, se darían otros menos racionales de lo que podríamos creer...motivos tan diversos, no necesariamente lógicos, como la simplicidad, la capacidad de resolver algún determinado tipo de problema, o más bien sociológicos, como la conexión con alguna necesidad (social) urgente, o intereses, prejuicios; la decisión a favor de uno o de otro paradigma por parte de la comunidad de los científicos sería cuestión además de *visión del mundo*, de creencias, de gustos, de intereses, de poder e influencias sociales, etc...y ello supone que no haya lugar a hablar de un claro progreso; por supuesto, cualquier paradigma o cualquier teoría ha de ser capaz de explicar la experiencia, y, en este sentido, como hemos anotado repetidamente, la experiencia constituye el último criterio de aceptación y rechazo de las teorías: podríamos decir que el acuerdo con la experiencia es siempre una condición necesaria, aunque no suficiente, para la aceptación de una teoría;

-Al sumarse a esas (numerosas) anomalías un conjunto de condiciones externas especiales, ello podría ya producir una crisis, con la búsqueda de un nuevo modelo, momento caracterizado por la confusión y la convivencia de diversas orientaciones;

-De ahí llegaríamos a la *revolución científica*, un cambio brusco o radical...es decir, una sustitución total de un paradigma (en crisis) por un nuevo sistema teórico, también comprobado y exhaustivo, al cual se acabe adhiriendo la totalidad de la comunidad científica (como así ocurrió en el s.XVI con la revolución copernicana);

-Con el tiempo, el nuevo paradigma pasaría a ser el modelo de ciencia normal aceptado por la comunidad científica.

8.2. En resumen

Se puede aceptar que la ERC de Kuhn ha dejado una marca indeleble en la filosofía de la ciencia:

-Bien es cierto que Kuhn fue precedido por otros autores que apuntaban en la misma dirección: Kant y sus primeras intuiciones respecto del apriori, los idealistas alemanes, Schopenhauer y su representación del mundo, Dilthey y sus historicistas *Weltanschauungen*, Nietzsche y su perspectivismo, Polanyi y su conocimiento tácito-personal; pero, para la segunda mitad del siglo XX, su reflexión sobre el contexto en el que se investiga científicamente la naturaleza es la de referencia, además de la más famosa, contribuyendo de manera significativa a la utilización de los paradigmas (o matrices disciplinarias) como herramientas metateóricas; Lakatos y sus *programas de investigación*, o Laudan y sus *tradiciones investigadoras*, son un claro ejemplo;

-Kuhn no sólo ha enfatizado cómo los paradigmas gobiernan la empresa científica, sino que también ha resaltado el asunto de su *inconmensurabilidad*; pero, ¿tan distintos e intraducibles serían estos universos del discurso?... ¿no hay manera de que tenga lugar una comunicación cruzada entre ellos?; en el aire queda esa inquietante idea, aprovechada por el relativismo posmodernista, de que cada científico (o cada persona) vería el mundo de manera diferente según su orientación paradigmática, y el conocimiento no sea más que conjuntos de creencias socialmente institucionalizadas; los cánones de la racionalidad ni siquiera serían trascendentales (a lo Kant), y estarían enraizados en esas diversas visiones

-Este asunto conduce directamente a que los anclajes realistas peligren, y la *cosa en sí* pareciese que pasase a un absoluto segundo plano, lo que ha llevado a reacciones que tratan de recuperar ese sentido.

A partir de aquí, ya podemos pasar a relacionar los paradigmas con lo que dijimos sobre las epistemes.

9. PARADIGMAS Y EPISTEMES

Con todo este material investigado, ha llegado el momento de llevar a cabo el objetivo que inicialmente nos proponíamos, comparar, como *herramientas metateóricas*, las *epistemes* de Foucault y los *paradigmas* de Kuhn, en el marco de la *crítica al ideal de cientificidad*.

9.1. Comparativa general Foucault-Kuhn

Para poder relacionar apropiadamente los *paradigmas* y las *epistemes*, seguimos previamente con ese plan de comparar de manera general las posturas de Kuhn y Foucault en el propuesto contexto de la crítica del ideal de cientificidad y la utilización de herramientas metateóricas para el análisis del discurso científico. Ambos autores han sido muy influyentes en el devenir de nuestro pensamiento, desatando pasiones y animadversiones.

9.1.1. Tradiciones: continentales y anglosajones. *Épistémologie*

*CONTINENTALES y ANGLOSAJONES. Hemos establecido en el s.XIX, como predecesores de la actitud suspicaz y crítica de nuestros autores, a una serie de autores que se podrían clasificar en consonancia con unas etiquetas que ya se han vuelto casi obligadas:

- Tradición continental: p.e. Nietzsche, Heidegger, estructuralismo;
- Tradición anglosajona: p.e. Hume, S. Mill, Peirce, W. James.

Con todo, a veces parece difícil encajar a los autores en las etiquetas, como es el caso de Poincaré y de Mach, afines al empirismo anglosajón. Esta correspondencia del francés y del germano hacia lo anglosajón, puede también vislumbrarse en otros casos para el sentido contrario, como el de Bradley y su hegelianismo. En cuanto a nuestros autores, de modo simplista también podríamos proceder:

- Tradición continental: Foucault;
- Tradición anglosajona: Kuhn.

*ÉPISTÉMOLOGIE. La *épistémologie* (la tradición de estudios de filosofía de la ciencia en Francia) comprende autores como H. Poincaré (1854-1912), E. Meyerson (1859-1933), P. Duhem (1861-1916), L. Brunschvicg (1869-1944), E. Le Roy (1870-

1954) o G. Bachelard (1884-1962); posteriormente H. Metzger (1889-1944), A. Koyré (1892-1964) o G. Canguilhem (1904-1995). Como se ha apuntado, al adentrarse en este escenario de la reflexión histórica y conceptual sobre la ciencia, inicialmente parecería dominado de largo por los anglosajones. Sin embargo, I. Hacking (1979: 45), anglosajón aunque canadiense, admite que para cuando aparece *La Estructura de las Revoluciones Científicas* en 1962, ya existía una tradición bastante asentada en Francia, esa de la *épistémologie*, que contaba con la publicación de *La formation de l'esprit scientifique* (1934) de G. Bachelard, los *Études galiléennes* (1939) de A. Koyré y *Le normal et le pathologique* (1943) de G. Canguilhem, obras contemporáneas de la *Logik der Forschung* (1934) de K. Popper, si bien en aquel momento éste todavía no había sido adoptado por los británicos, ni su obra había visto la luz traducida al inglés. Hemos visto que Kuhn, en lo que a él le toca, acepta expresamente la influencia de algunos de estos investigadores (Meyerson, H. Metzger, Koyré, Brunschvicg). Podemos decir que existen semejanzas interesantes entre la *épistémologie* y la visión de Kuhn:

El único movimiento en el pensamiento europeo del siglo XX que tiene afinidades sustantivas con la obra de Kuhn es la tradición francesa de la filosofía de la ciencia. Esta comienza con los escritos clásicos de Poincaré, Duhem y Meyerson, pero asume su carácter distintivo (y sus más fuertes similitudes con Kuhn) en la obra de Léon Brunschvicg, Gaston Bachelard y Georges Canguilhem. (Gutting, 2002: 45)

Miller (1995: 84) es más tajante al referirse a la relación entre Kuhn y la *épistémologie*: «Kuhn conocía y admiraba a los historiadores franceses de la ciencia». Sin embargo, Gutting (2002: 45) se muestra algo más reticente al respecto:

El propio Kuhn, por desgracia, sólo había tenido un contacto de pasada con esta tradición y ninguna comprensión seria de ella. El contacto principal vino a través de Koyré, el cual le había instado a tener un encuentro con Bachelard, proveyéndole de una carta de presentación.

Gutting continúa diciendo que «hay muy poco que decir sobre las influencias directas de filósofos franceses o alemanes del siglo XX sobre la obra de Kuhn (o viceversa, para el caso)», de tal modo que «Kuhn parece haber tenido muy poco

contacto directo con la filosofía europea». Tal vez se refiera Gutting a los más contemporáneos del norteamericano, pues de nuevo se ha de insistir en hay unos cuantos europeos antecedentes que él reconoce como sus influencias: recordemos, además de los franceses a la Gestalt (Köhler y *cía.*), Piaget, Fleck, A. Maier, Polanyi, incluso el mismo Popper (aunque sólo fuese para cuestionarle); tal vez el erudito se refiera a ‘grandes filósofos’: «es posible trazar varios paralelismos entre la filosofía de la ciencia de Kuhn y la tendencia general del pensamiento europeo desde Heidegger a Derrida», pero «más allá de amplias generalizaciones, poca coincidencia sustancial habría entre los intereses filosóficos de Kuhn y las inclinaciones de, por ejemplo, Heidegger y Derrida». Otro estudioso que haría más hincapié en la separación (antes que en la aproximación) sería Jalón (1994: 111):

Sus aproximaciones sólo podrían reconocerse a partir de su propio contexto, público y privado, dada la disparidad de recursos intelectuales que, históricamente, han orientado las corrientes del pensamiento, tan distintas, en las que uno y otros se insertan: la escasa asimilación de su primera obra en el ambiente anglosajón es muy reveladora, así como la casi nula penetración, en este medio, de los epistemólogos-historiadores franceses.

Jalón parece acompasarse con ese etiquetado propuesto, subrayando lo que cuesta que las tradiciones continental y anglosajona hablen entre sí. Cohen (1983: 311) también nos expresa un marco símil cuando dice que «aunque las obras de Foucault han sido traducidas al inglés, aún no han sido asimiladas realmente en la tradición del pensamiento erudito angloamericano»; también se hace eco de la escasa influencia en el entorno anglosajón de Bachelard y Canguilhem, autores emblemáticos de la *épistémologie* (*ibid.*: 383); asimismo se ha de apuntar que ello lo estaba referenciando para principios de los 80. Para Lemert & Gillan (1982: 16), Bachelard trabajó y reelaboró una filosofía pluralista del conocimiento científico; a diferencia del “cripto-evolucionismo” de Thomas Kuhn, la historia discontinua de Bachelard insiste en una constante disputa entre lo viejo y lo nuevo. Incluso el relativismo radicalmente racionalista de la física moderna, principal interés y modelo para Bachelard, ha de lidiar con los residuos del positivismo y del realismo sustancialista; la epistemología sería la historia de las epistemologías, cada una de las cuales está siempre presente, de alguna forma y hasta cierto punto, y cada una de las cuales tiene su propia historia para el

científico concreto que afirma lo nuevo diciendo no a lo viejo; para Bachelard, el concepto rechazado permanece en el perfil epistemológico del científico:

El esquema del átomo que Bohr propuso hace un cuarto de siglo actuó, en este sentido, como una perfecta imagen: nada queda ya de él. Pero ha sugerido unos *no* lo bastante numerosos como para conservar un papel pedagógico indispensable en toda iniciación. Esos *no* se coordinaron muy oportunamente; constituyen en realidad la microfísica contemporánea. (Bachelard, 1973: 115-116)

En cuanto a la relación personal entre Kuhn y el francés, «tuvo un breve e improductivo encuentro con Gaston Bachelard» (Gutting, 2002: 45). Como se observa, no parece haber claridad erudita sobre si se pudiese utilizar a la *épistémologie* como una especie punto de partida común, o una influencia compartida, o un punto de encuentro, entre Kuhn y Foucault. Veamos lo que nos sugiere Gutting (2005b: 7-8) ahora con respecto a Canguilhem:

Gran parte de la historiografía de Foucault cae en el género de "historia de conceptos" tal y como lo había entendido su amigo y mentor Georges Canguilhem. Este enfoque surge de una insistencia sobre la distinción entre los conceptos que interpretan los datos y las teorías que los explican. Por el contrario, la visión estándar angloamericana (compartida por positivistas como Hempel y Kuhn) es que las teorías son interpretaciones de datos y, por lo tanto, definen los conceptos en términos de qué datos se entienden. Desde el punto de vista de Canguilhem, los conceptos nos proporcionan una comprensión preliminar de los datos que nos permite formular científicamente fructíferas preguntas sobre cómo explicar los datos como conceptualizados. Las teorías luego proporcionarían diferentes - y muchas veces conflictivas - respuestas a estas preguntas. Por ejemplo, Galileo introdujo un nuevo concepto de *movimiento en caída libre* –de los cuerpos- (en oposición al de Aristóteles); luego él, Descartes y Newton proporcionaron teorías competidoras para explicar el movimiento así concebido. Mientras los conceptos se consideren como funciones de teorías, su historia será idéntica a la del desarrollo de las formulaciones teóricas. Pero para Canguilhem los conceptos son "teóricamente polivalentes"; el mismo concepto puede funcionar en diferentes contextos teóricos. Esto abre la posibilidad de historias de conceptos que son distintas de las historias estándar que simplemente trazan una sucesión de formulaciones teóricas.

*Lo ANGLOSAJÓN. Donde más se hace patente esa distancia es en el humor de Foucault, el cual, a diferencia de Kuhn (que, aunque parece no reconocer la labor de Bachelard o de Canguilhem, hemos visto que no es así en otros casos), fue poco proclive a reconocer a los anglosajones en sus aportaciones. El mismo Foucault era consciente de esta especie de pique consuetudinario entre las tradiciones continental y anglosajona. En 1971 el francés tuvo un intercambio de palabras con el erudito George Steiner; éste, entre otras cuestiones, le recriminaba el no haber hecho mención de Kuhn en *Las palabras y las cosas*, a lo que nuestro autor le respondió⁷⁰:

El Sr. Steiner cree que debería haber citado a Kuhn. Es cierto que considero que el trabajo de Kuhn es admirable y definitivo. Pero mala suerte otra vez (para mí así como para el Sr. Steiner). Cuando leí el libro de Kuhn durante el invierno de 1963-64 (creo que fue un año después de su publicación), acababa de terminar de escribir *Las palabras y las cosas*. Por lo tanto, no cité a Kuhn, pero en su lugar cité, de entre los historiadores de la ciencia, a quien dio forma e inspiró sus pensamientos: G. Canguilhem. (Foucault, 1971: 60)

9.1.2. **Motivaciones: antropología y epistemología**

A pesar de las confluencias que vayamos especificando, desde un primer momento se ha de dejar constancia de que el arranque de Foucault y Kuhn diverge, no ya sólo por esa diferente tradición (aunque con zonas de intersección), sino por las diferentes motivaciones que tuvieron para acometer su estudio del discurso científico. El alfa y el omega de la investigación foucaultiana sobre el discurso científico es la *construcción de la subjetividad*; reprueba así Foucault los aparatos de dicha construcción, que toma como artificiosa, unos discursivos (*perspectiva arqueológica*) y otros extradiscursivos (*perspectiva genealógica*); considera además la manera más auténtica de construirse uno su propia subjetividad (*perspectiva ética*). Entre los *discursos*, nuestro autor distingue el científico, y, en específico, el de la ciencia socio-humana, centrándose inicialmente en éste; su interés acabará siendo ampliado a los demás discursos (socio-

⁷⁰ Cfr. M. Foucault, "Foucault responds/2", *Diacritics*, Invierno 1971, 1 (2), p. 60, en respuesta a G. Steiner, "Steiner responds to Foucault", *ibid.* p. 59.

político, ético-sexual) y a las *actividades no discursivas* (p.e. las disciplinarias); discursos y actividades no discursivas los conjuntará como *dispositivos* a medida que avance en su composición de toda esta trama. Su investigación inaugural sobre la ciencia socio-humana Foucault la denominará *arqueología*, la cual buscaría desvelar cómo el discurso científico socio-humano haya pretendido esa delusoria construcción de la subjetividad.

Kuhn, por su parte, apuesta por la complejización de la epistemología con su pesquisa sobre el escenario verosímil de la ciencia, incorporando más elementos de análisis; de esta manera, el asunto del sujeto lo acomete de soslayo, pues su verdadero interés sería epistemológico. Tras este proponer a Kuhn como no muy interesado por la antropología, ni científica ni filosófica, podríamos entonces preguntarnos si Foucault tampoco lo hubiese estado por la epistemología. Rorty, como nos recuerda Larrauri (2018: 121), opina que el francés no fue un epistemólogo. Frente a tan tajante sentir, podríamos quedarnos en que nuestro pensador no fuese un epistemólogo corriente: Foucault trabajó en cómo los conocimientos podrían suponer *modos de subjetivación*, vías de construcción (y de paso de control) de sujetos; estudió de este modo las estructuras epistémicas, aunque desde su interés por el sujeto. Siendo así, el de Foucault, aunque tenga su foco perenne en ese sujeto, no puede más que considerarse un parlamento (también) sobre el conocimiento, y uno muy corrosivo a su respecto (actualizando para con el s.XX aquel de Nietzsche), con lo que se podría afirmar a la sazón que haya una epistemología foucaultiana, ello aunque no fuese *filo-epistémica*.

9.1.3. Análisis del discurso científico. Ciencia natural y ciencia socio-humana

*ANÁLISIS del DISCURSO CIENTÍFICO. CIENCIA NATURAL y CIENCIA SOCIO-HUMANA. Con todo, Foucault y Kuhn confluyen en el medio que utilizaron para así manifestarse: un estudio histórico del discurso científico, para cual utilizaron sendas herramientas, las *epistemes* y los *paradigmas*. No obstante, el claro interés de Foucault por las ciencias socio-humanas (no tan claro en relación con las naturales) y, a su vez, el claro interés de Kuhn por las ciencias naturales (no tan claro por las socio-humanas) podría considerarse una nueva nota distintiva. Para el caso de Foucault, se puede aceptar que desde una temprana perspectiva arqueológica llevase a cabo una

cierta comparativa entre ciencias físicas y ciencias humanas, tal y como Dreyfus & Rabinow destacan en diferentes momentos de su ya mentado ensayo sobre el francés:

En sus obras posteriores, Foucault volverá a poner énfasis en la importancia del conocimiento del médico como base, en sí misma, de su estatura moral. Desarrolla un análisis altamente sofisticado de las ciencias humanas -ciencias "sospechosas" que nunca alcanzaron el nivel de la ciencia normal kuhniiana- y sus funciones políticas, sociales y culturales. (Dreyfus & Rabinow, 2001: 36)

Como vimos en el capítulo 3, Foucault está de acuerdo con Nietzsche y con Heidegger en que, en cualquier época determinada, las prácticas culturales determinan lo que se toma en cuenta como un objeto serio de investigación. Pero Foucault necesita hacer una fuerte distinción entre especies de prácticas y tipos de objetos que "libera" cada tipo de práctica. Si, como Foucault, dejamos a un lado las prácticas cotidianas por estar fuera de nuestro interés, estamos abandonando dos categorías distintas: por un lado, las prácticas y objetos relativamente estables de esas disciplinas que Kuhn llama ciencias normales y Foucault ciencias que han pasado el umbral de la cientificidad (AS, 187) y, por otro lado, los objetos y prácticas cambiantes de las ciencias que no han atravesado ese umbral. Esta segunda clase incluye al menos algunas ciencias como la meteorología que se encuentra presumiblemente en vías de normalización, y disciplinas dudosas, como las ciencias humanas, sobre las cuales diagnostica Foucault que no han avanzado hasta la normalidad. Hemos visto en *Las palabras y las cosas* que, de acuerdo con Foucault, las ciencias del hombre, prisioneras de varios dobles, simplemente no pueden llegar a ser normales. Esto no las priva, sin embargo, de la posibilidad de que algún otro estudio de los seres humanos pueda llegar a hacerlo, aunque es claro que luego de los recientes análisis de Foucault sobre su implicación con el poder parece altamente improbable que ocurra tal cosa. (*ibid.*: 145)

¿Existe un lugar para las ciencias no dudosas (físicas, biológicas y otras más) entre la correspondencia teórica de la verdad y el enfoque que trata cada disciplina como una formación discursiva? ¿Cuán autónomas y libres resultan de las relaciones sociales? ¿Ha abierto Kuhn el camino para responder estas preguntas? Si no es así, ¿qué dirección proporcionaría la mejor respuesta? ¿O acaso se trata de cuestiones filosóficas pasadas de moda? (*ibid.*: 238)

Si uno se quedase aquí, podría obtener la engañosa sensación de un Foucault defensor de las ciencias físicas frente a las humanas; si bien es cierto que no hemos encontrado una reflexión foucaultiana que se pueda considerar tan desabrida contra las ciencias de la naturaleza como contra las socio-humanas, el examen de toda la obra de Foucault no nos permitiría estar de acuerdo con una idea tal.

**9.1.4. Crítica al ideal de científicidad y contexto de descubrimiento.
Positividad**

*Vs. la METAFÍSICA del IDEAL de CIENTIFICIDAD. Con diferente motivación (y específicas actitudes, que para el caso del francés tendrá un tono más acre), la pesquisa que ambos autores llevaron una a cabo sobre el discurso científico, supone una *crítica del ideal de científicidad*, y ello de un modo que se puede caracterizar como original, aunque no completamente, dado que contaron con esos respetables pionerajes de finales del s.XVIII, s.XIX y primera mitad del s.XX. Con todo, hoy aceptamos que hay un antes y un después de los trabajos de estos pensadores respecto al tratamiento de la epistemología y la ciencia: antes, se poseía un *foco monológico* y una actitud de confianza en un ideal de científicidad (cómo se cree que *debe* encararse eso de *el conocimiento y la ciencia*); después, una *perspectiva dialógica* y un talante crítico con dicho ideal (cómo *cabe* encararse, según diferentes posibilidades, eso de *el conocimiento y la ciencia*); antes, un foco en el *contexto de justificación* del discurso epistémico, a partir del cual se elaboraba una epistemología; después, una perspectiva más amplia capaz de captar el *contexto de descubrimiento*, y así dedicarse a estudiar epistemología. Y es que, en la línea clásica, los autores que hablaban del asunto lo hacían como si aquellas ideas (y metodología) de autores previos estuviesen equivocadas o adoleciesen de insuficiencias (Descartes, Kant), de tal forma que se hacía *epistemología* (crítica, pero epistemología) y se consideraba un modelo (crítico, pero modelo) de científicidad. Los nuevos investigadores, entre los que despuntan nuestros Foucault y Kuhn, habrían dado la vuelta al régimen del discurso epistemológico, de tal modo que, desde un punto de vista más elevado, habrían abierto la posibilidad de que cupiesen diferentes maneras de plantearse eso del hablar sobre el conocimiento y la ciencia, así como de descubrir cómo funcione la ciencia en el día a día (ciencia fáctica, más allá de una ciencia idealizada). Parece que, con esta evolución, hubiésemos pasado

a desarrollar más bien una especie de *epistemología*, o estudio, no del conocimiento, sino de las diferentes maneras de conocimiento y de los diferentes caminos hacia el conocimiento.

