

ESTHER DÍAZ  
editora

# El poder y la vida

## **