*POSITIVISMO como contrario a la METAFÍSICA y al IDEALISMO. En esta su censura del ideal de cientificidad, tanto Kuhn como Foucault coincidieron en resaltar la complejidad de la investigación científica, intentando comprenderla en su positividad, más ampliamente y según diferentes factores, patentizando que eso de la justificación de su discurso derivado no podría ser tan mero y monotemático, y acentuando el papel del proceso de descubrimiento. En este punto se torna conveniente insistir en que, tanto la crítica foucaultiana como la kuhniana no parten de posturas espiritualitas, sino todo lo contrario: ambos comparten una marcada falta de estima por el *idealismo platónico-hegeliano*, por ello se pueden caracterizar como *positivistas*, aunque no ortodoxos, esto es, no comteanos ni afines al Círculo de Viena. En este caso, barajaríamos un concepto genérico de positivismo, como simple *anti-metafísicismo* o *anti-idealismo*; a partir de aquí, se podría diferenciar en el positivismo grados (del más fuerte al más débil), así como la actitud que pudiere acompañarle (racio-cientifista, racio-crítica, irracionalista). No obstante, algún erudito parece manejar un concepto de positivismo más restringido, como es el caso de Lecourt, que veíamos, al establecer la filiación de Foucault en relación con los pensadores más contemporáneos de la *épistémologie*, Bachelard y Canguilhem, que lo caracterizaba como “no positivista”. Esto debería ser matizado entonces, pues parece que para el estudioso francés, *positivismo* sería más bien una escuela (digamos que de tradición anglosajona) que un talante (ese que definíamos en general como anti-metafísicismo). Nos remitimos a lo ya apuntado por M. Larrauri.

En cuanto a nuestro Kuhn, toda su reflexión es *anti-hegeliana*, y cree hallar restos de metafísica incluso en el positivismo idealizado y teleológico de Popper. Desde este anti-hegelianismo de base, Kuhn llevó por su parte a cabo una crítica de la ingenuidad del realismo/objetivismo tradicional (desde Galileo y Newton, hasta el neopositivismo y Popper), aportando, más allá de consideraciones ontológicas, lo que para él sería una visión más realista/pragmática de la investigación científica, a partir de una elucidación histórica de ésta. Según su planteamiento, dicha investigación no operaría como la hayamos idealizado, según un método aséptico, a partir sólo de grandes figuras y con experimentos cruciales que falsarían una teoría y darían luz verde a otra, en un marco

homogéneo y universal según el cual todos veríamos básicamente del mismo modo esa realidad, y en un proceso de progreso continuado y teleológico hacia la verdad.

Podemos decir entonces que ambos autores critican el positivismo (clásico, escolástico), desde el propio positivismo. En definitiva, no podríamos decir que Kuhn o Foucault, firmemente proclives a esa positividad, ataquen al positivismo como tal (como anti-idealidad, como anti-metafísica), sino que se dedican a menoscabar su sencilla previa ortodoxia. No es el caso de las profundas reprobaciones desde el intuicionismo bergsoniano, la fenomenología husserliana o la hermenéutica ontológica heideggeriana, sino que lo que parece buscarse es una adaptación de tal positivismo a los tiempos que corren. Con su rechazo de ese *sustancialismo realista* ingenuo y monocorde, los dos autores parecerían indicarnos así que, tanto la realidad como los discursos que emitamos sobre ella, deberían observarse en su riqueza y complejidad, sin dejarnos despistar por visiones metafísicas excesivamente uniformantes.

*El RECHAZO del UTOPISMO. Kuhn y Foucault coinciden en un rechazo del idealismo, pero también de la metafísica que pudiese hallarse en un realismo monolítico y uniformante: rechazan a la razón unívoca y dogmática, representada por la Racioilustración y su sublimación a través del idealismo absoluto de Hegel y el positivismo de Comte. En esta empresa, Nietzsche, Heidegger y el segundo Wittgenstein parece formar parte de la misma familia, junto a nuestros autores, tal y como indican Dreyfus & Rabinow (2001: 115):

El resultado es una especie de nihilismo que enfatiza el papel de la interpretación. Dado que existen la genealogía de Nietzsche, el relativismo lingüístico de Wittgenstein, la hermenéutica de Heidegger y la descripción de las revoluciones científicas de Kuhn, esta especie de nihilismo muy bien podría ser la única forma honesta de seriedad accesible en el siglo XX. Foucault evoca esta ruptura con la concepción tradicional de la verdad en su conclusión a este capítulo de *La arqueología del saber*. Nuestro nuevo archivo, nos dice, "nos desune de nuestras continuidades [...]; rompe el hilo de las teleologías trascendentales, y allí donde el pensamiento antropológico interrogaba el ser del hombre o su subjetividad, hace que se manifieste el otro, y el exterior [...]. Establece que somos diferencia, que nuestra razón es la diferencia de los discursos, nuestra historia la diferencia de los tiempos, nuestro yo la diferencia de las máscaras" (AS 222-223).

9.1.5. *El asunto del sujeto. Ontología y metafísica. Antropología y humanismo*

En medio de esa atmósfera de común positividad, hemos advertido que, mientras en Foucault el asunto del *sujeto* deviene tema fundamental, este compromiso no parece hallarse en Kuhn, más epistemólogo que antropólogo. Foucault evoluciona en el tratamiento del sujeto, inicialmente arrojándose al estructuralismo, buscando la disolución sí, pero no de todo sujeto, sino del *sujeto moderno-ilustrado*, del sujeto trascendental, del sujeto metafísico; ello queda patente cuando, en modo regresión, se observa su obra conjunta a partir de sus palabras de la década de los 80, y se descubre que su fondo ánimo no era otro que una reconsideración de tal sujeto, diferente a su definitiva disolución, sentenciando: «no es el poder, sino el sujeto, el tema general de mi investigación»⁷¹. Por su parte, Kuhn no sólo no acomete como principal el asunto del sujeto, sino que tampoco se puede afirmar que encare abierta y frontalmente la censura del *sujeto moderno-ilustrado*. No obstante, sí se pueden inferir de su tratamiento del discurso científico consecuencias, al señalarse el papel de la sociedad (en especial de las comunidades científicas) en el desenvolvimiento de la investigación en la ciencia, lo cual supone una relativización del peso específico de tal sujeto. Así, figuras de la historia de la ciencia (Aristóteles, Tolomeo, Newton, Lavoisier, Maxwell, Einstein,...) son mencionadas por Kuhn de un modo tan constante como cómodamente ortodoxo; lo que pasa es que, junto a ellas, aparece el científico cotidiano, el inserto en el sistema, como soporte de la *ciencia normal*, de tal manera que la épica científica se complementa con un rutinario proceso que nos acerca a lo que en éste ámbito de la pesquisa se vive habitualmente a diario. En tal panorama, ese sujeto cartesiano, kantiano, incluso popperiano, o ya no se puede decir que esté, o habría de reservarse para los titanes capaces de estimular las *revoluciones científicas*.

71 Cfr. “El Sujeto y el Poder” (*op. cit.*), texto que indicábamos que aparece en la obra de Dreyfus & Rabinow *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica* dedicada a nuestro autor, como uno de sus post-scriptum; con estas palabras inicia la primera parte titulada “Por qué estudiar el poder: La cuestión del sujeto” (“Why Study Power: The Question of the Subject”), escrito en inglés por Foucault; el francés ultima con esta sentencia un repaso a su obra, desde la perspectiva de los diferentes modos de subjetivación.

9.1.6. Contingencia y epistemología: metafísica de la verdad, verificacionismo y error

*CONTINGENCIA e HISTORICIDAD vs. VERIFICACIONISMO. La METAFÍSICA de la VERDAD. A pesar de provenir de tradiciones diferentes, continental el francés y anglosajona el norteamericano, vamos viendo que sus caminos confluyen en ese camino de la *crítica* al *ideal de cientificidad* desde el *positivismo*. El examen positivo del desenvolvimiento de la ciencia lleva tanto Kuhn como Foucault a apartar de su camino visiones idealizadas y metafísicas, más aparentes o más escondidas. Una de la claves de esa metafísica del ideal de cientificidad era el concepto de *verdad*, el cual habría impregnado toda la epistemología tradicional, de tal modo que no se puede decir sino que nuestro legado en la reflexión sobre el discurso gnoscitivo sea *verificacionista* en el sentido más amplio del término. Ello llega hasta nuestro s.XX, de la mano del positivismo escolástico, pero también de la *epistemología genética* piagetiana. Palop (1981: 159-160), estudiosa del suizo, viene a denunciarlo en este sentido:

Pero el que la verificación se halle presente en la metodología efectiva utilizada por la E.G. no disminuye las dificultades que entraña su legitimación como principio de verdad científica. Estas dificultades no son, para el falsacionismo, equivalentes aunque de signo contrario, como pretenden, por ejemplo, Hempel o M. Bunge, quienes propugnan el uso indistinto de uno y otro métodos de contrastación según la estrategia pedida por la índole de las hipótesis que pretenden confirmarse. El verificacionismo no puede acceder nunca a legitimar definitivamente las verdades que establece; el falsacionismo no lo pretende, y por ello puede ofrecer, cuanto menos, un criterio de demarcación entre las proposiciones metafísicas y las proposiciones falsables.

[...] la verdad y la falsedad, aun siendo criterios epistemológicos de primer orden para el establecimiento de proposiciones científicas, son, sin embargo, inservibles como criterios gnoseológicos. Las proposiciones de las ciencias son verdaderas o falsas, pero de las ciencias mismas no tiene sentido decir que son falsas o verdaderas -aunque se compongan de verdades y también de afirmaciones que, con el tiempo, resultarán falsas. Las ciencias son unidades gnoseológicas. Implican instituciones, aparatos, libros, actividades humanas y, naturalmente, un lenguaje. De las proposiciones de ese lenguaje cabe decir-que son verdaderas o falsas. Pero las ciencias no se reducen -como pretende la Filosofía analítica- al puro lenguaje; no pueden, por tanto, justificarse apelando a la-

verdad. La verdad es el resultado, pero no la causa de la actividad científica, y mucho menos la naturaleza de la ciencia misma, como pretende Piaget. Nuestra vida cotidiana abunda en verdades innumerables, en enunciados estrictamente verdaderos que no constituyen cuerpo de ciencia y, a la inversa, las ciencias contienen multitud de proposiciones total o parcialmente falsas.

Por ello, no es la verdad -como Piaget quiere- la causa de la determinación de un campo científico. Toda teoría que justifique las ciencias apelando a la verdad tropieza con la incapacidad de explicar nunca esa característica propia de todo saber científico: su unidad gnoseológica.

Parece que, hoy en día, no cabe ya una reflexión, a considerar como seria y consecuente, que pueda ser tildada de simple verificacionismo. Esta idea se habría apoyado en una *metafísica de la verdad*, que, de modo chocante, el positivismo escolástico habría admitido. En la empresa de depuración de ese positivismo verificacionista, tanto Foucault como Kuhn podemos aseverar que habrían sido ilustres colaboradores. La propuesta de ambos, antitética respecto a las idealidades, busca mostrar el marco positivo de contingencia frente a esa necesidad cosmopística de una epistemología verificacionista, revisando el concepto de *verdad*, así como del papel que haya podido jugar en la reflexión sobre el conocimiento y el saber.

*El PAPEL del ERROR. Por el contrario, el error, tan denostado por esa metafísica, habría pasado a ocupar un lugar principal: *cfr.*, no sólo en el falsacionismo de Popper, sino incluso en el racio-verificacionismo de Bachelard. A este cambio de perspectiva sobre la cuestión del error habría contribuido de manera notable el incisivo P. Feyerabend. Kuhn, aunque influido por el constructivismo cognitivo de Piaget, es post-falsacionista, y, tal y como la misma Palop nos recuerda (*ibid.*: 220), en su esquema sobre el devenir científico considera de buen grado la persistencia de *inexactitudes* (“anomalías”). Foucault, por su parte, y retomando las matizaciones respecto a Bachelard, sería el que habría mostrado un giro más radical a este respecto, con la idea de superar el par verdad-falsedad (acierto-error), así como otras dicotomías como cordura-locura, sanidad-enfermedad, o bondad-maldad.

9.1.7. *Historia, historicidad e historiografía. Discontinuidad*

*HISTORIA, HISTORIOGRAFÍA e HISTORICIDAD. La historia como disciplina tendría como objeto el estudio de los acontecimientos pasados de la humanidad, ello desde diferentes perspectivas posibles. El asunto es que la labor reconstructiva del historiador, siempre hermenéutica y sujeta a un método (*historiográfico*), se ha de diferenciar de esos acontecimientos. Este asunto ya de por sí ha supuesto polémica, pues la historiografía positivista escolástica, si se puede considerar como tal historiografía, ha buscado arrogarse la facultad de narrar los hechos reales como tales. A ello se han opuesto reflexiones en la línea apuntada, que advierten de esta maniobra, ello con una actitud más o menos escéptica y/o suspicaz. Ya destacábamos en Francia el papel de la Escuela de los Annales, de clara (y reconocida) influencia en Foucault, cuyos representantes habrían buscado una renovación de este estudio en el seno de las humanidades. A la par, otro debate se ha suscitado al respecto de la *historicidad*, que pudiese impregnar toda actividad humana, y que incluiría, claro está, a la investigación científica. De ahí deviene el término *historicismo*, en primer lugar como hecho cultural en la intelectualidad occidental del s.XIX, que supone, como posteriormente ocurrirá con el lenguaje, la estimación como ineludible del papel de la historia en el examen de nuestras realidades; en segundo lugar, suele aludir a esos autores que, más allá de un suelo común, hicieron hincapié en este asunto de la historicidad, como es el caso de nuestros Kuhn y Foucault.

*BREVE HISTORIA del HISTORICISMO. Académicamente es usual vincular el historicismo con W. Dilthey y su particular empeño en establecer una clara diferencia entre las ciencias de la naturaleza (o naturales) y las ciencias del espíritu (o socio-humanas): siendo el objeto de estudio de las ciencias del espíritu el ser humano (y su sociedad), su metodología debería partir de manera fundamental de su dimensión histórica, a la par que utilizar como herramienta de investigación la *comprensión* (y ello a diferencia de las ciencias de la naturaleza, que además de obviar para su cometido el análisis histórico, se sostendrían en la explicación causal). Sin embargo, si considerásemos al historicismo como un patronage más general (ese interés sustancial por el pasado), y si a esto le añadiésemos la crítica que expresaron contra (formas específicas de) el historicismo, tanto el estructuralismo como Popper, entonces

podríamos hablar de diferentes *historicismos*. Para una mejor comprensión de lo que se quiere decir, hagamos un poco de ‘historia’.

*POSITIVISMO CIENTIFISTA. El positivismo cientifista, en la senda de Aristóteles, y contemporáneamente desde Comte a Carnap, apostaba, con su fuerte calado de candor, por una historia *internalista* de tipo *racio-físico*, *continuo-lineal* (progreso científico acumulativo no dialéctico) y *teleológica*, donde no acontecería un enfrentamiento de concepciones (dado que sólo cabría una concepción, la verdadera), sino, en todo caso, errores respecto a tal (supuesta) concepción verdadera que la historia (*el progreso científico*) que se encargaría de ir purgando esos errores sólo a partir del advenimiento de nuevos descubrimientos que aportarían nuevos datos que antes no se tuvieron (o no se pudieron tener) en cuenta. Como se observa, el postulado (monológico) de *la verdad*, así como del principio de *verificabilidad* metodológica, ocupan un lugar prominente en esta concepción.

*IDEALISMO HEGELIANO. La consideración temprana para nuestra contemporaneidad de una evolución histórica en las ideas tendría la firma de Hegel, y ello frente a la universalidad-necesidad epistemológico-trascendental kantiana, o la ingenuidad positivista cientifista. La *historia de las ideas* hegeliana sería *racio-internalista* (en el sentido de ser una historia racional, aséptica frente a otros factores ambientales, ello dado que todo se interpreta como racional, o sub-producto de ello), *continuo-dialéctica* (acumulativa, pero en base a una metodología dialéctico-sintética, en la que no se produciría ni exclusión ni corrección, sino superación en base a una integración) y *teleológica*; la verdad hegeliana sería así dialógica en su actualidad y monológica (universal-necesaria) en su idealidad. Tanto Hegel como Comte serían utopistas, pero se podría decir que la utopía hegeliana sería algo menos ingenua al ser de tipo dialéctico.

*MATERIALISMO HISTÓRICO MARXISTA. Para Marx los conceptos de *historia* y *dialéctica*, heredados de Hegel, son fundamentales para entender lo que nos pasa, así como lo que nos acabará pasando; la cuestión es que, en vez de partir de un marco de racionalidad, la clave la hallará en la *materialidad* (y más en concreto, en la economía). El *materialismo histórico* marxista concibe la historia como lo hacía Hegel (*continuo-dialéctica* y *teleológica*), con el matiz de, además de versar sobre lo material, ser *externalista* (influencia de los factores externos –socio-económicos para más señas-

sobre el conocimiento; aunque, desde el punto de vista del materialismo, no cabría hablar de esa ‘externalidad’ pues todo es, o se refiere, a lo material) y tener como finalidad utópica (como fin de la historia) el derrocamiento del capitalismo y el advenimiento del comunismo.

*DILTHEY y NIETZSCHE. El *historicismo* de Dilthey, además de suponer una determinada metodología científica, también supone una concepción antropológica, sociológica y epistemológica contraria a lo que hasta ahora hemos visto: sería de tipo *relativista, externalista y ateleológica*, de tal modo que la historia humana se definiría por la diversidad fundamental de épocas, sociedades, culturas y conocimientos; ello se opondría a la concepción ilustrada asentada sobre la racio-universalidad, así como a las utopías teleológicas hegeliana, comteana y marxista. El historicismo de Dilthey introduce así la *historicidad*, no solo en la vida, sino en el discurso mismo, abriendo paso así a una investigación del sentido. Nietzsche, por su parte, con la vehemencia que le caracterizaba, consideró una enfermedad la erudición histórico-positivista que se encumbraba en aquel entonces como fundamento de una elevada formación intelectual; a contrario, denuncia la imposibilidad de hacer una historia en la que el trabajo de investigación estuviese separado del objeto histórico mismo (perspectivismo). El historicismo de Dilthey, junto al giro lingüístico y la herencia nietzscheana, llevaron al pensamiento germano hacia la hermenéutica y a Heidegger.

*La POSTURA de POPPER. Popper habría apostado en principio por el postulado (monológico) de la verdad; la cuestión es que, desde un espíritu, todavía racional y positivista-cientifista (todavía utopista: creencia en el progreso en la ciencia -empírica, contrastable- y el conocimiento, y ello tomando como faro directriz una verdad ideal), pero más crítico, advierte de los peligros e inconsistencias de una metodología *verificacionista*, aportando así su concepción *falsacionista*. Siempre resquemoroso con el totalitarismo (sea socio-político, sea ideológico) que pudiera derivarse de ciertas concepciones excesivamente especulativas (entre las que se harían un hueco, no sólo Platón o Hegel, sino Marx o Freud), en su obra postrera hace hincapié en cómo una búsqueda (honesta) de la verdad pudiere verse profundamente afectada por factores externos: Popper, como falsacionista, concibe un progreso *teleológico* en la ciencia, siempre que ésta se mantenga abierta a la investigación (crítica del historicismo determinista), que no a esos factores externos (sociológicos), lo que mantiene su postura

como *internalista*. En ello se verá criticado, directamente por Kuhn, indirectamente por Foucault, los cuales subrayan el papel de las relaciones sociales en el proceso de investigación científica (externalismo, ontopraxeología, marco de relaciones conocimiento y sociedad-poder).

*DETERMINISMO-PLURALISMO y TELEOLOGÍA-ATELEOLOGÍA. La postura de Popper nos exigiría así hacer, a partir de un patronage general historicista, una primera diferenciación:

-*Historicismo determinista*, denunciado por Popper, en relación con el idealismo (dialéctica histórica), al marxismo (materialismo histórico) y, en un momento dado, al positivismo verificacionista.

-*Historicismo pluralista-relativista*, como el de la hermenéutica, que también denunciaría Popper, tras su concepto teleológico de búsqueda (falsacionista) de la verdad.

Ello nos daría la oportunidad de añadir una nueva diferenciación:

-*Historicismo teleológico*: aquel que cree en la historia de la humanidad como un progreso hacia una finalidad; claro en el historicismo determinista del idealismo de Hegel; entiendo que el postulado de la búsqueda de la verdad por parte de Popper definiría su postura (positivismo falsacionista) como un historicismo teleológico, pero no determinista (es decir, abierto);

-*Historicismo ateleológico*: si Marx hubiese sido fiel a los postulados mecanicistas, su historicismo, además de determinista, habría sido ateleológico, pero, debido a su utopía comunista, se entiende que es teleológico; historicismos ateleológicos serían los pluralistas-relativistas de la hermenéutica, de Foucault y de Kuhn.

*HISTORICISMO y ESTRUCTURALISMO. Hemos visto que durante todo el s.XIX prima un interés por la historia, que culmina con el historicismo de Dilthey (1833-1911). Sin embargo, un aspecto interesante de nuestra cultura occidental es que siempre acaban surgiendo figuras que disienten de la corriente generalizada: en este caso, F. de Saussure (1857-1913) y su *Curso de lingüística general*, publicado póstumamente en 1916. Saussure creía que la idea historicista de un estudio histórico-etimológico para entender el lenguaje, sino errónea, era del todo incompleta; el método (que hoy denominamos *estructural*) para la lingüística que proponía suponía así un

desplazamiento del interés teórico hacia el *sistema* (frente al *cambio*), la *sincronía* (frente a la *diacronía*) y la *universalidad* (frente a la *diversidad*); ello llevaba al estructuralismo a oponerse claramente al historicismo visto. Foucault es legatario de estas dos cuestiones que se puede decir que aparecen como contrapuestas:

-Por un lado, cree que la historia (como ‘historias’) es fundamental para vislumbrar cuestiones que tienen que ver con nuestro discurso y lo que llamamos ciencia; su historicismo sería en todo caso más cercano al de Dilthey, contrario a cualquier tipo de teleología (o concepto de una finalidad y progreso intrínsecos al devenir) y más si es de raigambre idealista, considerando a la historia como una aparición neutral de acontecimientos (no como un proceso de acumulación de valores);

-Por otro, considera al método estructural como una potente herramienta de escudriñamiento.

En un primer momento (etapa arqueológica) ensaya la posibilidad de aplicar el método estructural (o sincrónico) a la historia (tradicionalmente diacrónica), lo que tiene como resultado que, frente a la idea tradicional de un tiempo continuo (aceptada también por Dilthey), en el que transcurrirían los acontecimientos como sucesos, con una concatenación causal y sin hiatos, se proponga como alternativa la hipótesis de una multiplicidad heterogénea de acontecimientos discontinuos, dotados de una temporalidad y articulación específicas, de modo que el devenir humano avanzaría a través de imprevisibles rupturas o saltos. No cabría así homogeneidad, linealidad, pero tampoco dialéctica, pues no habría relación entre acontecimientos diferenciales. Sin embargo, su metodología historiográfica evolucionará al respecto de esta cuestión de tal manera que su posterior genealogía será más bien diacrónico-causal.

*FOUCAULT y KUHN. HISTORICIDAD y HERMENÉUTICA. La consideración de la historicidad epistémica, en la que coinciden ambos autores, supone, también en ambos, el avance sobresaliente en el estudio de la historia del discurso científico, un trabajo erudito que se enmarcó en una revolución historiográfica, en la que sobre todo el francés hizo hincapié. Fuller (2003: 227) advierte una actitud académica generalizada al respecto:

Las opiniones de Kuhn sobre la historiografía en *La tensión esencial* se compara útilmente con las ideas de Michel Foucault en *Poder/Conocimiento: Entrevistas seleccionadas y otros escritos 1972-1977* (Brighton: Harvester, 1980).

Así, la historicidad se incorpora a la epistemología de Foucault y de Kuhn. A través de su investigación histórica (arqueológica para el francés, real-pragmática para el americano), ambos autores mostraron que cabría vislumbrar el discurso científico de otra manera, en un marco de historicidad, así como de contingencia, desde una perspectiva interpretativa o hermenéutica, tal y como mostraron Dilthey y Nietzsche. Hay que subrayar que seguramente esta labor tenga más mérito en el caso del estadounidense: mientras que las ciencias socio-humanas (del espíritu para los germanos; esas sobre las que se focalizó el galo) no parece que haya habido excesiva oposición a tratarlas como *históricas* y *hermenéuticas*, en el caso del norteamericano se atacaba un verdadero baluarte epistémico, pues todavía se tendía a considerar que, en todo caso, la historia de la ciencia física no sería más que un proceso teleológico, en progreso acumulativo. Aunque su actitud respecto del *ideal de científicidad* difiera en grado (ácida crítica en el caso de Foucault, moderada en el de Kuhn), aunque las metáforas utilizadas difieran, se podrían hallar correspondencias recíprocas:

-Foucault se focaliza con su *arqueología* en la diferencia entre *saber* y *conocimiento*; bien se podría estimar que para él cabría un examen distorsionante e idealizado, el que sólo se fijaría en los conocimientos, frente al que él estaría proponiendo, más positivo o acorde con lo que él consideraría más ‘realista’;

-Kuhn, por su parte, se focaliza con su *investigación histórica* en distinguir el funcionamiento ‘real’ de la ciencia de otro idealizado; bien se podría estimar que en tal cometido ‘descubre’ una serie aseveraciones paradigmáticas que operarían en un nivel implícito, y que supondrían el fundamento, así como la frontera, de la investigación científica, lo cual recordaría al *saber* foucaultiano;

-Ambos se comprometen con una historiografía *positiva* (en el sentido de no idealista, no metafísica), *externalista* (en el sentido de que se aceptan y barajan condicionamientos externos a la ‘purista’ investigación: ontopraxeología y relaciones conocimiento-sociedad-poder), *discontinua* (*cfr.* Koyré, Bachelard) y *ateleológica*.

Con todo, Fuller (*ibid.*: 200-201) halla cuestiones que les separan:

Curiosamente, Kuhn y Foucault estuvieron de acuerdo en que era imposible escribir una historia del pasado reciente. Sin embargo, Foucault no tuvo ningún problema con sus pre-s.XX ‘historias del presente’ como base para una intervención crítica contemporánea. Esto era porque Kuhn y Foucault tenían razones bastante diferentes para creer en la imposibilidad de esta historia contemporánea. Aunque Kuhn creía que el material de archivo relacionado con la historia reciente de la ciencia podría organizarse -de hecho, dirigió tal Actividad para la American Physical Society en la Años 60-, no creía que pudiese escribirse una adecuada historia dado que las principales cuestiones aún no habían sido resueltas. En línea con la tesis de inconmensurabilidad, Kuhn creía que la historia requiere que el pasado sea tratado como una tierra extranjera, separada en el tiempo como si lo fuera en el espacio. De modo diferente, las dudas de Foucault sobre la redacción de la historia reciente se basaron en la falta de autoridad del historiador para expresar como evidencia lo que todavía estaba siendo usado para legitimar regímenes contemporáneos. En lugar de ello, Foucault creía que su estrategia ‘contra-hegemónica’ de casar la ‘erudición especializada’ de la biblioteca y los archivos con los ‘conocimientos subyugados’ de los desposeídos se asemejaba al género de poder que aristócratas marginales pudiesen ejercer en favor de los pobres en las sociedades burguesas.

En cuanto al asunto de la *hermenéutica*, hemos visto que para Larrauri, el positivismo de Foucault se definía a partir de su contrariedad respecto, no ya de la fenomenología, sino de la hermenéutica. Sin embargo, positivismo y hermenéutica podrían ir de la mano, como es el caso de Kuhn: Dreyfus & Rabinow (2001: 20) parecen tener claro el adscribir al estadounidense a la hermenéutica, y coinciden con Larrauri en excluir a Foucault:

Esta “comprensión primordial” en nuestras prácticas y discursos cotidianos, que no es considerada por quienes la practican sino como si fuese algo situado fuera de ellos, es el tema de muchas investigaciones hermenéuticas recientes. Harold Garfinkel, un sociólogo y Charles Taylor, un cientista político, se identifican explícitamente con este tipo de método hermenéutico. Una derivación de este tipo de hermenéutica de lo cotidiano es la aplicación del mismo método a otras culturas (por ejemplo, el rasgo de la antropología de Clifford Geertz) o a otras épocas dentro de la propia cultura (la aplicación de Thomas Kuhn de lo que ahora denomina explícitamente el método hermenéutico para la física de Aristóteles)

En otro momento se insiste, destacando la búsqueda de un sentido o inteligibilidad por parte de la hermenéutica kuhniana, a diferencia distante del proceder foucaultiano:

Es importante constatar qué lejos ha llegado Foucault hasta este punto desde una especie de hermenéutica. En el prefacio a *El nacimiento de la clínica* critica explícitamente lo que denomina comentario, el cual incluye tanto la búsqueda de un trasfondo ontológico oculto por el discurso como cualquier intento de resucitar la perdida inteligibilidad de la disciplina tal como se la consideraba seriamente en otra época. Kuhn, por ejemplo, puntualiza que una primera impresión de la física aristotélica la presenta como enigmática y poco o nada plausible, pero antes de usar esto como una evidencia para hacernos reconsiderar la seguridad de que nuestra propia física al menos tiene sentido, Kuhn procura hacer plausible a Aristóteles. Después de todo, anota Kuhn, lo que Aristóteles tuvo que decir sobre biología y política era "tan penetrante como profundo". La prueba del éxito de su hermenéutica, que revive el modo en que Aristóteles observaba la naturaleza, consiste en que "se desvaneció parte de su apariencia absurda. Nada podría encontrarse más lejos del método de Foucault que este intento de revivir el sentido perdido con el reencuentro de su horizonte de inteligibilidad. (*ibid.*: 40)

Y es que, a diferencia de Heidegger o Kuhn, Foucault habría insistido en los objetos puramente discursivos:

Los pensadores hermenéuticos como Heidegger y Kuhn estarían de acuerdo con Foucault en que los sujetos no son, seguramente, la fuente del discurso. Todos estarían de acuerdo en que la fuente es "un campo anónimo" (AS 207) de prácticas. Pero aquello en lo que insisten los partidarios de la hermenéutica es en que este campo no es puramente discursivo. Este campo, por cierto, no consistiría meramente en "el conjunto de las cosas dichas, las regularidades y las transformaciones que pueden observarse en ellos" (AS 208). (*ibid.*: 95-96)

9.1.8. *Lo racional y lo lingüístico*

*Lo RACIONAL. Hasta ahora, el caminar foucaultiano y el caminar kuhniano parecerían mostrárenos con claros lugares de convergencia, despuntando su común anti-hegelianismo; en lo que se refiere a la filosofía ciencia, también ambos se habrían enfrentado al ideal clásico de cientificidad. Sin embargo, la manera de desarrollar esta crítica a Hegel y al ideal de cientificidad difiere en su intensidad: mientras que Kuhn se mantendrá cercano a la moderada racionalidad kantiana, por lo menos inicialmente, Foucault será más propenso a la radicalidad de los planteamientos de Nietzsche y de Heidegger, auténticos detractores de la tradición metafísica occidental. Así, mientras que Foucault navega cómodo con la poesía irracional de Nietzsche, no parece que ello pueda predicarse del estadounidense; en todo caso, y como, él mismo vino a aceptar, Foucault va incluso más allá de la racionalidad laxa expresada por los *sofistas*, para lo cual se vino a declarar como simplemente *nietzscheano*. De hecho, recordemos las precauciones que Rorty, un pragmático relativista, señalaba a sus compatriotas, frente a la auténtica materia nietzscheana de la que estaba hecho Foucault. Y es que una visión práctica (y tranquila) de la vida parece que no podría acompañarse bien con la pasión y la trasgresión.

*Lo LINGÜÍSTICO vs. la METAFÍSICA de la RAZÓN. Foucault procede por su lado a una valorización del lenguaje (*giro lingüístico* del s.XX, junto a Wittgenstein, hermeneutas, posmodernistas), y, en su anti-metafísica del sujeto racio-consciente (anti-metafísica de ascendencia estructuralista), tratará a lo lingüístico con plena autonomía objetual, como un enrejado fundamental, subterráneo, implícito o inconsciente (*cf.* Freud y el estructuralismo psicoanalítico de Lacan). De esta forma, el discurso, ya sea del saber, ya sea de los conocimientos, lo considerará en términos lingüísticos y positivos. La cuestión, como ya adelantábamos, es que la malla lingüística no es tratada por Foucault de modo rígido, reminiscente de una condición racional fundacionista, sino como algo maleable, dinámico y raro (en el sentido de *tenue*), de tal manera que esa valorización del lenguaje también es utilizada para atacar la *metafísica de la razón*, en la línea de Nietzsche (también de Heidegger). Prueba de ello es su insistente esfuerzo por alejarse del afán de *sistematicidad* (y cientificidad, p.e de dicho estructuralismo). Antes de continuar, este punto debe ser ultimado con una referencia a la evolución, en este caso de Kuhn, desde lo racional y psicológico (esa ascendencia kantiano-cognitivista),

hacia *lo lingüístico*. C. Solís (1997: 18-20) nos anuncia este camino, a partir de las influencias de B.L. Whorf y W.vO. Quine⁷², y cómo se dedicó a tratar el asunto crucial de la inconmensurabilidad (por sus implicaciones relativistas) únicamente en términos lingüísticos, lo cual le aproximaría muy notoriamente al humor filológico de Foucault que hemos visto al principio de este apartado.

9.1.9. *Sociología de la ciencia y externalismo. La sociedad y el poder*

*CONOCIMIENTO CONDICIONADO. En este marco comparativo epistemológico, nos quedaría hacer alusión al asunto del condicionamiento en el proceso de conocimiento, lo cual se abordará en un subsiguiente apartado. Hay que decir aquí que en el estudio del *apriori histórico* del discurso ambos autores otorgan un papel fundamental a las colectividades humanas. Hemos anotado cómo Kuhn subrayó el rol que desempeñan las comunidades científicas en el mantenimiento inercial de la ciencia normal; aunque el estadounidense no acabó de profundizar en el tema, ello le ayudó a bajar a tierra una imagen excesivamente idealizada del científico como sujeto que inmaculadamente se enfrenta al descubrimiento de la verdad. Todo ello lo lleva a cabo de manera amable y sin excesivo asppaviento. La implicación para con el tema por parte de Foucault es mucho mayor, así como su excavación en los sótanos de nuestras relaciones sociales, marco en el que consecutivamente nos habla del discurso de la ciencia. El recelo del francés acentúa en tal marco socio-epistémico la temática del poder, de herencia marxista-nietzscheana; su denodada dedicación le supone avanzar más allá, e incorporar abiertamente al par *poder-saber* su complementario, el *saber-poder*, de tal modo que se establece una relación biunívoca, así como paradójica, pues, como en el caso del huevo y la gallina, ya no se podría decir qué fue primero, si el poder o el saber, dado que ambos se retroalimentarían mutuamente. Aunque con el concepto de *episteme* (centrado en el discurso) Foucault comenzaba a trazar su ruta reflexiva a estos respectos, ya en su época más madura acabó por incorporar los de *dispositivo*

⁷² Esta última influencia no parece que fuese tan meditada por parte de Kuhn, tal y como constata J.C. Armero en su “Los argumentos lingüísticos de Kuhn”, en el que nos expone los deficientes análisis por parte del norteamericano al respecto de las tesis de la indeterminación de la traducción y la inescrutabilidad de la referencia.

(para abarcar también las prácticas no discursivas) y *juego de verdad* (como marco relacional paradójico).

9.1.10. Objetivos: aquiescencia y transgresión. Responsabilidad (moral y socio-política) y pragmatismo

*PERSPECTIVAS. Llegamos al punto en el que podremos definitivamente entender el distanciamiento entre las perspectivas de Foucault y Kuhn. Mientras que el segundo mantiene un ánimo pragmático, y sin intentar quebrantar en exceso el panorama erudito hasta ese momento establecido, el segundo, justificado por su preocupación por el *proceso de subjetivación*, acomete una ácida crítica de la ciencia socio-humana (y de toda la ciencia, si la entendemos como verdad objetiva, así como del ideal de cientificidad) de raigambre racio-humanista (moderno-ilustrada). Para el gallo, las condiciones de posibilidad de la ciencia socio-humana se articularían sobre la base de una *metafísica del sujeto y de la razón* (incluye una cierta *metafísica de la ciencia*, ese *ideal de cientificidad*), que él considera como un *racio-humanismo* (moderno-ilustrado). El francés estima que esa metafísica sería la que daría fundamento a la ciencia socio-humana y su proceso de construcción forzada de la subjetividad; en la línea de Nietzsche o de Heidegger, se debería proceder a un *diagnóstico* o a una *deconstrucción* de tal metafísica. Al advertirse la mutación (discontinua, ateleológica y azarosa) de las epistemes, se estima que esa metafísica del sujeto y de la razón (también de la ciencia), esa *episteme racio-humanista*, tal y como surgió, podría estar presta a desaparecer sin más (“muerte del hombre”), tal y como podría ocurrirle a cualquier otra episteme.

*SABER y CIENCIA. Morey (1983: 178-179), prominente estudioso de Foucault, introduce respecto a esta apreciación sus matizaciones, y ello a partir del usual catálogo de *La Arqueología del Saber* como una obra metodológica:

Un equívoco es sostén y fundamento de esta mala inteligencia: *la identificación entre saber y ciencia*. Es a causa de este equívoco que han podido ser enfrentados, por ejemplo, y siempre en beneficio de los sajones, *Les Mots et les Choses* con *The Structure of Scientific Revolutions* de Kuhn (como realiza, entre otros, Piaget sobre la base de una analogía entre los conceptos nodales de ambos textos: *episteme* y *paradigma*), o las reglas del método arqueológico con la nueva problemática epistemológica que han abierto Kuhn, Hanson, Feyerabend, Lakatos, etc. (cuestiones como la problemática de la

invención o la lógica del descubrimiento, el modelo continuo o discontinuo de historia de la ciencia, el problema de la compatibilidad entre teorías y su intertraducibilidad, y tantas otras que, sin duda, hallan una resonancia en el texto de Foucault, pero una resonancia desplazada, no es en cuanto problemática epistemológica dominante, sino en la medida en que la epistemología recoge estas problemáticas de un suelo mucho más amplio y difuso, al que para abreviar podríamos llamar “ideas contemporáneas”; o, si se prefiere utilizar la terminología del propio Foucault: saber). Este equívoco, sin embargo, no es inocente; la voluntad de confundir *saber* con *ciencia* tiene unas causas que son evidentes: para los marxistas, es la única forma de salvar un elemento teórico crucial: la ideología; para las distintas filosofías de la ciencia, o filosofías con pretensiones, fundadas o no, de científicidad, les permite sentar la validez universal de sus contenidos, haciendo de estos algo más que un mero efecto de una formación discursiva históricamente determinada, cuyas reglas de formación de enunciados y discursos pueden ser, en principio, analizados y explicados recurriendo a sus condiciones de posibilidad históricas.

Morey sale al paso de todo aquel que haya llevado a cabo comparaciones con otras obras metodológicas, ante las cuales, el texto de Foucault adolecería de falta de sistema y rigor. Para ello, el erudito parte de la diferencia foucaultiana entre *saber* y *conocimiento*: la arqueología, no sería un estudio sobre el *conocimiento* (un estudio sobre la ciencia, como *La estructura de las revoluciones científicas*), sino sobre el *saber*, con lo cual parecería que se tuviese licencia para operar de un modo más ‘poético’ (cfr. Deleuze). Para este estudio, tanto la arqueología foucaultiana como la historia-filosofía de la ciencia kuhniana serían investigaciones críticas sobre la ciencia, que desvelarían un entramado (bastante subterráneo o implícito, dado por evidente), que tradicionalmente no habría sido tomado en consideración. A tal entramado Foucault le pone nombre, *saber*, y lo articula a partir de otro concepto, *episteme*. Kuhn, más pragmático (más empirista, más cauto), es cierto que no habla de saber (o saberes), pero sí de *paradigmas* como modelos nomológicos y sobrentendidos del proceder científico. Como pares, tanto monta:

-Pues estudiar la *ciencia* en estos términos, supone acabar refiriéndose a eso que la condiciona profundamente (se llame *saber*, *lo paradigmático*, o como se llame);

-Llevar a cabo una elucidación prospectiva del subsuelo epistémico, supone una crítica a la ciencia tal y como habría sido considerada hasta ese momento (objetiva, aséptica, inmaculada).

No parece que justamente aquí haya que buscar lo que distanciaría a nuestros autores; en todo caso, cabría matizar por dónde habrían comenzado.

*TRANSGRESIÓN. Así, de manera diferente a Kuhn (también a los estructuralistas), Foucault comienza a estudiar las infraestructuras epistémicas con el objetivo de averiguar cómo *debilitarlas*, y ello justamente para poder *quebrantarlas*. Con todo, el racio-humanismo, blanco principal en un primer momento de la suspicaz mirada arqueológica foucaultiana, quedará, en su evolución reflexiva, simplemente como un *modo epocal* de esa trama de poder-saber, que en su complejidad pasa a ser el objeto principal de crítica. Demuestra de esta manera un ánimo epistémico-político anarquista (esa *anarqueología*), en el que se entrevé el peso influyente de una serie de autores que podríamos caracterizar como transgresores (o excéntricos, para otros ‘anómalos’, para él ‘de mentalidad abierta’), como Sade, Baudelaire, Roussel, Bataille, Klossowski o Blanchot⁷³, todos ellos con una marcada *anti-metafísica del sujeto*. Este ánimo radicalmente crítico supondría una reivindicación de la capacidad del humano de auto-construirse frente a tal trama, pero ello no de modo plenamente autónomo, sino condicionado (frente al sujeto trascendental, pensante, existencial,...); entre los condicionamientos, unos serían esos epistémico-políticos ‘forzados’ (epistemes y dispositivos; ilusiones, metafísicas, políticas, ideologías, prestos a uniformar individuos), que el autor sugiere transgredir (colofón de ese *anarquismo epistémico-político*); otros condicionamientos se podrían calificar como ‘naturales’ (instintos sexuales, para el francés idiosincráticos), respecto a los que nos anima a acondicionarnos.

*HUMANO, CONSCIENCIA SOCIAL y PRAGMATISMO. El peso de la consciencia social difiere así entre estos dos autores:

Al menos, la reclusividad de Kuhn va contra el sentido de responsabilidad social que tradicionalmente los intelectuales han sentido por su trabajo. Si bien es bastante natural

⁷³ Esta influencia/interés de/por estos literatos es una nota muy distintiva de Foucault; de hecho, y a diferencia de otras figuras del pensamiento, llama la atención que les dedicase en específico varios de sus textos: a Bataille “Prefacio a la transgresión” (1963), a Klossowski “La prosa de Acteón” (1964), a Blanchot “El pensamiento del afuera” (1966); la palma se la lleva Roussel, al que Foucault dedicó todo un libro (el único) titulado con su propio nombre, *Raymond Roussel* (1963); respecto a Baudelaire, en “¿Qué es la Ilustración?” (1984), el autor llevó a cabo una comparativa entre éste y Kant; la mención a Sade es repetitiva en toda su obra.

que la gente se sienta responsable de sus acciones, que por supuesto son informadas por las ideas, la marca del intelectual es creer que las propias ideas tienen consecuencias de las que uno es responsable una vez que son publicadas. Aquí Kuhn es fructíferamente comparado con Michel Foucault, cuyo trabajo fue también objeto de una asimilación más o menos rápida y dispareja casi durante al mismo tiempo, ciertamente a veces (al menos en el mundo la anglófono) junto con la obra de Kuhn. Sin embargo, a diferencia de Kuhn, que progresivamente se fue retirando de las discusiones sobre su obra a medida que se hacía más popular, Foucault dedicó un esfuerzo considerable, típicamente mediante entrevistas, elucidando sus hipótesis de fondo y comprometiéndose con las implicaciones normativas que tanto sus seguidores como sus críticos habían derivado de su trabajo. En efecto, Foucault proporciona un modelo de intelectual que trató de clasificar el tipo de actividades políticas que podrían y no podrían verse apoyadas por sus palabras. (Fuller, 2003: 199-200)

Fuller (*ibid.*: 201-202) nos advierte de esta actitud de diferente implicación para con la realidad socio-política que les tocó vivir a nuestros pensadores.

Al comparar las respuestas de Kuhn y Foucault, vale la pena señalar que en el momento en que se dieron cuenta de las consecuencias de sus ideas, ambos poseían puestos académicos prestigiosos y garantizados. Tampoco debían preocuparse por el impacto de sus reacciones sobre sus medios de subsistencia. En este sentido, a ambos se cargó con una responsabilidad negativa significativa, pero sólo Foucault asumió el desafío.

En defensa de Kuhn, podría decirse que desde finales de la Segunda Guerra Mundial, la cultura pública intelectual en Francia había sido mucho más fuerte que la de Estados Unidos. Sin embargo, Kuhn declinó muchas oportunidades para implicarse, incluso venidas de colegas académicos, especialmente de Paul Feyerabend, que había leído un bosquejo de *La estructura*, enseñado el producto acabado en Berkeley, y escrito a Kuhn varias cartas detalladas y punzantes en torno al tema de *La estructura* como “ideología encubierta como historia”- a lo que Kuhn nunca dio una adecuada respuesta, incluso después de que Feyerabend publicase su "Consuelos para el especialista" en el volumen de seguimiento de la conferencia de Lakatos de 1965.

A diferencia de Foucault, el modelo de comunicación escrita de Kuhn revela a alguien que respondía generosamente sólo a aquellos pocos que leían su trabajo como él lo hacía. Tal vez la excepción más notable fue un intercambio de tres meses con la socióloga

estadounidense Jessie Bernard en 1969-70, en el que ella logró que Kuhn se involucrase al respecto de las demandas competitivas del ‘sistema dirigente’ (‘the establishment’) y del ‘cambio’ (‘the movement’) en Ciencias Naturales. Aquí Kuhn señalaba que los científicos naturales, a diferencia de los científicos sociales, eran reacios a permitir que tales presiones externas reorientasen significativamente su investigación. Por el contrario, Kuhn creía que incluso podrían estar más concentrados en su actividad normal de resolución de enigmas. Esta ciertamente describía la reacción del propio Kuhn respecto a su similar situación.

Al francés lo hemos expuesto como un emotivo luchador, reivindicador de una cierta naturaleza humana, denunciante de mecanismos, aparatos, dispositivos epistémico-políticos de amordazamiento de los individuos, cáustico socavador de afianzadas estructuras de pensamiento y comportamiento: éste habría sido el humor perenne en toda la obra (y el activismo) del de Poitiers. De modo muy diferente, leyendo comparativamente a Kuhn, examinando su proceder, académico y público, nos llega la imagen de un hombre moderado, adaptado, pragmático, cuya única intención sería ayudar a los demás a comprender el funcionamiento real de nuestro proceder para con el conocimiento y la ciencia, sin ánimo de echar abajo nada, sino ‘simplemente’ para que los humanos no nos creamos ni más ni menos de lo que somos.

9.1.11. *El debate del subjetivismo/relativismo. ¿Realismo en Foucault y en Kuhn?*

*SUBJETIVISMO/RELATIVISMO. Para ir ultimando este vistazo comparativo, sería ahora interesante comentar algunas etiquetas sobre la labor de estos autores, advirtiendo que éste no sea un asunto baladí. Según lo hasta ahora expuesto, podríamos etiquetar como *anti-cientifismo* y *anarquismo socio-epistémico* la postura más extrema del de Poitiers, y como *pragmatismo*⁷⁴ a la más moderada del de Cincinnati; y ello para evitar una de las etiquetas más polémicas, esa del *subjetivismo/relativismo*, directamente relacionada con la de *idealismo/constructivismo*. Así, Gutting (2002: 45) resalta esta coincidencia filosófica sólo en el desarrollo postrero a la investigación histórico-

⁷⁴ Cfr. cita anterior a este respecto.

científica de Kuhn, de un aroma postmodernista: «Tanto el post-kuhnianismo como el postmodernismo se oponen a una similar serie de tesis cartesianas y plantean amenazas escépticas a la razón histórica». Cabría así hablar de un relativismo más moderado (y más acomodado) para el caso de Kuhn, y otro más radical y virulento para el de Foucault, tal y como lo llegó a expresar H. Putnam. En el debate epistémico-ontológico entre *objetividad* y *subjetividad*, entre *realidad* e *idealidad*, el de Chicago se ha dedicado a buscar una postura que podría calificarse como de compromiso, el *realismo interno*, mostrándose reacio a la dicotomía tradicionalmente establecida (*cfr.* Heidegger, aunque Putnam seguirá un camino que no se parecerá en nada), tal y como comienza exponiéndonoslo en su prefacio de *Razón, verdad e historia* (*Reason, truth and history*). Putnam (1981: ix), con el ánimo de apresuradamente encontrar a su *realismo interno* un lugar comparativo, expone una clasificación bastante dicotómica, con esos bandos diametralmente opuestos del *objetivismo* (teoría de la verdad como *correspondencia*) y del *subjetivismo* (teoría *relativista* de la verdad), adscribiendo al segundo de ellos justamente a nuestros Kuhn y Foucault (junto a Feyerabend), bando que caracteriza además como del todo minoritario. No obstante, más adelante (Putnam, 1981: 126) viene a advertir un talante más módico en su compatriota respecto a los europeos, los cuales son supuestos como subrepticamente regidos en su extremismo por su enfoque político.

*REALISMO. No obstante, ¿y si, frente a la opinión de Putnam, estos autores fuesen más *realistas* de lo que parece? Podemos entresacar momentos significativos de la tesis de Larrauri⁷⁵ que son aprovechados para oponerse claramente a esa reducción que manifestaba el de Chicago. Primeramente, ya hemos indicado que Foucault en ningún momento da margen al *psicologismo* de ascendencia empirista-kantiana; y no sólo eso, sino que hemos añadido que las estructuras epistémicas son denunciadas (otra clara diferencia con Kant), al estimarlas como aparatos de manipulación y de construcción artificiosa, tanto de la realidad como de la subjetividad. Foucault acepta de este modo su juego, pero como un campo de batalla, en el que sería posible luchar, frente a los procesos discursivos y extradiscursivos de uniformización y disciplina, por uno mismo y para uno mismo. Ello podría interpretarse estimando a Foucault como un visionario de

⁷⁵ (1990: 134-136, 155-156, 261, 361, 428, 431-432, 434, 448-450).

otra realidad más genuina (como Nietzsche con la auténtica Vida, o Heidegger con el originario Ser), más rica, más cambiante, más diversa, más compleja... un mundo donde él (y su singularidad, con todos sus aspectos) cabría (del cual no se sentiría expulsado). Por su parte, si bien es cierta esa afinidad de Kuhn con Kant (frecuentemente tildado de *constructivista*), también podría estarse sugiriendo, desde un *pragmatismo pluralista*, que la diversidad de paradigmas obedecería, no ya a diferentes visiones sobre una misma monolítica realidad (una realidad no real, sino metafísica, inventada en su simpleza), sino a *diferentes aspectos* de una compleja, multifacética y poliédrica realidad, que nos exigiría estar prestos a adaptarnos y a evolucionar en esos tales paradigmas. Así mismo, el norteamericano constataría, de modo pragmático-realista (frente p.e. a Popper) que no todo el mundo estaría dispuesto a abrirse al cambio en el mismo ámbito de la ciencia, que muchos tienden a aportar su grano de energía y trabajo diario a la perpetuación de la estructura heredada (la ciencia normal). ¿Acaso serían más realistas aquellos que se aferran de cándidamente a una consideración simple y reduccionista, tanto de la realidad como de nuestros medios para conocerla?

9.2. Epistemes vs. paradigmas

Después de la exposición de una comparativa general (y en el marco de la crítica al ideal de cientificidad) entre Foucault y Kuhn, pasemos a una comparativa más específica al respecto de las herramientas (para el estudio del discurso) que utilizaron.

9.2.1. Aproximación inicial

Vamos a acercarnos a esta comparativa culminante de nuestra investigación de la mano de algunas erudiciones al respecto. Ha habido autores, como Piaget, que hallaron en su momento cierta relación entre las *epistemes* de Foucault y los *paradigmas* de Kuhn:

Es difícil, al leer los análisis de Foucault sobre las *episteme* que distingue sucesivamente, no pensar en los “paradigmas” descritos por Th. S. Kuhn en su célebre obra sobre las revoluciones científicas. En un primer momento, la tentativa de Foucault parece incluso aún más profunda, puesto que tiene ambiciones estructuralistas y porque, si obtuviera éxito, debería culminar en el descubrimiento de estructuras propiamente

epistemológicas, relacionando entre sí los principios fundamentales de la ciencia de una época, mientras que Kuhn se limita a su descripción y al análisis histórico de las crisis que ocasionaron las mutaciones. Para realizar el proyecto de Foucault sólo faltaba un método: en lugar de preguntarse bajo qué condiciones previas se tiene el derecho a considerar que efectivamente está en realización una *episteme* en sentido definido, y según qué criterios se puede hacer caer en falta a tal sistema de *episteme* diferente, que no importa quién podría construir según las distintas maneras de interpretar la historia de las ciencias, Foucault se ha fiado de sus intuiciones y ha sustituido por la improvisación especulativa toda metodología sistemática. (Piaget, 1995: 113-114)

White (1973: 27), uno de los primeros eruditos en decodificar a Foucault para el mundo anglosajón, también se habría expresado en unos términos parecidos. Por su parte Jameson (1980: 139), en su estudio sobre el estructuralismo, viene a indicar que habría un interés común, tanto continental (estructuralismo, *épistémologie*) como anglosajón por lo que se podría denominar una teoría estructuralista (o estructural) de los modelos (entre los que se podrían encontrar tanto las *epistemes* como los *paradigmas*):

La originalidad de esa teoría estructuralista de los modelos consiste en haber reunido dos sectores que históricamente han tenido bastante poco que ver mutuamente, a saber la filosofía oficial y la historia de las ideas; o, por expresarlo de otro modo, en poner una base sistemática y, de hecho, filosófica para el método y la práctica de la propia historia de las ideas. En adelante esta última ya no es una cuestión de dependencias y semejanzas superficiales entre las ideas: más que nada, es un modo de investigación riguroso y controlable sobre el sistema objetivo que hay detrás de las ideas. Como tal, hace mucho tiempo que lo practican los historiadores de la ciencia como Bachelard o Koyré, cuya materia prima se divide en soluciones o variaciones, por un lado, y modelos básicos, por otro. Una de las mejores ilustraciones de esa teoría estructuralista de los modelos *avant la lettre* es *La estructura de las revoluciones científicas* de T. S. Kuhn, desarrollada independientemente y que, por tanto, proporciona una prueba de la existencia de la *problematique* estructural o constructora de modelos que rige el pensamiento de nuestra generación de un modo que no tiene nada que ver con influencia alguna del estructuralismo como teoría o movimiento oficial.

Otros autores, como Morey (1983: 123), y basándose en que el mismo Foucault acabaría por desestimar la apoyatura teórica de las *epistemes*, prefiere eludir comparativas:

En buena medida, Foucault ha dejado este concepto sin caracterización precisa, abandonándolo posteriormente. La ausencia de una definición estricta de episteme está en el origen de muchas de las variadas distorsiones que ha sufrido (siendo así emparentado con el paradigma kuhniano, las categorías mentales, la articulación de los signos, etc.). Es por ello que no intentaremos una precisión rigurosa de este concepto, considerándonos satisfechos por el momento con esta aproximación intuitiva [...]

En todo ello, el peso de la reflexión de estos dos autores ha supuesto el que se hayan generado diferentes reacciones, algunas con un tono bastante agrio, viniéndonos a la mente, p.e., las palabras de Piaget. Para Jalón (1994: 111-112), defensor de Foucault frente a la crítica piagetiana, habría, en general, un abismo entre los dos autores; en lo que respecta a los *paradigmas* y las *epistemes*, considera que el concepto kuhniano tiene una utilidad más restringida:

Sin embargo, parece aconsejable detenerse, un momento, en un nombre demasiado utilizado. Por entonces, se establecieron ciertas analogías entre *La estructura de las revoluciones científicas*, de 1962, y *Las palabras y las cosas*, basándose en la proximidad de sus fechas de publicación, en las controvertidas nociones respectivas de *paradigma* y *episteme* y en la idea de estructura que manejaba Kuhn. La sumaria descalificación del *arqueólogo* que efectuó Piaget en un balance del momento se apoyaba, en parte, en ellas. Pero el gran psicólogo no valoraba que Kuhn, además de seguir dialogando con su tradición reconstruccionista, se ocupaba de la ciencia formalizada, en sus etapas normal y revolucionaria, y, en particular, aprehendía cierta psicología social de los científicos. De hecho, el término *paradigma* sólo cumple dos funciones: bien sirve como nexo genérico válido para esa restringida "sociología" que ahí desarrolla -sería «la completa constelación de creencias, valores, técnicas» que comparten los miembros de una comunidad científica fechada-, bien tiene un valor más conceptual, aunque bastante indefinido, pues también denota «una especie de elemento de tal constelación». Pero Foucault no considera sociológicamente ningún grupo de científicos ni se aproxima, en absoluto, a las disciplinas de un modo paralelo al de Kuhn. Por lo demás, media un

abismo entre la capacidad de sugerencia, la complejidad inventiva y la hondura creadora de ambos estudiosos. La posición crítica de Piaget es significativa de los límites de sus preocupaciones: muchos de sus conceptos, como diagnosticó Lacan, no toman como referencia más que la «mentalidad supuesta», el «pensamiento presumido», el «discurso efectivo del sujeto de la ciencia», y no del *hombre de la ciencia*. Parece más razonable juzgar -pero sin confinar a Foucault ahí- que la teoría de los modelos estructural avvicina la filosofía a la historia de las ideas, «al proporcionar una base sistemática y, de hecho, filosófica» para el método y la práctica de tal historiografía. Semejante convergencia se vislumbra en las construcciones de Bachelard y Koyré, cuando utilizan tanto prototipos básicos como posibles variaciones o modificaciones a partir de ellos. Cabe admitir, pues, la existencia en ese momento de una problemática estructural común a varios investigadores, aunque de apariencia muy disímil.

Por nuestra parte, a pesar de ese aire de familia, a partir del concepto más genérico de *sistema de pensamiento*, que podamos hallar como participado, para este trabajo, y una vez que hemos pintado, en un estilo cercano a la acuarela, un paisaje general que relacionaría las elucubraciones de Kuhn y de Foucault, es hora de ser más concienzudos y analíticos respecto a estos *paradigmas* y *epistemes*.

9.2.2. Lo estructural: condiciones de posibilidad y sujeto transcendental. Inconsciencia

*Lo ESTRUCTURAL: APRIORI como CONDICIÓN de POSIBILIDAD. Como objetos de estudio, se han sugerido diversas definiciones sustantivas, pero quizás sea más apropiado presentar los *paradigmas* y las *epistemes* como complejas *estructuras epistémicas*, con diversos aspectos a atender (psíquico, lingüístico, sociocultural). Y es que *lo estructural* forma parte tanto del metadiscurso de Kuhn como del de Foucault; el nombre de la obra maestra del norteamericano, *La estructura de las revoluciones científicas*, ya nos alecciona para el caso de Kuhn; en cuanto a Foucault, simplemente el debate a propósito de su *estructuralismo* también nos da una pista a estos respectos. Retrospectivamente, lo estructural, por lo menos cognitivamente hablando, nos remitiría a la figura de I. Kant, y las estructuras epistémicas tratadas por Foucault y Kuhn se pueden considerar, tal y como ellos mismos admitieron, herencia del *apriori kantiano*, entendido éste como *condición de posibilidad*. Kant veía por su parte dicho apriori

como una forma *subjetual* (impresa por el sujeto trascendental) de la percepción, lo cual acabó resultando harto polémico, al derivarse en un *psicologismo*, que usualmente se asimila al *idealismo*, en el sentido de considerar que la realidad no sea más que un modo de ser del sujeto y su mente (*cfr.* debate Husserl-Heidegger). A pesar de un punto de coincidencia inicial, el apriori condicionante del discurso es tematizado de forma divergente por estos nuestros autores.

*PARADIGMAS KANTIANOS. Los subjetuales paradigmas kuhnianos serían los de mayor estirpe kantiana, emparentados inicialmente con los *esquemas cognitivistas*⁷⁶, pero interpretados como integrales estructuras compuestas (lo cual le acabará llevando a reelaborar el concepto como *matrices disciplinarias*). Entre esos aspectos componentes, Kuhn subraya este psicológico, considerando que los paradigmas funcionarían como moldes de percepción del mundo, en modo quasi-automático (ello afectaría a la consciencia). Esta es la idea que Hanson había desarrollado (y que ya Popper había aceptado) como *carga teórica* de la observación, con la que se delataba la cantidad de hipotéticos conceptos sustantivos que manejamos⁷⁷, aparentemente ‘naturales’: de las formas, categorías y esquemas generales, estaríamos pasando a una significativa variedad de nociones que pudiesen pasar inadvertidas, y que nos estarían haciendo ver el mundo de una determinada manera, asunto que Kant ya venía a dejar caer, de una manera más o menos explícita. Kuhn, por su parte, coincide en que nos manejamos respecto a lo real según diferentes marcos, que él caracteriza como *paradigmáticos*, y que supondrían diferentes formas de ver la única realidad⁷⁸. El asunto del kantismo de Kuhn es así poco polémico: su pragmatismo le hizo navegar aprovechando diferentes legados, incluido éste. Sin embargo, las estructuras teóricas paradigmáticas, no sólo serían mucho más ricas y específicas, sino también *contingentes* e *históricas* (*cfr.*

⁷⁶ *Cfr.* su reconocida consideración de la psicología cognitivista a partir de la Gestalt y de Piaget, también de ascendencia kantiana: entre otros sitios, en su misma relación de influencias para con *La estructura de las revoluciones científicas* (2001: 10-11).

⁷⁷ Y es que un aspecto siempre a subrayar de la *carga teórica* es este de la *carga sustantiva*, o cómo a través de conceptos sustantivos (p.e. *átomo*) condicionamos (cargamos) nuestra observación, hipostasiando entidades (esos átomos que ‘observamos’); *cfr.* el pioneraje de los empiristas clásicos (encluminando con Hume) y su ataque a *la sustancia*; *cfr.* también la crítica desde el *empirocriticismo* y la *termodinámica* de E. Mach, uno de los primigenios incitadores de la crisis del paradigma corpuscular-mecanicista, en pro del paradigma energético-relativista.

⁷⁸ O diferentes visiones respecto de los diferentes aspectos de una realidad compleja: Kuhn no lo deja del todo claro, como algunas otras cuestiones.

también Foucault), a diferencia del apriori kantiano (necesario y universal), de tal modo que ya no hallamos un fundamento en el sujeto trascendental, y manejamos sujetos empíricos, históricos y sociológicos. Kuhn aceptó la importancia de la psicología en su investigación, especialmente esa cognitivista, a la par que luchó contra el idealismo, y buscó la manera de que no se le tildase de definitivo relativista.

*EPISTEMES OBJETUALISTAS. ESTRUCTURA LINGÜÍSTICA INCONSCIENTE VIVA/FLEXIBLE vs. CARGA TEÓRICA. El caso de Foucault es algo más complicado, reconociéndose hasta cierto punto como beneficiario del prusiano⁷⁹, tomando el concepto de apriori, pero ajustándolo para con su objetivo investigador. En un primer momento, con su arqueología, el galo investigó las *condiciones de posibilidad* del discurso de la ciencia socio-humana, aquello que haya fundamentado dicho discurso desde un nivel subterráneo (inconsciente); se centró en ese momento en las condiciones de posibilidad *discursivas* (internas), caracterizadas como *saber*, a diferenciar de *conocimientos* (dichas ciencias, u otros). La cuestión es que en esta su indagación sobre el apriori, Foucault, desde el minuto uno, manifestó una profunda animadversión *frente* a la *metafísica del sujeto* pensante (Descartes), trascendental (Kant-Husserl) o decisorio-existencial (Sartre), en una línea que se podría considerar como inspirada por el 2º Heidegger y el estructuralismo. Contrario a todo psicologismo subjetualista, caracterizó de forma *objetual* sus estructuras epistémicas, excluyendo así al sujeto (estructuralismo), eliminando de manera importante la consciencia, incorporándose a esa tarea de renuncia a erigir al sujeto como fundamento, tanto del mundo como de la reflexión sobre él (diferente al tratamiento de tal sujeto como preocupación y práctica), sobresaliendo su *Las palabras y las cosas*⁸⁰. A ello le opuso ese miramiento superlativo del lenguaje como malla fundamental y autónoma (que operaría desde la subconsciencia), tema que también hallamos en el estructuralismo. El objetualismo epistémico-lingüístico de Foucault es absolutamente contrario a la consideración de estructuras psico-intelectivas, reminiscencia de cualquier

⁷⁹ Cfr. su extracto del curso celebrado en el Collège de France, a partir del 5 de enero de 1983, titulado “Qu'est-ce que les Lumières?”, en honor a aquel de Kant de 1784, “Was ist Aufklärung?”; fue publicado como “What is Enlightenment?”, en P. Rabinow (comp.), *The Foucault Reader* (Nueva York: Pantheon Books, 1984, pp. 32-50), y traducido como “¿Qué es Ilustración?” en *OE III* (pp. 335-352).

⁸⁰ Cfr. el artículo de A. Escudero, “Dos vías de la crítica del Sujeto: hermenéutica y estructuralismo” (2009), en el que además se relaciona a Foucault con la hermenéutica de Gadamer en esta empresa de los años 60 del s.XX de cuestionar al sujeto como idea nuclear.

racionalidad, dando total primacía a una *estructura lingüística* viva/flexible (es decir, no estructuralista). En ello se distancia de Kuhn, el cual, atendiendo a los estudios pioneros del cognitivismo por parte de la Gestalt y Piaget, estima, en su argumento respecto de las teorías científicas, la *carga teórica* (o categorial-conceptual) en el proceso de observación. En todo ello redunda otra característica a enfatizar en la operatividad de las *epistemes* y los *paradigmas*, a partir de la influencia de Freud sobre Foucault: mientras que las primeras operarían desde el inconsciente (*cf.* Lacan y estructuralismo francófono), los segundos no:

Desde este último punto de vista, las epistemes de Foucault, más que las categorías de Kant, recuerdan los *paradigmas* de Kuhn, con la diferencia de que estos últimos no son por definición desconocidos al científico como lo son las *epistemes* de Foucault. (Sánchez Meca, 2010: 582)

[...] esta aproximación intuitiva que nos presenta a *la episteme como un término operativo por el que se nombra la articulación relativamente estable de las reglas de formación del saber entre dos mutaciones*; articulación inconsciente que no es estudiada desde la perspectiva de su continuidad, sino según sus líneas de dispersión, sus roturas y sus discontinuidades: si la episteme tiene una unidad, esta no pertenece al orden de la estructura, es a lo sumo una “serie de series”. (Morey, 1983: 123)

Queda claro pues que, aunque el punto de partida en el manejo de lo estructural sea Kant, en la estimación de su kantismo hallamos un distanciamiento del todo notorio entre Kuhn y Foucault, proceso en el que ese estructuralismo francófono aparecería como factor de influencia. Con todo, ya se ha venido precisando que las estructuras epistémicas foucaultianas no se podrían considerar estructuralistas: mientras que éstas últimas *determinarían* de manera omnimoda y rígida, necesaria y universal (...quasi-ideal), las de Foucault *condicionarían* de modo vivo, flexible y complejo, contingente e histórico (...y positivo)...unas estructuras que, como veremos, Foucault buscaría además denunciar.

*OBJETUALISMO en WITTGENSTEIN. Para contextualizar debidamente el giro objetualista (o anti-subjetualista) que da Foucault, principalmente a partir del estructuralismo, podemos relacionarlo con ese que también protagonizó Wittgenstein, al

que ya nos hemos referido en su momento. El austriaco fue otro autor que igualmente habría llevado a cabo su particular examen de tales condiciones de posibilidad, ya en su primera etapa (*Tractatus*, el apriori como la lógica), ya en su segunda (conjunto de proposiciones gramaticales). M. Larrauri, penetrante investigadora de la filosofía analítica y de Foucault, realiza repetidas comparaciones entre el de Poitiers y el de Viena en su tesis doctoral *Verdad y racionalidad en Michel Foucault* (1990), asimilándolos matizadamente como *positivistas* y como *kantistas*, esto último prescindiendo del *sujeto trascendental*⁸¹. Este último detalle es particularmente importante, y debemos hacer un alto para examinarlo de manera conveniente: la manera de exponerlo por parte de Larrauri debe ser clarificada (cosa que en el caso de Foucault se torna imperativo), y no nos referimos al asunto del positivismo, pues coincidimos de pleno en que los tres pueden de este modo etiquetarse, según se ha indicado, sino al del *subjetualismo* kantiano. Hemos visto que Kant consideraba en su *Crítica de la razón pura* a las condiciones de posibilidad (el apriori) como *subjetuales*, pero tan universales como necesarias; digamos entonces que un convencido kantista, no sólo resaltaría el papel del apriori en el proceso gnoscitivo, sino su cualidad de *subjetual*. Es decir, si tomásemos *kantismo* como una cualidad no comparable ni descomponible, entonces la cuestión se dificultaría: no podríamos decir que eres kantiano (o kantista) sin *sujeto trascendental*, así como no podríamos decir que eres cartesiano sin el *cogito*, sin el sujeto pensante, que eres cartesiano, pero no racionalista. Eso no significa que pudiésemos pasar por alto la ascendencia kantiana de estos autores (también de Kuhn), cada uno con sus peculiaridades, que es la loable intención de la estudiosa valenciana en relación con Wittgenstein y Foucault. A ello podríamos añadir que tal vez Larrauri buscase en aquel momento no desapegar en exceso al francés del camino de la racionalidad, no colocarlo demasiado cerca de Feyerabend. El mismo Foucault acepta esa ascendencia, no sin dejar claro una y otra vez ese su *anti-psicologismo* (también hallado en Wittgenstein), su apartamiento de la subjetualidad del apriori kantiano, ello para situarlo en el plano *objetual*. Para el caso del francés, las condiciones de posibilidad se conciben en términos de un lenguaje tan positivo como autónomo respecto del sujeto (esa herencia del estructuralismo, aunque con ajustes); para el caso

⁸¹ Larrauri (1990: 43).

del austriaco, la lógica del *Tractatus* era adjetiva pero real (“la forma del mundo”, lejos también de todo psicologismo). Lo que se destila del programa lingüístico anti-psicologista wittgensteiniano⁸², queda harto patente en toda la obra foucaultiana: esa tarea de renuncia a erigir al sujeto como fundamento. Esta aproximación al programa de Wittgenstein nos ayuda a dejar claro pues que, aunque el punto de partida en el manejo de lo estructural sea Kant, se confirma que, mientras a Kuhn se le podría considerar como kantista, muy inextricable sería proceder así con Foucault y Wittgenstein, o muy necesitado de su correspondiente aclaración.

9.2.3. *Sistematicidad y cosmovisión*

*COMPLEXITUD. Tanto Foucault como Kuhn, anti-hegelianos, se enfrentan a los procesos reductivos y de síntesis, cada cual a su manera, abogando por destacar la diversidad y complejidad en el campo del discurso, que incluye al científico. Ello queda muy claro en la *filosofía de la diferencia* (cfr. Deleuze, Derrida) a la que se apunta Foucault. El pragmatismo de Kuhn le lleva a caminar por la mediana, de tal modo que, aun siendo analítico, mantiene una cercanía con figuras comprensivas, visiones globales y tratamientos sistemáticos, que podemos ejemplificar en el término *cosmovisión*, o *Weltanschauung* según la tradición germana. El autor más pródigo con este término hemos visto que fue W. Dilthey, sobre el cual ahora merece que nos detengamos brevemente.

*DILTHEY (1833-1911). W. Dilthey luchó en su momento por una valorización de la idiosincrasia de las *ciencias del espíritu* (*Geisteswissenschaften*, así es como él, y en la tradición germana, se conocen a las humanidades) en el contexto del auge del espíritu positivista y de las ciencias naturales; para ello se aplicó en una fundamentación gnoseológica paralela a la que acometiese Kant respecto a las ciencias naturales, y ello a partir del concepto de *razón histórica*, contrario-complementario a-de aquel de la *razón pura*. Este concepto reconocía la especial índole de tales ciencias como *históricas*, la

⁸² Programa que tuvo un muy distintivo desenlace de todo esto: como ya se apuntó, para Wittgenstein, el *apriori* no podría ser descrito, sino sólo *mostrado* (Larrauri, 2018: 77), arremetiendo así contra la filosofía (epistemológica en el caso de Kant) como discurso (descripción de las epistémico-subjetuales condiciones de posibilidad); en ello, tanto Foucault como Kuhn disienten, y, como se puede ir observando, buscaron la manera de describir y estudiar el *apriori*, el francés con su arqueología, el estadounidense con su historia de la ciencia.

dificultad de una unitaria y sistemática metodología (en comparación con las físicas) que las ayudase a ser tenidas en cuenta como universalmente válidas, obviando diferentes teorías filosóficas y puntos de vista. Su solución pasa por distinguir entre *explicación*, como operación gnoscitiva básica en las ciencias naturales, y *comprensión*, operación gnoscitiva básica en las ciencias del espíritu (que comienzan a llamarse *ciencias hermenéuticas*), y ello a partir de diferenciar el objeto de tales ciencias: el conocimiento histórico, no se ocuparía de esos fenómenos físicos (o ‘externos’), sino de fenómenos ‘internos’, que son conceptuados como *experiencia vivida* (*Erlebnis*, *vivencia*, o *experiencia vital*, o *experiencia de vida*), quedando la historia como el conjunto (histórico) de tales experiencias vividas. La cuestión es que éste sería un objeto auto-implicado con el sujeto, donde sería difícil hallar esa pretendida objetividad/neutralidad, típica de la ciencia físico-matemática, o de la trascendentalidad kantiano-husserliana. Con su reconocimiento de la dificultad de sistematizar las experiencias históricas en una ideal uniformidad científica acepta la complejidad-diversidad de lo humano (de lo histórico), frente a esos tradicionales sistemas metafísicos, filosofías fundacionistas y absolutistas de ambición universal, hallando así el germano un camino científico del medio, entre el universalismo y el escepticismo. De este modo, inaugura una línea de investigación de las diferentes actitudes básicas hacia *la vida* que se expresan a través de la filosofía, la religión o el arte, diferentes sistemas de actitudes básicas a los que llamará *cosmovisión* o *Weltanschauung* (*concepción*, *visión*, *imagen del mundo*), expresión que hallábamos inicialmente en Kant, para continuar en otros pensadores germanos como Schelling, Schleiermacher o Hegel. Para Dilthey una *cosmovisión* sería una visión global y sistemática del conjunto del universo con la que el hombre intenta captar el sentido que éste tiene para él, no meramente desde una perspectiva teórica, sino también vital, con el objetivo, tácito o explícito, de que le sirva como marco orientativo de su acción práctica. Los elementos constitutivos de esta visión serían, no sólo *ideas*, sino también y sobre todo *creencias*, *juicios de valor*, *actitudes vitales* y *sentimientos*; así nos lo aclara en su “Los tipos de visión del mundo y su desarrollo en los sistemas metafísicos” (1911; *Teoría de las concepciones del mundo*) (Dilthey, 1974: 49). Una investigación tal, una *Weltanschauunglehre*, evitaría el error dogmático de la metafísica tradicional (*cfr.* también Nietzsche, Heidegger), ofreciendo no obstante ideas sobre la naturaleza de la vida (como totalidad)

que, aunque parciales (relativas), se hayan acumulado por la mente humana siempre inquisitiva, y, como tales, se podrían considerar como parte del acervo común humano (*ibid.*: 41-42). La raíz última de cualquier *cosmovisión* sería la vida, y en definitiva, comprender la vida como totalidad es el reto, por sus matices, por sus contradicciones (*ibid.*: 42-43): las diversas concepciones del mundo, tema que cuestiona profundamente la posibilidad de una *monovisión*, que ataca firmemente a la metafísica tradicional, no son sino expresión del *polifacetismo*, interna riqueza y variedad de la vida que se desarrolla en ellas (*cfr.* Heidegger) (*ibid.*: 40). Así, el historicismo no tiene por qué suponer *escepticismo* (*cfr.* la hermenéutica en Heidegger y Gadamer): Dilthey sale al paso de esta cuestión, expresando su preocupación sobre la tentación escéptica del historiador ante el antagonismo de la multitud de sistemas filosóficos que se han dado en la historia, cada uno reclamando para sí validez universal (*ibid.*: 37 y 38); la multiplicad de tales *cosmovisiones* se deriva del hecho de que surgen bajo diferentes circunstancias y elaboradas por personas de diferentes tipos (*ibid.*: 47ss). Una *Weltanschauunglehre* muestra que, al igual que las diferentes especies en el mundo biológico, tales *cosmovisiones* lucharían por sobrevivir (dialéctica que recuerda a la hegeliana), adaptándose a los continuos cambios de la vida (*ibid.*: 49); una investigación tal descubriría una estructura común (*ibid.*: 45-46) en las *cosmovisiones*, con tres aspectos (estructurales) parejos a (o reflejo de) la estructura del humano (intelecto, emoción y voluntad): imagen (cognitivo-perceptual) del mundo (*Weltbild*), valoración de (aspectos de) la vida, e ideales/principios. También desvelaría dos actitudes vitales básicas, el *pesimismo* y el *optimismo* (*ibid.*: 44). Nuestro autor así mismo categoriza las *cosmovisiones* en tres tipos elementales, el *naturalismo*, el *idealismo subjetivo* (o de la libertad) y el *idealismo objetivo*, cada uno recalcando un aspecto de la vida/realidad, de tal modo que ninguno de ellos por separado permitiría una *holo-visión*. Sea como sea, a partir de esta metaciencia, por un lado será la *sociología*, en especial la de M. Weber, la que recogerá este testigo con su concepto de *sistema de creencias* propio de un grupo social, noción que sería familiar a esa de *ideología* (*cfr.* Marx), con los matices pertinentes; por otro, la grieta relativista será ahondada por el genio de Nietzsche. En resumen, para Dilthey (*cfr.* M. Weber) una *concepción del mundo* o *cosmovisión* (*Weltanschauung*) condensaría la totalidad de los valores y las visiones de la vida y el mundo que se aceptan en cierta cultura; en otras palabras, trataría de concebir, esto es,

fijar en conceptos, la realidad artística, religiosa, científica y política en una época histórica.

*FOUCAULT sobre COSMOVISIONES y PARADIGMAS. A diferencia de Kuhn, hemos visto que Foucault mantiene una radical *anti-metafísica de la razón*; prueba de ello es su insistente esfuerzo por alejarse del afán de *sistematicidad* (y científicidad, p.e del estructuralismo). Para mostrarlo, podemos utilizar como guía su intentona de aclarar mejor el concepto de *episteme*, y ello en una comparativa con otros conceptos que se podría considerar de la familia. Sin bien es cierto que los regímenes epistémicos que suponen las *epistemes* se podrían considerar emparentados con otros términos genéricos como *cosmovisiones* o *sistemas de pensamiento*, sin embargo...

Quizá se sospeche que esta *episteme* es algo como una visión del mundo, una tajada de historia común a todos los conocimientos, y que impusiera a cada uno las mismas normas y los mismos postulados, un estadio general de la razón, una determinada estructura de pensamiento de la cual no podrían librarse los hombres de una época, gran legislación escrita de una vez para siempre por una mano anónima. [...] La *episteme* no es una forma de conocimiento o un tipo de racionalidad que, atravesando las ciencias más diversas, manifestara la unidad soberana de un sujeto de un espíritu o de una época; es el conjunto de las relaciones que se pueden descubrir, para una época dada, entre las ciencias cuando se las analiza al nivel de las regularidades discursivas. (Foucault, 1979a: 322-323)

De este texto podemos desprender:

-Definiciones específicas (no genéricas) de Foucault para *visión del mundo* y *episteme*;

-Tales definiciones incorporarían matices que parece que nuestro francés desearía se tuviesen en cuenta.

De esta manera, podemos apreciar que Foucault define:

-Una *cosmovisión* como estadio general de la razón, como legislación (epistemológica, entre otras cuestiones) ideal;

-Una *episteme* como estructura (relacional o conjunto de relaciones) epistémica o entre los diferentes conocimientos (o ciencias) epocales (para una época dada), de tipo positivo (no racio-ideal), que condiciona tales conocimientos de modo

contingente (diferente a imponerse omnímoda y unitariamente) en su regularidad (discursiva).

Precauciones al respeto ya las había tomado cuando nos dice en este mismo texto que «en *Las palabras y las cosas*, la ausencia de abalanzamiento metodológico pudo hacer pensar en análisis en términos de totalidad cultural» (*ibid.*: 27); previamente había llevado a cabo acotaciones respecto a términos como *visiones del mundo*, *tipos ideales* o *espíritu singular de las épocas*:

-no se trata (y todavía menos) de utilizar las categorías de las totalidades culturales (ya sean las visiones del mundo, los tipos ideales, el espíritu singular de las épocas), para imponer a la historia, y a pesar suyo, las formas de análisis estructural. Las series descritas, los límites fijados, las comparaciones y las correlaciones establecidas no se apoyan en las antiguas filosofías de la historia, sino que tienen por fin revisar las teleologías y las totalizaciones (*ibid.*: 25-26)

Es más, en su “Introducción a la edición inglesa” de *Las palabras y las cosas* (*The Order of Things*), nos dice⁸³:

Este libro debe leerse como un estudio comparativo, no sintomatológico. No era mi intención, sobre la base de un tipo particular de conocimiento o cuerpo de ideas, hacer un dibujo de un período, o reconstituir el espíritu de una época. Lo que quería hacer era presentar, unos al lado de los otros, un número definido de elementos: el conocimiento de los seres vivos, el conocimiento de las leyes del lenguaje y el conocimiento de los hechos económicos, y relacionarlos con el discurso filosófico que fue contemporáneo a ellos durante un período que se extiende desde el s.XVII al s.XIX. No debía ser un análisis del Clasicismo en general, ni la búsqueda de una *Weltanschauung*, sino un estricto estudio ‘regional’. (Foucault, 2005: x)

Así, Foucault distancia la *episteme* del *espíritu epocal* hegeliano y de la *Weltanschauung* (*cosmovisión*) diltheyana como un aspecto determinante de su

⁸³ “Foreword to the english edition” (“Introducción a la edición inglesa”) en *The Order of Things* (*Las palabras y las cosas*), Londres & Nueva York: Routledge, 2002, donde menciona *espíritu de una época* y *Weltanschauung*.

metodología histórica; su examen arqueológico buscaría identificar *epistemes* (o infraestructuras lingüístico-epistémicas) como capas localizadas, pero subterráneas, de creencias, a no confundir con explicaciones exhaustivas y sistemáticas de la realidad. En esta meta-consideración, recuerda a Heidegger y su crítica de las *cosmovisiones*. Lo que hasta ahora habría quedado claro es la apuesta por una *filosofía de la diferencia* por parte de Foucault, y, por ende, su rechazo a racio-síntesis y racio-sistemas, que el francés entiende de herencia hegeliana. ¿Podría ello ser la clave para valorar una clara distancia entre la *episteme* y el *paradigma*? Dreyfus & Rabinow (2001: 86-87) subrayan que, en este asunto, Foucault estaría guardando “un extraño silencio”, aunque en algún momento habría sido más franco, como en alguna entrevista:

Los historiadores de la ciencia que, como Kuhn, se han centrado en las discontinuidades, como Foucault, han afrontado el problema de dar cuenta de la unidad a través del cambio. La solución de Kuhn, influida por Wittgenstein, es introducir la noción de un paradigma -un ejemplo específico de trabajo exitoso- para tratar de explicar la unidad de una comunidad científica con sus objetos, métodos y, de esta manera, con los términos compartidos de fidelidad a ese determinado paradigma antes que a un conjunto específico de creencias.

Foucault guarda un extraño silencio sobre la descripción de Kuhn fundada en el paradigma, que parecería aplicable a su propio problema de explicar la unidad de un cuerpo de conocimientos, evitando tanto el recurso hermenéutico a un común referente oculto como el intento formalista de hallar condiciones necesarias y suficientes para la identidad. Quizás esto es así porque en ese momento, como otros lectores de Kuhn, entendía que el paradigma era un conjunto de creencias, un armazón conceptual general, compartido por los practicantes de una determinada disciplina. Así, en una entrevista posterior a *La arqueología del saber*, Foucault parece no distinguir entre sistematicidad, las formas teóricas y los paradigmas.

Podemos aventurar que esa entrevista a la que se refieren Dreyfus & Rabinow sea aquella ya mentada con A. Fontana, “Verdad y Poder”, una muy succulenta, y en la que merece la pena extenderse algo más para ser capaces de captar la renuencia de Foucault (y sus *epistemes*) a que se le familiarizase con Kuhn (y sus paradigmas):

Una edición del «Petit Larousse» que acaba de aparecer dice: «Foucault: filósofo que funda su teoría de la historia en la discontinuidad ». Esto me dejó boquiabierto. Sin duda no me expliqué suficientemente en *Las palabras y las cosas*, pese a que hablé mucho sobre ello. Me parece que en ciertas formas empíricas del saber como la biología, la economía política, la psiquiatría, la medicina, etc., el ritmo de las transformaciones no obedecía a los esquemas dulces y continuistas del desarrollo, tal y como habitualmente se piensa. La gran imagen biológica de una maduración de la ciencia sigue siendo aún la base de muchos análisis históricos, pero no me parece que sea pertinente históricamente. En una ciencia como la medicina, por ejemplo, existió, hasta finales del siglo XVIII, un determinado tipo de discurso en el que las transformaciones lentas -25 o 30 años- no solamente rompieron con las proposiciones «verdaderas» que se habían formulado hasta entonces, sino que, a un nivel más profundo, rompieron también con las formas de hablar, con las formas de ver, con todo un conjunto de prácticas que servían de soporte a la medicina: no se trataba simplemente de nuevos descubrimientos, sino de un nuevo «régimen» en el discurso y en el saber. Y esto sucedió en pocos años. Es algo que no se puede negar si se examinan los textos con suficiente atención. Mi problema no era en absoluto decir: pues bien, viva la discontinuidad, se está en la discontinuidad, permanezcamos en ella, sino plantear la cuestión: ¿cómo es posible que en ciertos momentos y en ciertos órdenes de saber existan estos despegues bruscos, estas precipitaciones de evolución, estas transformaciones que no responden a la imagen tranquila y continuista que habitualmente nos hacemos del cambio? Pero lo importante en tales transformaciones no es si son rápidas o de gran amplitud, sino darse cuenta de que esta rapidez y esta amplitud son el signo de otras cosas, de una modificación en las reglas de formación de los enunciados que son aceptados como científicamente verdaderos. No es por tanto un cambio de contenido (refutación de antiguos errores, formulación de nuevas verdades), ni tampoco una alteración de la forma teórica (renovación de los paradigmas, modificación de los conjuntos sistemáticos); lo que hay que preguntarse es qué es lo que rige los enunciados, y cómo se rigen unos a otros, para constituir un conjunto de proposiciones aceptables científicamente, y susceptibles, en consecuencia, de ser verificadas o invalidadas mediante procedimientos científicos. El problema, en suma, es un problema de régimen, de política de los enunciados científicos. Se trata de saber no tanto cuál es el poder que pesa desde el exterior sobre la ciencia, sino qué efectos de poder circulan entre los enunciados científicos; cuál es, de algún modo, su régimen interior de poder; cómo y por qué, en determinados momentos, dicho régimen se modifica de forma global.

Traté de localizar y describir estos diferentes regímenes en *Las palabras y las cosas*. Bien es verdad, que, como en ese libro decía explícitamente, no intentaba de momento explicarlos, y que era preciso hacerlo en un trabajo posterior. Pero lo que faltaba en mi trabajo era este problema del «régimen discursivo», de los efectos de poder propios al juego enunciativo. Lo confundía en exceso con la sistematicidad, con la forma teórica o con algo así como el paradigma. En el punto de confluencia entre la *Historia de la locura* y *Las palabras y las cosas* se encontraba, bajo dos aspectos muy diferentes, ese problema central del poder que yo había aislado por entonces muy mal. (Foucault, 1999c: 43-44)

A diferencia de Dreyfus & Rabinow, podemos decir que Foucault es bastante palmario ante la posibilidad de que su herramienta metodológica sea asimilada a los *paradigmas*. Parece que Foucault identifica *paradigma* con estructura teórica (consciente y expresada discursivamente, enunciativamente); para él, los marcos kuhnianos serían formas teóricas, caladas de sistematicidad, característica que sería justo de la que adolecerían sus *epistemes*, estructuras de ese *saber* que el galo considera como pre-teórico (antes, o mejor dicho, arqueológicamente debajo de los conocimientos, ciencias o teorías). En consecuencia, de modo disparejo, el galo, estimando que el edificio del conocimiento sea una estructura compuesta, destaca que una *episteme* sea muestra de esa intensa complejidad, consistiendo en algo más profundo, inconsciente, ubicuo, una infraestructura epistémica, normativo-condicionante. No obstante, hay que añadir que esta entrevista se acomete ya desde su evolución genealógica: desde una renovada perspectiva, ya en los años setenta, y a pesar de las advertencias que hemos apuntado por parte del francés para distanciar *episteme* de *cosmovisión*, Foucault estima que el concepto *episteme* estaba todavía demasiado cerca del de *paradigma* (de su discursividad, de su teoricidad, de su sistematicidad), lo cual le llevará a abandonarlo, y a apostar por el de *dispositivo*, uno más complejo, más práctico, capaz de incorporar plenamente esos elementos extradiscursivos que paulatinamente le preocuparán más, fundamentado de modo obligado sobre el entrelazamiento poder-saber. Esta ‘metodología’, rayana con la anarquía, inquieta a Dreyfus & Rabinow (2001: 92), más cómodos con la unicidad fundamentadora paradigmática:

Sea lo que fuere lo que se entienda por un discurso "que instauro" un "sistema de relaciones", es claro que en *La arqueología del saber* la afirmación de que el discurso es autónomo puede ser inteligible en sus propios términos. Resulta que es esta la más extrema e interesante (y si bien en última instancia poco plausible) afirmación de que el discurso unifica la totalidad del sistema de prácticas, y de que es solo en términos de unidad discursiva que se reúnen de una manera coherente varios factores sociales, políticos, económicos, tecnológicos y pedagógicos. Esta afirmación es sorprendente porque podría haberse pensado que las prácticas institucionales ya se encontrarían coherentes y unificadas para que las prácticas discursivas unificadas pudieran desarrollarse o, al menos, que tendrían que encontrarse algunas prácticas culturales comunes, subyacentes tanto en las prácticas institucionales como en las discursivas, con el propósito de reunir ambos grupos y de mezclar unas con otras. Como lo que, según Kuhn, focaliza y unifica tanto las prácticas científicas como el discurso científico, en una sola empresa, es un paradigma común.

Para dejar del todo claro el humor que preside toda la interpretación foucaultiana, podemos seguir con una conversación y debate informal con estudiantes de Los Ángeles en 1975, "Diálogo sobre el poder"⁸⁴; en él, un estudiante le pregunta: «pero, si está de acuerdo, ¿no piensa que esto limita seriamente cualquier intento de construir un paradigma del poder que se funde sobre las condiciones políticas a las que nos adherimos?, a lo que Foucault responde tajante:

Por eso no pretendo describir un paradigma del poder. Me gustaría señalar la forma en que distintos mecanismos de poder funcionan en la sociedad, entre nosotros, dentro y fuera de nosotros. Quisiera saber de qué manera nuestros cuerpos, nuestras conductas cotidianas, nuestros comportamientos sexuales, nuestro deseo, nuestros discursos científicos y teóricos se vinculan a numerosos sistemas de poder, que a su vez están ligados entre sí. (Foucault, 1999b: 64)

⁸⁴ "Dialogue on Power" ("Dialogue sur le pouvoir"), transcrita por Grant Kim a partir de una grabación efectuada en mayo de 1975 en la Founders Room del Pomone College, en Claremont, y publicada en una revista destinada al campus. Wade (S.) (comp.), *Chez Foucault*, Los Angeles, Circabook, 1978, pp. 4-22. En español en *OE III*, pp. 59 y ss.

Por otro lado, en aquel ensayo sobre Canguilhem, “La vida: la experiencia y la ciencia”,

Entre la historia y la ciencia, la especificidad de la historia de las ciencias sólo puede constituirse tomando en cuenta el punto de vista del epistemólogo. Se trata de un punto de vista que a través de diferentes episodios del conocimiento científico hace aparecer “una evolución ordenada, latente”, lo cual quiere decir que en cada momento están funcionando procesos de eliminación y selección de enunciados, teorías y objetos en función de cierta norma que no puede identificarse con una estructura teórica o con un paradigma actual, porque, la verdad científica de hoy sólo es un episodio, a lo sumo provisorio. No es apoyándose en una «ciencia normal» como se puede volver al pasado y trazar legítimamente su historia, sino más bien reconociendo el proceso “normalizado” del cual el saber actual no constituye sino un momento y cuyo futuro es imposible de anticipar, salvo como profecía. La historia de las ciencias, dice Canguilhem citando a Suzanne Bachelard, sólo puede construir su objeto en un «espacio-tiempo ideal». Y este espacio-tiempo no está dado ni por el tiempo «realista» acumulado por la erudición histórica ni por el espacio idealista que recorta autoritariamente la ciencia de hoy, sino por el punto de vista de la epistemología. No se trata de una teoría general de toda ciencia y todo enunciado científico posible, sino de una búsqueda de la normatividad interna de las diferentes actividades científicas tal como se han ido formando efectivamente. Se trata entonces de una reflexión teórica indispensable que permite que la historia de las ciencias se constituya de un modo distinto al de la historia general y que, inversamente, la historia de las ciencias abra el campo de análisis indispensable para que la epistemología sea algo diferente de la simple reproducción de los esquemas internos de una ciencia en un momento dado. (Varios, 2007: 51-52)

En la edición anglosajona (1978/1998, *The normal and the pathological*) de *Le normal et le pathologique* (1966, *Lo normal y lo patológico*) de G. Canguilhem, M. Foucault ya había escrito la introducción, y se había expresado en términos casi calcados:

Pero uno no hace historia de la ciencia al volver a filtrar el pasado a través del conjunto de enunciados o teorías válidos ahora, por lo tanto revelando en lo que era “falso” lo verdadero que vendrá, y en lo que era verdadero, el error hecho manifiesto más adelante. Aquí se halla uno de los fundamentales puntos del método de Canguilhem: la

historia de la ciencia puede consistir en lo que es específico sólo teniendo en cuenta el punto de vista epistemológico entre el historiador puro y el científico mismo. Este punto de vista es el que causa "una evolución ordenada, latente " que aparece a través de diferentes episodios del conocimiento científico: esto significa que los procesos de eliminación y selección de enunciados, teorías, objetos se hacen en cada instante en términos de una cierta norma; y esta norma no puede ser identificada con una estructura teórica o un paradigma actual porque la verdad científica de hoy es solo un episodio de ella, digamos provisional a lo sumo. No es algo que dependa de una "ciencia normal" en el sentido de T. Kuhn de que uno pueda regresar al pasado y válidamente rastrear su historia: está en el redescubrimiento del proceso "normalizado", del cual el conocimiento actual es solo un momento, sin que uno pueda, salvo que profetice, predecir el futuro. Esta historia de la ciencia, dice Canguilhem citando a Suzanne Bachelard, puede construir su objeto sólo "en un espacio-tiempo ideal". Y este espacio-tiempo no se da a la historia de la ciencia, ni por el tiempo "realista" acumulado por la erudición del historiador, ni por el espacio idealizado autoritariamente recortado por la ciencia de hoy, sino por el punto de vista de la epistemología. Esta última no es la teoría general de toda ciencia o de cada enunciado científica posible; es la búsqueda de normatividad dentro de diferentes actividades científicas, tal y como hayan sido efectivamente puestas en juego. Por lo tanto, estamos tratando con un reflexión teórica esencial de que una historia de la ciencia puede formarse a sí misma de un modo diferente; y por el contrario, la historia de la ciencia abre el área para el análisis que es indispensable para que la epistemología sea algo diferente a la simple reproducción de esquemas dentro de una ciencia en un momento dado. En el método utilizado por Canguilhem, la elaboración de análisis "discontinuas" y la elucidación de la relación historia-de-la-ciencia/epistemología van de la mano. (Foucault, 1998b: 16-17)

*KUHNS: PARADIGMAS como COSMOVISIONES. Kuhn, por su parte, estaba claramente lejos de la racio-teleología de Hegel (no de su respeto por la historia), pero el asunto de las historicistas *cosmovisiones* diltheyanas es otra cosa. Cosmovisión, concepción del mundo o *worldview* es un concepto con el que él sí se sintió a gusto, tanto como para dedicarle el capítulo X de su *ERC*, "Revolutions as Changes of World View" ("Las revoluciones como cambios del concepto del mundo"). De nuevo parece que Kuhn se mantenga más cerca de Kant que Foucault en el tratamiento del *apriori*, pues, más que atacar su *racionalidad* y *sistematicidad*, se quedaría en censurar el afán

de *necesidad-universalidad* por parte del prusiano, recalcando de esta manera el aspecto histórico y contingente, en una línea muy similar a Dilthey y su crítica de la razón histórica. De modo disparejo, para Foucault esta crítica sería necesaria, pero no suficiente, solicitando dar un paso más frente a la *metafísica de la razón*; en consonancia con esa *filosofía de la diferencia*, hemos visto cuán reacio se mostró entonces ante las totalizaciones, generalizaciones y sistematizaciones, y cómo, son su orientación posterior, esa genealógica, el supuesto ánimo de teórica y erudita sistematicidad por parte de su arqueología cederá (así como su concepto de episteme) ante la experiencia práctica, ante su inmersión en la acción socio-política, con lo que, las discursivas y quasi-sistemáticas epistemes (lo mismo que los paradigmas kuhnianos) se iban quedando cortas para explicar ese rica y paradójica red saber-poder de los *juegos de verdad*.

9.2.4. Lo histórico, contingente e inconmensurable. Rupturas, revoluciones y ateleología

A diferencia del Wittgenstein del *Tractatus*, que estaría inicialmente de acuerdo con Kant en la universalidad–necesidad del apriori (para el austriaco, universalidad–necesidad de *la lógica*), nuestros Foucault y Kuhn proponen desde el primer momento que tales condiciones de posibilidad cambiarían de una comunidad a otra, así como en el tiempo; no obstante, un evolucionante Wittgenstein mudaría en su posicionamiento, de tal modo que vino a incorporar el elemento de contingencia e historicidad para el caso de las proposiciones gramaticales⁸⁵. Y es que un punto argumentativo coincidente entre las críticas foucaultiana y kuhniana frente al afán de fundamentación del discurso científico será hacer hincapié, tanto en esa diversidad y posibilidad/contingencia (igualmente más radical en el caso del francés con su *filosofía de la diferencia*, cercana a Deleuze y Derrida), como en esa historicidad de tal discurso, escenario que pasaría a ser mejor descrito como de *discursos científicos*. Dicho de otra manera, ambos, Kuhn y Foucault, llaman la atención sobre la eventualidad de que un mismo conjunto de fenómenos sea interpretado y explicado de diferentes maneras (según diferentes discursos) en competencia, cuestión a la que Quine se refirió como *infradeterminación*

⁸⁵ Larrauri (2018: 76).

de la teoría por la experiencia. Con un posicionamiento tal, estos investigadores se opondrían a una especie de *cosmopistia* (afán de orden, necesidad, universalidad, uniformidad, con tendencia al dogmatismo) de la que haría gala la tradición discursiva de la ciencia, atacando con ello desde el minuto uno principios fundamentales del *ideal de cientificidad*, como esa universalidad-necesidad.

Para Kuhn, la percepción de los científicos mudaría condicionada por los paradigmas, y la investigación por parte de aquellos se llevaría a cabo en el movedizo marco de éstos, según los límites impuestos, y con los procedimientos lógicos y el sistema gramatical (*cf.* relativismo lingüístico) que así se estableciesen. Foucault también tematiza el apriori en términos de contingencia e historicidad, caracterizando al *apriori histórico* como *episteme*, esa infraestructura epistémica que nos muestra la intrincada composicionalidad del edificio de conocimiento. Ambos, paradigmas y epistemes, coinciden de este modo en su capacidad condicionante, diferente a la necesaria determinación que se halla en Kant, los cognitivistas o los estructuralistas. El condicionamiento del paradigma es vigoroso, de tal modo que la comunidad científica paradigmática hará todo lo posible por la preservación de dicho paradigma; tal sería el empeño, que dicha comunidad buscará el que nuevas anómalas observaciones encajen sea como sea en el paradigma imperante, incluso llegando a no apreciarlas, todo ello en un proceso cotidiano que Kuhn pragmáticamente acepta, y al que denomina *ciencia normal*. No obstante, al examinar nuestra historia de la ciencia, podemos constatar que ha habido *cambios de paradigma*, que ello ha costado, pero que ha acontecido; la causa se hallaría en lo del paradigma en decadencia, ello en términos de capacidad explicativa: esto es lo que señala de nuevo el *pragmatismo* de Kuhn como criterio de cierta valoración comparativa. Los catalizadores de tal cambio, sí, serían esas figuras de la ciencia, a través de las *revoluciones científicas*. Foucault, por su lado, aunque admite la fuerza influyente de la episteme, busca de continuo sus puntos frágiles, con la idea de transmitir su posible trasgresión; diferencia entonces entre *mutación epistémica* (cambio de episteme) y *transgresión*, pues mientras que la primera la considera de modo objetual y motivada no por otra cosa que el azar, la segunda se la deja a los individuos en la búsqueda de su propia subjetividad.

La funcionalidad de tanto paradigmas como epistemes se ha de concebir en términos, *globales (holismo: cf. Duhem, Quine)*, lo cual ahora veremos que será significativo

cara a su proceso de cambio. En este punto es pertinente matizar que esta globalidad es entendida de modo discordante por estos pensadores: como estructuras, las epistemes se organizarían en base a una *regularidad*, término que el francés utiliza en su intención de huir del afán de *sistematicidad*, cuestión con la que no tiene problema en simpatizar el norteamericano (p.e., asimilando paradigma a *cosmovisión*), un asunto que ya hemos tratado en el punto anterior. Otro aspecto coincidente sería la relación entre los diferentes paradigmas y epistemes, que se estima como fracturada, a lo cual Kuhn denomina *inconmensurabilidad*. La capacidad condicionante del paradigma, unida a esta inconmensurabilidad que se daría entre ellos, sería tal que supondría que individuos con diferentes paradigmas operativos viviesen como en ‘mundos’ igualmente diferentes; Foucault, en su analítica de las epistemes históricas⁸⁶, parece transmitirnos una idea similar, incluso más extrema.

Observamos pues que las mutaciones en el devenir histórico de la investigación científica se darían estructuralmente (*holismo*) a partir de tales epistemes y paradigmas. Kuhn nos advierte que cambiar de paradigma no sería un proceso tan candorosamente sencillo como el falsar un teoría, de tal manera que no cabrían experimentos cruciales (contra el falsacionismo popperiano; el verificacionismo queda ya lejos), dado que éstas formarían parte de grandes cuerpos teóricos (en los que los enunciados estarían interrelacionados, inter-sustentados entre ellos). Debemos así mismo añadir que en su estudio histórico del discurso científico, tanto Kuhn como Foucault hicieron hincapié, según una línea ya trabajada por la *épistémologie* francesa (rupturas y obstáculos epistemológicos: Koyré, Bachelard, Canguilhem; contra el continuismo de Duhem, Popper), en una estimación discontinua de dicho devenir⁸⁷, que conecta con la *inconmensurabilidad* que reina entre paradigmas, y entre epistemes⁸⁸; de ello derivarán su *ateleología* (de raigambre darwinista, claramente identificada por Kuhn), su cuestionamiento de que se dé un progreso científico. La estimación del devenir histórico como ateleológico supone una nueva aproximación entre estos autores, con matices: mientras que el caso de las erráticas *epistemes arqueológicas*, separadas por *rupturas*

⁸⁶ Cfr. especialmente *Las palabras y las cosas*.

⁸⁷ Larrauri (2018: 88-89).

⁸⁸ La discontinuidad, para el caso de las epistemes foucaultianas, también podría considerarse de ascendencia estructuralista, en base al hincapié que se hace desde esta metodología respecto de la sincronía como marco analítico.

epistemológicas, es muy claro y tajante, el caso de la discontinuidad que se observa en el análisis de los *paradigmas* kuhnianos y su cambio a través de las *revoluciones científicas* se ha de entender como moderado. Kuhn ya adelanta un debate al respecto, incluso en el seno de su *ERC* (1971: 314), cuando por un lado estimaba que la mecánica de Aristóteles era superada por la de Newton (y ésta por la de Einstein), en su *capacidad teórica* (lo que supondría un retoque de su noción de inconmensurabilidad, así como de su concepción ateleológica)⁸⁹, y por otro se muestra reticente en aceptar que eso suponga una línea de progreso coherente hacia la verdad. Sea como sea, la simpleza y necesidad del apriori kantiano deja paso a esas contingencia, historicidad (ello por más que la ciencia normal de Kuhn pretendiese perpetuarse) y ateleología, a lo que se añadirá la contemplación del proceso de conocimiento como afectado por factores externos, cuestión que veremos un poco más adelante. Mientras que la subterranidad atentaba contra la consciencia, la diversidad discontinua de los históricos epistemes y paradigmas atentaría contra la universalidad y la teleología del ideal de científicidad.

9.2.5. Lo discursivo y lo extradiscursivo. La sociedad y el poder. Sociología de la ciencia

En su indagación sobre las epistemes y los paradigmas, ambos autores fueron constatando su complejidad, su necesaria contemplación como estructuras compuestas de diversos elementos, entre los que se encontraban los extradiscursivos o socioculturales. En su epistemología, otorgaron así un papel fundamental a las sociedades humanas, haciendo cada uno su aportación a la *sociología del conocimiento* (o de la ciencia)⁹⁰. Kuhn, por su parte, subrayó el rol que desempeñan las *comunidades científicas* (influencia de los *colectivos de pensamiento* de L. Fleck) en el mantenimiento inercial de la ciencia normal, sopesando sus configuraciones idiosincráticas. Aunque el estadounidense no profundizase en el asunto del *poder*, se puede decir que sugiere un factor crático que afectaría a esos tradicionales procesos

⁸⁹ Kuhn no dejó de buscar criterios comparativos: *cfr.* la conferencia “Objetividad, juicios de valor y elección de teoría” (*op. cit.*), especialmente las pp. 345-346.

⁹⁰ *Cfr.* Marx, Nietzsche, Weber, Scheler, Mannheim, Fleck, frankfurtianos, Merton, Berger & Luckmann, Habermas.

verificacionista o *falsacionista*, bajando a tierra la imagen de un científico aséptico. Todo ello lo lleva a cabo de manera amable y sin excesivo ademán.

La implicación para con el tema por parte de Foucault es mucho mayor, así como su excavación en los sótanos de nuestras relaciones sociales, marco en el que consecutivamente nos habla del discurso de la ciencia. Desde una temprana perspectiva arqueológica, podría haber parecido que su interés se centraba en *lo discursivo*, a partir de obras emblemáticas como *Las palabras y las cosas* (1966) y *La arqueología del saber* (1969), y según lo que han señalado Dreyfus & Rabinow como ilusión del discurso autónomo. Con todo, en obras previas como *La historia de la locura* (1961) y *El nacimiento de la clínica* (1963), ya se señalaban unas instituciones, el psiquiátrico y la clínica, en principio epistémicas (donde se ejercería la ciencia), pero desenmascaradas en su vocación socio-política (más evidente en la prisión⁹¹), lo cual ya habría requerido una consideración de *lo extradiscursivo*. Y es que, en la misma década de los 60, Foucault no puede dejar de contar con esos factores externos, tal y como admitió en esas entrevistas del 68⁹². Foucault parece comenzar de manera más contenida y prudente en el tratamiento de lo extradiscursivo respecto de lo pretendidamente científico, un asunto que contaba ya con las reflexiones decimonónicas de Marx y Nietzsche. Sin embargo, esa exigencia de, al lado del *saber*, remarcar el vector condicionante del *poder*, llevará a Foucault en la década de los 70 a una atención completa y exhaustiva respecto de las condiciones de posibilidad, tanto las *discursivas* como las *extradiscursivas*.

La denodada dedicación al tema por parte del galo le supondrá así avanzar más allá de sus mentores, y, desde una ampliada perspectiva *genealógica*, dedicarse a una profunda elucidación en positivo (en contraste con la ‘negativa’ excavación arqueológica) de la formación del discurso, no sólo del científico socio-humano, sino de cualquier discurso⁹³, atendiendo a la injerencia de lo extradiscursivo y socio-político. Pero es que a esto se añade otra iniciativa paralela, que buscaría ilustrar la gestación del

⁹¹ Tal y como vino a quedar del todo claro en su ulterior *Vigilar y Castigar* (1975).

⁹² Cfr. las mentadas “Réponse á une question” (“La función política del intelectual. Respuesta a una cuestión”; *op. cit.*, pp. 63-64) y “Sur l’archéologie des sciences. Réponse au Cercle d’épistémologie” (“Respuesta al Círculo de Epistemología”; *op. cit.*, pp. 235-236).

⁹³ Tal y como ya adelantaba en su *La Arqueología del Saber*, y aclaraba en su discurso de presentación ante el Collège de France (2 de diciembre de 1970), conocido como “El orden del discurso”.

mismo poder en sus *prácticas*⁹⁴ (con la injerencia de lo discursivo), con un incremento de su atención hacia esas diferentes instituciones, en cómo ese moderno aparato burocrático centralizado (y su ansia de racionalización administrativa) construiría sujetos (con el fin de someterlos). Al par *poder-saber* se le incorpora su complementario, el *saber-poder*, de tal modo que se establece esa relación biunívoca y paradójica. Descubre de este modo nuestro autor esas tramas, ubicuas, sibilinas, trenzadas por el saber-poder, causa de la subjetivación, de la disciplina, de la gobernabilidad...tramas paradójicas, donde se produce esa inter-influencia entre poder y saber...los *juegos de verdad*.

Foucault evolucionará desde esas primitivas influencias estructuralistas, desde esos ciertos dejes de sistematicidad y metodología en su arqueología (intentona de análisis discursivo arqueológico, ilusión de autonomía), para afianzar su nietzscheanismo⁹⁵ y un *proceder*, más que una metodología, *genealógico*, su entramada reflexión sobre el *saber-poder*. En relación al concepto de *episteme* (centrado en el discurso), no obstante Foucault comenzase con él a trazar su ruta reflexiva a estos respectos, ya en su época más madura, su genealogía le exigirá aparcarlo y sustituirlo por el más general y funcional de *dispositivo* (para abarcar más concienzudamente las prácticas extradiscursivas, para enfatizar la mutua implicación entre poder y saber⁹⁶), junto a este de *juego de verdad* (como marco relacional paradójico), con los que entiende se distancia definitivamente del de *paradigma*⁹⁷. Ya sea por la insistencia de su contemporaneidad erudita en una inapropiada comparativa⁹⁸, ya porque él mismo considerase que ni *paradigma* (demasiado discursivo, teórico, sistemático), ni tampoco *episteme* (menos sistemático, pero todavía no lo suficiente, y aún necesitado de informar más sobre lo extradiscursivo), cumplirían con su ambición elucidativa de mostrar lo

⁹⁴ Prácticas socio-políticas, como p.e. las luchas.

⁹⁵ En todo caso, y como él mismo vino a aceptar, parecería más ajustado reconocer a Foucault como sofista, y sobre todo, como nietzscheano; el asunto de su estructuralismo, como se ha podido ir entendiendo, es más polémico, ello sin olvidar las ostensibles influencias.

⁹⁶ Sauquillo (2017: 68).

⁹⁷ En esa entrevista con M. Fontana, “Verdad y Poder” (*op. cit.*: 44), Foucault aprovecha para subrayar la integración *saber-poder* según «qué efectos de poder circulan entre los enunciados científicos; cuál es, de algún modo, su régimen interior de poder», y reconoce que lo que le faltaba a su trabajo era «este problema del ‘régimen discursivo’, de los efectos de poder propios al juego enunciativo», para finalizar con lo que hemos señalado respecto a su confusión para con lo sistemático y teórico de lo paradigmático.

⁹⁸ Sauquillo (2017: 126).

complejo, rico y vivo de la trama poder-saber, el caso es que estos nuevos conceptos asomaron por el horizonte, prestos a ayudar al galo en su reflexión. Aunque Kuhn proceda según una cierta sociología de la ciencia, en la genealogía de Foucault lo sociocultural y político acabará por adquirir un papel definitivamente protagonista. Con la clara estimación de lo extradiscursivo (*externalismo*), el *apriori*, además de historizado, aparece también como *sociologizado*, de tal modo que, si antes se atacaba la conciencia, la teleología, la necesidad y la universalidad, ahora se arremete contra la objetividad y el internalismo del ideal de cientificidad.

10. CONCLUSIONES: LA RACIONALIDAD Y LA VERDAD TRAS KUHN Y FOUCAULT

Ha llegado el momento de ir concluyendo, de ir advirtiendo las consecuencias que las investigaciones de Foucault y de Kuhn hayan podido tener para con la reflexión a propósito de la ciencia, la racionalidad y la búsqueda de la verdad.

10.1. Cuestionando nuestra herencia: la aventura de las utopías

Comenzábamos nuestro viaje de investigación con la intención de, a través de un examen comparativo del papel que han tenido las preocupaciones de M. Foucault y T. Kuhn sobre el estado más actual de eso que en términos muy generales se podría denominar *teoría del conocimiento* (que incluiría la *teoría de la ciencia*), tomar consciencia de cómo se habría pasado de hacer *epistemología*, a investigar *epistemología*. Ello se habría acometido en estos términos: mientras que la razón *epistemológica* se caracterizaría por ser *monológica*, la razón *epistemológica* se definiría como *dialógica*. En este punto, cuestionando contemporáneamente nuestra herencia racional, haríamos gala de, justamente, uno de los aspectos clave de dicha racionalidad...su capacidad crítica. Si la evolución en esta reflexión se hubiese ahí quedado, pues la consecuencia fundamental habría sido el incremento en nuestra capacidad de tolerancia, y así de convivencia. La cuestión es que el tratamiento de nuestra herencia racional ha sido variopinto, desde acercamientos más moderados, hasta ataques más virulentos.

10.1.1. *A partir del proyecto moderno-ilustrado: individuo y capacidad crítica*

A ello se añade que se suele componer dicha herencia racional como derivada (cercanamente en el tiempo, sin la pretensión de ahondar en nuestras raíces más primigenias) de un proyecto, el *moderno-ilustrado*, cuyo clímax antropológico consistía en pensar al ser humano, individualmente, como señor de su consciencia-mente (digamos que eminentemente racional), y socialmente como sujeto de una serie de derechos, considerados tan fundamentales como universales, y que se podrían resumir como libertad e igualdad, en un marco social fraternal. Este proyecto era humanista, por la consideración del ser humano, no ya como centro del universo (esto sería para

opciones desbocadas, o para quienes así quieran verlas), sino como sujeto consciente digno de derechos-responsabilidades; este proyecto era humanista debido a la convicción de que el ser humano y su sociedad podían superar una determinada manera de vivir/existir (el antiguo régimen), en la que no se respetaban tales valores respecto a todos y cada uno de nosotros. La herramienta para superar dicho despótico modo de vida, que sería como decir esa infraestructura arraigada en todo humano que nos empuja a seguir de modo costumbrista e inercial con una serie de hábitos (aunque sean perniciosos), sería nuestra capacidad *racio-crítica* de cuestionar lo que sea. De este modo, aquellos modernos, aquellos ilustrados, nos animaban, con su propio ejemplo, a utilizar la razón, antes que nada para liberarnos de credos e ideas encostrados en nosotros, tanto como para creer que, o se soportaban en designios divinos (a ello se aplicaron principalmente los racionalistas), o irremisiblemente veníamos con ellos de fábrica (a ello se dedicaron especialmente los empiristas).

10.1.2. ¿Un proyecto materializable?

Ante un proyecto ilusionante como éste, gestado durante el aciago s.XVII y el más reposado s.XVIII, aconteció el revolucionario final del s.XVIII, el convulso s.XIX, la trágica primera mitad del s.XX, y la tensa frialdad de la segunda mitad de dicho siglo, donde parecía que todo lo que le iba ocurriendo a nuestra civilización occidental se confabulaba para trasmitirnos, como mínimo, una impresión chocante. Por un lado, la industrialización, el imperialismo colonialista y el tercer mundo, el consumismo, el deterioro ecológico del planeta, las imperecederas guerras, los genocidios, las deportaciones,...hacían parecer que aquella *ilusión* tuviese que considerarse más bien una *utopía* (lejana, muy lejana), y ello con unos tintes del todo irónicos. Pero, por otro, nuestra contemporaneidad-actualidad, si la comparamos con el mundo en el que vivieron Descartes o Kant, Hegel, Comte, Marx, Freud o Nietzsche, había avanzado en cuanto a la consideración del sujeto individual y el respeto a sus derechos (regímenes políticos, división de poderes, constituciones y códigos jurídicos, salvaguarda jurisdiccional, derecho administrativo, derecho laboral), o en cuanto a la redistribución de la riqueza (vía política presupuestaria y fiscal), bienestar socioeconómico (que incluye el sistema sanitario público y el régimen de seguridad social), por lo menos en lo que respectaría a Occidente.

10.1.3. *Crítica y utopía. La utopía cientifista*

*UTOPIÁS. Y es que, como ya Hume enfatizase tempranamente, la razón puede ensoñarse, puede *idealizar*, puede formular aspiraciones que desconecten al humano de lo que acontece-es, de la ‘realidad’. No es el caso de tener por finalidad la búsqueda de la verdad o el trabajar por una sociedad más justa y solidaria, lo cual siempre es loable; lo que se está tratando de denunciar sería esa ‘esquizovisión’ que, por imaginar un futuro mejor, nos despiste a la hora de atender (mejor) las condiciones del presente...que por contemplarse a uno mismo como buen samaritano, uno deje de practicar diariamente el ‘samaritanismo’. Esto es lo que parece acontecerle al *utopismo*. Reflexiones ya laureadas del s.XIX buscaron, o sublimar utópicamente el proyecto racioilustrado (idealismo vs. positivismo escolástico), o sustituirlo por utopías darwinistas (aquellas que parecen sólo atender a la instintividad ‘natural’ del humano: comunismo marxista, psicoanálisis freudiano, elitismo nietzscheano), olvidándose del humano presente, de ese que tenemos enfrente, de todos esos seres congéneres que nos darían signos de si nuestro súper-proyecto esté funcionando, o no. Las utopías acaban cayendo en *reduccionismo* ciego: simplificando al humano a partir de un aspecto (su racionalidad, su positividad, su natural instintividad), lo proyectan hacia un mundo futuro, y no reaccionan ante la complejidad de lo que nos pasa en el día a día. En consecuencia, las utopías irremediabilmente desembocan en escenarios *deshumanizantes*, donde el proyecto se trata de preservar a costa del individuo. Lo irónico es que lo frecuente sea que el lector confiado se apunte a estas utopías, porque más bien se reconoce como agente del estado hegeliano, de la ciencia comteana, del partido marxista, del sanatorio freudiano o de la élite nietzscheana, en vez de verse como formando parte de la masa homogénea de seres sometidos a estos aparatos. El continuo fracaso de las utopías es la prueba incontestable de la necesaria humildad que debería animar al investigador.

*CIENTIFISMO. Entre esas utopías, este trabajo de reflexión se ha focalizado en la *cientifista*, a partir del *ideal de cientificidad*. Ciertamente el positivismo escolástico idealizó a la ciencia, a costa de la denigración de la reflexión filosófica (metafísica para ellos). Pero, quien abre la caja de Pandora se expone a ser también objetivo de todo lo que de ella pudiere provenir; de esta suerte, el ideal positivista de cientificidad empezó a verse sometido a diferentes críticas, algunas más moderadas, otras más radicales,

durante el s.XIX y el s.XX. Hemos relacionado esquemáticamente muchas de estas contribuciones de diferentes pensadores, entre las que descuellan las de los dos que se eligieron para servirnos de faro en esta investigación, M. Foucault y T. Kuhn.

10.1.4. Criticando en equilibrio

Luego, nuestro recurso frente al pernicioso *utopismo* seguiría siendo nuestra capacidad crítica, nuestra capacidad para evitar el mercantilismo intelectual, para sortear la venta manipuladora de ideas. Ello nos pone un listón muy alto, pues nuestra crítica debe continuamente *equilibrarse* (caminar por el filo de la navaja), para no caer en aquello que es criticado. Luego, por un lado, si aceptamos coherentemente nuestra herencia crítica, entonces no podríamos quedarnos ingenua (y reaccionariamente) en un simple embelesamiento ante los logros de nuestra civilización; tendríamos pues que asumir la crítica que haya sido expuesta, crítica que ya también forma parte de nuestra tradición reflexiva, desde Marx hasta Habermas, desde Nietzsche y Heidegger hasta Foucault, desde Popper hasta Kuhn. La cuestión es que, por otro lado, podemos pasarnos en nuestra dureza y estricticidad a la hora de juzgar, a la hora de, p.e., valorar al moderno Descartes o al ilustrado Kant. Ambos, a la par de *desafiar lo precedente*, buscaron maneras de estructurar nuestra relación gnoscitiva con lo que acontece-es. Sus constructos, siempre contingentes, supusieron un paso más en el devenir de nuestra búsqueda de esa información (así como del método para captarla) en la que auxiliarse mínimamente para poder seguir subsistiendo, como individuos y como especie/sociedad. No tener en cuenta lo así apuntado, supondría caer en *anacronismo*, a la par de ser sospechoso de sobre-condicionamiento emocional y/o motivacional (en definitiva, interesado). Bien es cierto que, comparadas con ideales quiméricos, las reflexiones moderno-ilustradas parecen productos anodinos; comparadas con las herencias que vinieron a recibir, son momentos portentosos, en los que el ser humano vino a seguir demostrando su capacidad para reinventarse, y alcanzar así un perfil más adaptativo.

10.2. Radicalismo vs. criticismo

Sí...criticar, a modo de exigencia, comienza con exigir a la propia crítica que se contenga, que mantenga un rumbo, que intente no decantarse, no radicalizarse.

10.2.1. *Crítica frente al dogmatismo: ¿relativismo?*

*La PERSPECTIVA de FOUCAULT y la PERSPECTIVA de KUHN. Hemos visto que el trabajo sobre el discurso científico de Foucault y de Kuhn lo llevaron a cabo desde una actitud *criticista*, o sea, para su estudio se apoyaron en la consideración de diferentes sistemas de pensamiento, y ello con el objetivo de enfrentar el *dogmatismo* derivado de una concepción idealizada de la ciencia (a partir de un ideal, ese clásico), opción ésta que se puede considerar radical. De este escenario surgen dos cuestiones a tratar:

-Por un lado, la cuestión de si una crítica de una opción extremista podría expresarse en términos extremistas;

-Por otro, la cuestión de si una crítica al dogmatismo estaría abocada irremediablemente a un relativismo.

Pasemos a comentar ahora el primer punto, y dejemos el segundo para algo más adelante, dado que nos va a servir para ir finalizando esta investigación, con ese colofón que se pretende expresar como apertura final hacia ideas que hoy se manejan para evitar el relativismo.

10.2.2. *Radicalismo foucaultiano vs. criticismo kuhniano*

*RADICALISMO y MODERACIÓN: lo ‘BUENO-MALO’ que NOS OCURRE. Las circunstancias a las que se tuvieron que enfrentar, causal o casualmente, T. Kuhn y M. Foucault difieren. ¿Por qué suele ver orden quién, en general, es sujeto de ‘cosas buenas’ y, así, tiene una tendencia al optimismo?... ¿por qué suele ver desorden, caos, azar...quién padece vivencias desafortunadas, y, así, tiene una inclinación al pesimismo?... ¿acaso aquel que quiere ver desorden, y/o que tiene la intención de desordenar, pues desorden tendrá? Cuán difícil es, en definitiva, aceptar y gestionar las cosas desafortunadas que nos ocurren, sean causales o casuales... Todo lo que Foucault y Kuhn vivieron condicionó su vida, así como su labor como pensadores. La rebeldía

irracional, utopista e implicada de Foucault emociona...el criticismo racional, pragmático y desapegado de Kuhn templa.

*ESTRATEGIA. POESÍA e IDEOLOGÍA. Y es que, entre todo lo que se haya vertido en este estudio, lo que sí parece claro es la *radicalidad* de la propuesta foucaultiana: ello le sitúa más allá del estructuralismo, más allá de la hermenéutica, más allá de Nietzsche, más allá de casi todo. Por ello, a nuestro autor se le plantea un serio inconveniente: ¿cómo hacer (o qué estrategia utilizar) para transmitir a la gente un mensaje radical, que por definición solivianta el ánimo y suele predisponer al enrocamiento? Cuando Antonio Machado nos dice que «caminante no hay camino, se hace camino al andar», parece estar adscribiéndose a la corriente existencialista, incluso animándonos a que nosotros hagamos lo propio. Esta licencia digamos que se le puede permitir al artista, en este caso al literato, al poeta, pues ‘simplemente’ nos deja un rastro a seguir, una pista a husmear, en un entorno liviano y sutil, como el de los mismos mundos a los que luego alude con querencia nuestro Antonio. Pero este no es el caso de Foucault, pues el francés es un artista del discurso analítico, no un poeta. Sus textos son hechizantes, pero no maravillantes. La ideología del poeta se licencia; la del supuestamente científico o estudioso, no, y menos si no se es exotérico al respecto. Sus pretendidos estudios histórico-arqueológicos supuestamente se exponen como desde un meta-lugar discursivo autónomo, desde el que denunciar la falta endémica de objetividad en toda ciencia, especialmente en las ciencias socio-humanas: ¿es esto una paradoja, o el resultado final de ese proceso en el que la soberbia que se quería evidenciar al final le inunda a uno también?...

*¿IRRESPONSABILIDAD? ÉTICA de la DISGREGACIÓN LINGÜÍSTICA. UN REBELDE ¿CON CAUSA? A ello se une una maniobra del todo chocante: ¿cabe una reflexión ética cuando no hay sujeto (de derecho-deber, de decisión-acción, de responsabilidad vamos)? Cuando se eleva al lenguaje al estatus óntico de única realidad, ¿no será que de lo que se trata es de no responsabilizarse de lo que uno dice? Foucault nos impone el “ser del lenguaje” como talismán rector, no sólo de cualquier proceso de conocimiento (si es que de ello se puede seguir hablando), sino de las decisiones que uno deba ir tomando (si es que de ello se pueda seguir hablando). El francés, con ese lenguaje tan autónomo como tirano, nos describe (más bien nos interpreta) un escenario de disgregación: reactivo ante la rigidez estructural, apuesta radicalmente por ‘limpiar’

la pista sobre el ‘quién’ de la cuestión (*quién* ha dicho esto, *quién* ha hecho esto). Uno podría imaginarse entonces a alguien insultando a otra persona, incluso amenazándola, a la vez que se acompañase con algo así como “no soy responsable de este insulto, ni de esta amenaza... ¡el responsable es el lenguaje!”. Así, se me plantea el interrogante: nuestra presencia, ¿se puede considerar como un mero ‘pasar por ahí’? Y así se podría continuar, cara a entender el planteamiento, si lo que se busca es un desentenderse de los propios actos, al considerar que eso no sea más que un subterfugio sociocultural para maniatar al hombre: ¿un sofista nominalista a-intencional e irresponsable (“donde dije digo, digo diego”), intentando trascender el karma (podemos elegir qué hacer, pero... ¿podemos elegir las consecuencias de nuestros actos/decisiones)? Además, ¿qué restaría a la inspiración distintiva (de un singular poeta)?... ¿o es que esto no sea más que una fábula romántica?; de acuerdo, no nos enfanguemos, y expresemos esta inquietud de otra manera: si el lenguaje es el que habla, ¿por qué no habla de la misma manera a través de los diferentes seres humanos?... ¿qué es lo que distingue los diferentes lenguajes individuales? Bueno, si concebimos al lenguaje como algo (¿un ente’) capaz de valerse de los individuos para manifestarse, entonces tal vez eso tenga la capacidad de dilucidar quién más le convenga. Pero ¿acaso la rebeldía y la subversión no es frente a toda manera de dominación?... ¿es rebelde el que se rebela frente a un dueño para partir a la búsqueda de otro?... o, ¿es que acompañar al lobo estepario en su soledad es realmente duro? No es fácil mantener una dinámica de subversión y rebeldía: para empezar, no es fácil mantenerse fuera del sistema que tanto daño nos habría causado, y que tanto criticamos, tal y como le ocurre a ese adolescente que carga contra sus padres pero que no acaba de irse de casa. Y es que parece curioso que un talante tan transgresor estuviera tan cerca, y de manera provechosa, de los círculos de poder, por lo menos de los académicos.

*EVOLUCIÓN vs. REVOLUCIÓN: FRUTOS CRÍTICOS. A diferencia de las ideas radicales, que promueven escenarios socio-políticos de revolución, las ideas críticas serían responsables de nuestra evolución sociocultural. Si se quiere, ello podría vislumbrarse como acompasado con nuestra evolución física y biológica, donde se constata que la naturaleza no procede eliminando estructuras previas, sino aprovechando lo ya existente. Así, a diferencia de las ideas radicales, que supondrían la desintegración de proyectos en construcción, las propuestas críticas, bien basamentadas

y construidas, serían del todo valederas: de hecho, los aspectos críticos de la reflexión hegeliana (dialéctica histórica), comteana (contribución social de la ciencia positiva), marxista (derechos de los trabajadores), freudiana (influencia del inconsciente psíquico), nietzscheana (importancia paralela de un caminar en soledad) y foucaultiana (derechos de los enfermos psíquicos, de los presos, de los homosexuales) han ido siendo incorporados, en mayor o en menor medida, al estándar occidental.

*FRENTE al RADICALISMO en TODOS los SENTIDOS y en TODO ESCENARIO. En definitiva, sea idolatrada, o sea vilipendiada, la racionalidad nos sigue acompañando, y ello justamente como herramienta contra esa polarización radical, frente a cualquier polarización radical. Un mundo sin tormenta, sin ímpetu, sería un mundo anodino, sin sangre, sin espíritu...un mundo sin racionalidad sería un mundo extremo, abusivo, alienante.

10.2.3. *Relativismo: escepticismo y convergencia*

El fantasma del relativismo parece continuamente asolar a autores que han intentado expresar la complejidad de nuestros procesos de investigación y conocimiento. Pensadores comprometidos con un estudio histórico y metadiscursivo, como Dilthey o Kuhn, buscaron defenderse de ello. La cuestión es, ¿y si debiésemos diferenciar dos opciones dentro de esa idea de relativizar el discurso? Cabe una opción *escéptica*, que considera que no hay, ni verdad, ni camino hacia la verdad. Pero podríamos considerar que la verdad no sea una posesión, sino un *caminar*, y ello desde diferentes puntos de vista que podrían tratarse como *convergentes*; esto se debería a que aquello que quisiésemos conocer sería del todo complejo, caleidoscópico (*cfr.* Heidegger), reacio (pero condescendiente) con nuestras hormas simplificadoras, de tal modo que su elucidación requeriría de nuestra paciencia y nuestro inter-entendimiento.

10.2.4. *La razón integral como razón terapéutica*

*RADICALISMO y PROFILAXIS PSÍQUICA. Además del problema colectivo que suponen las ideas radicales (esos escenarios revolucionarios), no se puede decir si más graves, pero graves son las consecuencias de dichas radicalizaciones en el terreno de la gestión de la mente de uno. De esta guisa, los psicoterapeutas de finales del s.XX y

principios del s.XXI han apostado por técnicas que descansan en la idea de, a partir de centrarse en el cliente (que deja de ser un simple paciente), ayudarle a descubrir las herramientas homeostáticas (de auto-equilibrio) de que dispone para poder él mismo suavizar cualquier estructura psíquica radicalizada o polarizada. Las terapias, *psicoanalítica* de segunda generación (Anna Freud, K. Horney, Jung, Fromm, Frankl), *humanista* (Rogers, Maslow, May), Gestalt (Perls), *racional-emotivo-conductual* (Ellis), *cognitivo-conductual* (Beck, Burns), *mindfulness* (Kabat-Zinn),...todas buscan lo mismo: evitar la polarización radical de la psique humana. De este modo, según Burns (1942-), autor de *Sentirse bien: Una nueva terapia contra las depresiones* el equilibrio cognitivo se vería afectado por la distorsión que supone “el pensamiento del todo-o-nada” (o del blanco-negro, o del bueno-malo: polarización, dicotomización, maniqueísmo), “la sobregeneralización” (siempre, o nunca), “el salto a las conclusiones” (precipitación, como cuando parece que estemos leyendo la mente de nuestro interlocutor o leyendo el futuro) y “el catastrofismo” (magnificación, pero también minimización),...entre otras.

10.3. Presente y futuro de la racionalidad y de la verdad

Para ir terminando, este estudio quisiera servir como recordatorio del reto al que nos enfrentamos, así como el legado que vayamos a dejar en manos en nuestros causahabientes.

10.3.1. El temido relativismo escéptico

El trabajo de M. Foucault y de T. Kuhn ha sido usualmente tildado de *relativista*. La actitud de ambos a este respecto difirió: así como el francés no parece que se sintiera incómodo ante las críticas de sus colegas (más bien se diría que todo lo contrario, que su espíritu transgresor disfrutaba con ello), el americano sí que se sintió afectado y buscó la manera de defenderse.

10.3.2. El mundo

Sea como sea, el relativismo hoy se entiende en general como derivado del *constructivismo radical*, esa idea de que el mundo es construido por nosotros. Frente a

esta idea, la consideración de un mundo que es así de por sí, más allá de lo que nosotros discurremos sobre él, parece que no haya nunca desaparecido del escenario de la intelectualidad. Tanto a principios del s.XX, como de este nuestro s.XXI, una serie de autores han insistido en esta diferencia, entre el mundo y lo que discurremos sobre el mundo. Esta diferencia podría ser desarrollada mínimamente, según una serie de reflexiones críticas:

-El mundo *no* es lo que a uno le *gustaría* que fuese; a unos les gustaría que fuese un cosmos, algo ordenado, algo sujeto a leyes, algo justo, incluso algo en lo que prácticamente no ocurriese nada que se pudiese salir de lo normal, de lo esperado, de lo deseado, algo definitivamente estable, tranquilo, incluso aburrido; a otros les gustaría que el mundo fuese algo improvisado, sorprendente, divertido, inesperado, irregular, desordenado, una especie de caos;

-El mundo *no* tiene por qué coincidir con la *percepción* de uno del mundo; pues, ¿cómo saberlo?... ¿cómo demostrarlo?... ¿cómo tener la certeza de tal coincidencia?... desde el momento en que pueden existir diferentes percepciones del mundo, desde el momento en que se constata que ha habido y hay diferentes percepciones del mundo (incluso alguna que consiste en considerar que el mundo no exista, ni siquiera como esquema figurativo), se establece esta diferencia entre el mundo y la percepción del mundo; desde el momento en que sabemos que diferentes percepciones del mundo han podido desembocar en interminables discusiones al respecto, que incluso nos han podido llevar a justificar la guerra entre nosotros, desde ese momento el asunto de las diferentes percepciones del mundo cobra una especial trascendencia;

-El mundo *no es*, más bien *está siendo*, o va siendo; el mundo de hoy ya no es el mundo de ayer, de eso tomamos consciencia, no por comparar el mundo de hoy con el de ayer mismo, en lo cual se torna difícil encontrar diferencias, sino cuando lo comparamos con el de hace cien (o trescientos, o mil) años, en base a la investigación histórica, o cuando lo comparamos con el de hace miles o millones de años, en base a la investigación geológica o cosmológica.

Sin embargo, a todo esto que se ha aclarado sobre la distancia entre el mundo y lo que creemos saber de él, como contrapartida podemos añadir que:

-El mundo no es lo que a uno le gustaría que fuese, y sin embargo, la proyección del mundo por parte de uno influye en como el mundo va siendo;

-El mundo no tiene por qué coincidir con la percepción de uno del mundo, y no obstante, la percepción de uno del mundo se puede ajustar bastante a lo que el mundo vaya siendo;

-El mundo no es, más bien está siendo o va siendo, empero, el mundo es el mundo.

10.3.3. Nuevas fórmulas y nuevos realismos

Esa idea de partida, la diferencia entre el mundo y lo que se discurre a su propósito, pretendería con todo huir de un realismo ingenuo, o pre-cartesiano, de tal modo que no parece que quepa ya una vuelta a esa metafísica monolítica y unívoca del mundo (o de la naturaleza): de articularse, un *nuevo realismo* no podría volver a atrás. En el s.XX, autores como H. Putnam habrían desarrollado líneas de investigación en esta dirección. Otras opciones más actuales se auto-erigen como adalides de *nuevos realismos*, como la de M. Ferraris (frente su mentor, G. Vattimo) o la de M. Gabriel (con sus pluralistas *campos de sentido*, y frente a la existencia –y digamos que utilidad- del *mundo* como entidad mono-englobadora).

10.3.4. El entender (nos) y el puente: allá vamos...

Por muchas opciones que se manejen para ayudar al caminar juntos, el entendernos, el convivir, si no se mantiene una actitud en consonancia, seguirán aconteciendo escenarios radicalizados, dominados por dogmáticos, y/o por escépticos. La *verdad*, la *racionalidad*, la *realidad*, son conceptos que nos han acompañado desde antaño, y que han servido innumerables ocasiones para vehicular actitudes dogmáticas. La *crítica* es el recurso, el puente entre los aislados dominios. En unos tiempos en los que Occidente parece dar margen a radicalismos pro-totalitaristas, se antoja urgente que recordemos esta nuestra herencia racio-crítica, el bagaje que nuestros antepasados dejaron bajo nuestra responsabilidad, consistente en siglos de luchar por un escenario de entendimiento en el que prime un escuchar tolerante, aceptando así la pluralidad de puntos de vista, tanto diacrónicos como sincrónicos. Así, esta investigación también

pretende rendir homenaje a todos aquellos que se sintieron involucrados en este proyecto de dar cabida, antes que de excluir, que profundizaron en nuestras raíces epistémicas para desvelar la levedad de nuestras propuestas, por muy bien intencionadas que pudiesen ser. Con todo, y aunque leves sean nuestras propuestas, se ha de decir que ello contrasta con lo titánico del ánimo investigador, del espíritu que mantiene la llama de la curiosidad y de la necesidad de entender, armonizada con la de entenderse. De este modo, y sin olvidar nuestros condicionantes, tanto internos (emociones, valores – asumidos o programados-) como externos (cultura, sociedad, poder), la racionalidad, tanto en su faceta fundamentadora como crítica, seguiría siendo una herramienta fundamental, tanto para el exo-entendimiento (de lo que acontece-es), como para el intra-entendimiento (de uno mismo) y el inter-entendimiento (con los demás).

10.4. Conclusiones: Foucault y Kuhn

Tomados de modo adjetivo, las *epistemes* y los *paradigmas* fueron utilizados tanto por Foucault como por Kuhn como herramientas para el estudio epistémico-histórico del discurso científico. Considerándolos de modo sustantivo como sistemas simbólicos condicionantes del discurso, ambos se creyeron en este sentido legatarios de la tematización del *apriori* por parte de Kant, considerado éste como *condición de posibilidad*. Sin embargo, a partir de su común examen de tal *apriori* como *histórico* (y *contingente*, de modo diferente al prusiano), sus caminos se distancian: Foucault huye de su estimación como subjetual estructura cognitiva (Kuhn, afín a la Gestalt y a Piaget, baraja una *carga teórica* para con la observación), incluso de su capacidad totalizadora (lo cual le lleva a diferenciar claramente *episteme* de *cosmovisión*, todo lo contrario de Kuhn con el *paradigma*). A pesar de un cierto flirteo con la científicidad estructuralista en sus *Las palabras y las cosas* y *La arqueología del saber* (ese sueño del discurso autónomo), Foucault volverá al argumento de obras previas como *La historia de la locura* y de *El nacimiento de la clínica*, dándole mayor protagonismo a lo extradiscursivo e institucional, lo cual él mismo reconoce que nunca dejó de estar; señala de esta manera, y desde su ya avanzada perspectiva *genealógica*, la radical intromisión de *lo extradiscursivo* (mientras que el norteamericano es más moderado en su sociología). Ello se podría apreciar como derivado de una diferente motivación y actitud en sus caminos reflexivos. Un resumen de la interpretación kuhniana podría ser

calificada así de *optimista* (aunque no tanto como la moderno-ilustrada de Descartes o Kant) y bastante amable, aceptadora del juego paradigmático (ciclo de ciencia normal y revoluciones), y ello en contraste con el *pesimismo* y resquemor de Foucault, el cual denunciaría el juego poder-saber (epistemes y dispositivos), y nos animaría a la transgresión de las estructuras epistémicas (también de las socio-políticas). Y es que la cuestión del sujeto (y su metafísica) ocuparía un lugar central en la reflexión foucaultiana, de tal modo que esas *epistemes* (y *dispositivos*) los habría juzgado como aparatos de *subjetivación*, ello entendido como uniformización y control del humano. En definitiva, la pretensión de este trabajo ha sido ahondar, de la mano conjunta de Foucault y Kuhn, en el asunto de la verdad y su búsqueda, reconociendo la pluralidad de puntos de vista y diferentes caminos de exploración.

10.5. Consigna final

El ánimo que ha espoleado de continuo este trabajo se resumiría en una consigna no categóricamente imperativa:

Busquemos la verdad todos juntos

10.6. Dedicatorias

Muchas han sido las fuentes de inspiración de este estudio, pero se quisiera resaltar tres:

Al Prof. José Antonio Marina y su inteligencia creadora

Al Doc. Julio Herrero Lozano y su relajación creativa

Al Prof. Quintín Racionero y su ontopraxeología

BIBLIOGRAFÍA

Bachelard, G. (1968). *Le nouvel esprit scientifique*. París: Presses Universitaires de France.

Bachelard, G. (1972). *Le matérialisme rationnel*. París: Presses Universitaires de France.

Bachelard, G. (1973). *La filosofía del no: Ensayo de una filosofía del nuevo espíritu científico*.
Buenos Aires: Amorrortu.

Bachelard, G. (1975). *La actividad racionalista de la física contemporánea*. Buenos Aires:
Siglo Veinte.

Bachelard, G. (1976). *El compromiso racionalista*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Bachelard, G. (1979). *El racionalismo aplicado*. Buenos Aires: Paidós.

Bachelard, G. (1989). En Lecourt, D. (Ed.), *Epistemología*. Barcelona: Anagrama.

Bachelard, G. (1992). *La psychanalyse du feu*. París: Gallimard.

Bachelard, G. (2000). *La formación del espíritu científico: Contribución a un psicoanálisis del
conocimiento objetivo*. México: Siglo XXI.

Bachelard, G. (2004). *Estudios*. Buenos Aires: Amorrortu.

Balibar, É. (2004). *Escritos por Althusser*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Bellour, R. (1973). *El libro de los otros*. Barcelona: Anagrama.

Borradori, G. (1994). *The american philosopher: Conversations with Quine, Davidson, Putnam,
Nozick, Danto, Rorty, Cavell, MacIntyre, and Kuhn*. Chicago: The University of Chicago
Press.

- Brown, H. I. (1998). *La nueva filosofía de la ciencia*. Madrid: Tecnos.
- Canguilhem, G. (1973). Sobre una epistemología concordatoria. En J. Lacroix (Ed.), *Introducción a Bachelard* (pp. 21-29). Buenos Aires: Ediciones Calden.
- Canguilhem, G. (1988). *Ideology and rationality in the history of the life sciences*. Cambridge (Ma): MIT Press.
- Chimisso, C. (2001). Hélène metzger: The history of science between the study of mentalities and total history. *Studies in History and Philosophy of Science*, 32(2), 203-241.
- Cohen, I. B. (1983). *La revolución newtoniana y la transformación de las ideas científicas*. Madrid: Alianza Editorial.
- Deleuze, G. (1987). *Foucault*. Barcelona: Paidós.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (2002). *Mil mesetas. capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-Textos.
- Derrida, J. (1989). *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Anthropos.
- Derrida, J. (1998). *De la gramatología*. México: Siglo XXI.
- Derrida, J. (2000). *Introducción a "el origen de la geometría" de Husserl*. Buenos Aires: Manantial.
- Díaz Marsá, M., & Dávila Rojas, J. (2014). De la historia del pensamiento y de sus principios. Aproximación a M. Foucault. *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, Vol. 47, 81-109.
- Dilthey, W. (1974). *Teoría de las concepciones del mundo*. Madrid: Revista de Occidente.
- Dosse, F. (1988). *La historia en migajas*. Valencia: Alfons el Magnànim.

- Dreyfus, H. L., & Rabinow, P. (2001). *Michel Foucault: Más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Echeverría, J. (1989). *Introducción a la metodología de la ciencia: La filosofía de la ciencia en el siglo XX*. Barcelona: Barcanova.
- Fichte, J. G. (1793). *Ensayo de una crítica a toda revelación*. Königsberg: Librería Hartung.
- Fortanet, J. (2009). Sobre la lectura rortyana de la obra de Michel Foucault. *Contrastes: Revista Internacional De Filosofía*, XIV(14), 99-117.
- Foucault, M. (1968). *Las palabras y las cosas: Una arqueología de las ciencias humanas*. México: Siglo XXI.
- Foucault, M. (1970). Respuesta al círculo de epistemología. En P. Burgelin (Ed.), *Análisis de Michel Foucault* (pp. 221-270). Buenos Aires: Tiempo Contemporáneo.
- Foucault, M. (1971). Foucault responds/2. *Diacritics*, 1(2), 60.
- Foucault, M. (1979a). *La arqueología del saber*. México: Siglo XXI.
- Foucault, M. (1979b). *Microfísica del poder*. Madrid: La Piqueta.
- Foucault, M. (1984). *Enfermedad mental y personalidad*. Barcelona: Paidós.
- Foucault, M. (1985). *Saber y verdad*. Madrid: La Piqueta.
- Foucault, M. (1986a). *Death and the labyrinth: The world of raymond roussel*. Londres & Nueva York: Continuum.
- Foucault, M. (1986b). *Historia de la locura en la época clásica*. México: Fondo de Cultura Económica.

Foucault, M. (1987). *Mental illness and psychology*. Berkeley & Los Ángeles: University of California Press.

Foucault, M. (1990). *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Barcelona: Paidós.

Foucault, M. (1992). *El orden del discurso*. Buenos Aires: Tusquets.

Foucault, M. (1994). En Defert D. (Ed.), *Dits et écrits 1954-1988. I, 1954-1969*. París: Gallimard.

Foucault, M. (1995). *Nietzsche, Freud, Marx*. Buenos Aires: El Cielo por Asalto.

Foucault, M. (1996). *De lenguaje y literatura*. Barcelona: Paidós.

Foucault, M. (1997). *El pensamiento del afuera*. Valencia: Pre-textos.

Foucault, M. (1998a). *Historia de la sexualidad: I. la voluntad de saber*. Madrid: Siglo XXI.

Foucault, M. (1998b). Introduction. En G. Canguilhem (Ed.), *The normal and the pathological* (pp. 7-24). Nueva York: Zone Books.

Foucault, M. (1999a). *Entre filosofía y literatura: Obras esenciales, volumen I*. Barcelona: Paidós.

Foucault, M. (1999b). *Estética, ética y hermenéutica: Obras esenciales, volumen III*. Barcelona: Paidós.

Foucault, M. (1999c). *Estrategias de poder: Obras esenciales, volumen II*. Barcelona: Paidós.

Foucault, M. (2000). *Defender la sociedad: Curso en el collège de France (1975-1976)*. México: Fondo de Cultura Económica.

Foucault, M. (2001). *El nacimiento de la clínica: Una arqueología de la mirada médica*.

México: Siglo XXI.

Foucault, M. (2002). *Vigilar y castigar: Nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Foucault, M. (2005). *The order of things. an archaeology of the human sciences*. Londres &

Nueva York: Routledge.

Foucault, M. (2013). *¿Qué es usted, profesor Foucault?: Sobre la arqueología y su método*.

Buenos Aires: Siglo XXI.

Freud, S. (2001). *The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud*.

Nueva York: Vintage Classics.

Fuller, S. (2003). *Kuhn vs. Popper: The struggle for the soul of science*. Cambridge (RU): Icon

Books.

G^a del Pozo, R. (1988). *Michel Foucault: Un arqueólogo del humanismo*. Sevilla: Servicio de

Publicaciones de la Universidad de Sevilla.

Gutting, G. (2002). Thomas Kuhn and French philosophy of science. En T. Nickles (Ed.),

Thomas Kuhn (pp. 45-64). Cambridge (RU): Cambridge University Press.

Gutting, G. (2005a). *Foucault: A very short introduction*. Oxford: Oxford University Press.

Gutting, G. (2005b). Introduction. Michel Foucault: A user's manual. En G. Gutting (Ed.), *The*

Cambridge companion to Foucault (pp. 1-28). Cambridge (RU): Cambridge University

Press.

- Habermas, J. (1992). Work and weltanschauung: The heidegger controversy from a german perspective. En H. Dreyfus & H. Hall (Ed.), *Heidegger: A critical reader* (pp. 186-208). Oxford & Cambridge: Blackwell.
- Hacking, I. (1979). Michel Foucault's immature science. *Noûs*, 13(1), 39-51.
- Hacking, I. (2009). Husserl sobre los orígenes de la geometría. *Anuario Colombiano De Fenomenología*, III, 35-53.
- Hegel, G. W. F. (1914). *Lectures on the philosophy of history*. Londres: G. Bell and Sons.
- Hegel, G. W. F. (1975). *Aesthetics: Lectures on fine art*. Oxford: Clarendon Press.
- Hegel, G. W. F. (1984). *Lecciones sobre filosofía de la religión. 1. introducción y concepto de religión*. Madrid: Alianza Editorial.
- Hegel, G. W. F. (2010). *Fenomenología del espíritu*. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid.
- Heidegger, M. (2000a). *Hitos*. Madrid: Alianza Editorial.
- Heidegger, M. (2000b). *Los problemas fundamentales de la fenomenología : Curso de Marburgo del semestre de verano de 1927*. Madrid: Trotta.
- Heidegger, M. (2005). *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*. Barcelona: Herder.
- Heidegger, M. (2010). La época de la imagen del mundo. *Caminos de bosque* (2ª ed., pp. 63-90). Madrid: Alianza Editorial.

Hoyningen-Huene, P. (1993). *Reconstructing scientific revolutions*. Chicago: The University of Chicago Press.

Hyder, D. (2003). Foucault, Cavallès, and Husserl on the historical epistemology of the sciences. *Perspectives on Science*, 11(1), 107-129.

Hyppolite, J. (1973). Gaston Bachelard o el romanticismo de la inteligencia. En J. Lacroix (Ed.), *Introducción a Bachelard* (pp. 33-47). Buenos Aires: Ediciones Calden.

Jalón, M. (1994). *El laboratorio de Foucault: Descifrar y ordenar*. Barcelona: Anthropos.

Jameson, F. (1980). *La cárcel del lenguaje: Perspectiva crítica del estructuralismo y del formalismo ruso*. Barcelona: Ariel.

Kant, I. (1876). *Crítica del juicio*. Madrid: Librería de Iruvredra.

Kuhn, T. S. (1971). *La estructura de las revoluciones científicas*. México: Fondo de Cultura Económica.

Kuhn, T. S. (1993). *La tensión esencial: Estudios selectos sobre la tradición y el cambio en el ámbito de la ciencia*. México: Fondo de Cultura Económica.

Lacroix, J. (1973). Gaston Bachelard: El hombre y la obra. En J. Lacroix (Ed.), *Introducción a Bachelard* (pp. 9-20). Buenos Aires: Ediciones Calden.

Lafuente, M. I. (1977). *Causalidad y conocimiento según Piaget*. León: Colegio Universitario de León.

Larrauri, M. (1990). *Verdad y racionalidad en Michel Foucault*. Universitat de València. Servicio de Publicaciones.

- Larrauri, M. (2018). *Anarqueología. Foucault y la verdad como campo de batalla*. Madrid: Enclave de Libros.
- Lavernia, K. (2017). La recepción del pensamiento de Nietzsche en la historia de sus ediciones. UNED.
- Lecourt, D. (1973). *Para una crítica de la epistemología*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Lecourt, D. (2010). *Diccionario Akal de historia y filosofía de las ciencias*. Tres Cantos (Madrid): Akal.
- Lemert, C. C., & Gillan, G. (1982). *Michel Foucault: Social theory and transgression*. Nueva York: Columbia University Press.
- Lévi-Strauss, C. (1997). *El pensamiento salvaje*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Marx, K. (2008). *Contribución a la crítica de la economía política*. Madrid: Siglo XXI.
- Marx, K., & Engels, F. (1974). *La ideología alemana*. Barcelona: Grijalbo.
- Miller, J. E. (1995). *La pasión de Michel Foucault* (O. L. Molina Trans.). Barcelona: Andrés Bello.
- Morey, M. (1983). *Lectura de Foucault*. Madrid: Taurus.
- Naugle, D. K. (2002). *Worldview: The history of a concept*. Grand Rapids (Michigan): Eerdmans Publishing Co.
- Nickles, T. (2006a). Scientific revolutions. En S. Sarkar, & J. Pfeifer (Eds.), *The philosophy of science: An encyclopedia* (pp. 754-765). Londres & Nueva York: Routledge.

- Nickles, T. (2006b). Scientific style. En S. Sarkar, & J. Pfeifer (Eds.), *The philosophy of science: An encyclopedia* (pp. 765-767). Londres & Nueva York: Routledge.
- Nietzsche, F. (1913). *The genealogy of morals*. Edimburgo: T.N. Foulis.
- Nietzsche, F. (1924). *The joyful wisdom*. Nueva York: The Macmillan Company.
- Nietzsche, F. (1981). *La voluntad del poder*. Madrid: Edaf.
- Palop, P. (1981). *Epistemología genética y filosófica*. Barcelona: Ariel.
- Piaget, J. (1995). *El estructuralismo*. México: Publicaciones Cruz O.
- Polanyi, M. (1966). *The tacit dimension*. Nueva York: Doubleday & Co.
- Polanyi, M. (2005). *Personal knowledge. towards a post-critical philosophy*. Londres: Routledge.
- Putnam, H. (1981). *Reason, truth, and history*. Cambridge (RU): Cambridge University Press.
- Rorty, R. (1986). Foucault and epistemology. En D. C. Hoy (Ed.), *Foucault: A critical reader* (pp. 41-49). Oxford & Nueva York: Blackwell.
- Rorty, R. (1996). *Consecuencias del pragmatismo*. Madrid: Tecnos.
- Sánchez Meca, D. (2010). *Historia de la filosofía moderna y contemporánea*. Madrid: Dykinson.
- Sauquillo, J. (2017). *Michel Foucault: Poder, saber y subjetivación*. Madrid: Alianza Editorial.
- Schürmann, R. (2017). *El principio de anarquía: Heidegger y la cuestión del actuar*. Madrid: Arena.

Solís Santos, C. (1997). La revolución kantiana de Kuhn. *Endoxa*, 1(9), 5-30.

Toulmin, S. E. (1972). *Human understanding I*. Oxford: Oxford University Press.

Varios. (2007). En Giorgi G., Rodríguez F. (Eds.), *Ensayos sobre biopolítica: Excesos de vida*. Buenos Aires: Paidós.

White, H. V. (1973). Foucault decoded: Notes from underground. *History and Theory*, 12(1), 23-54.

Wittgenstein, L. (2003). *Tractatus logico-philosophicus*. Madrid: Tecnos.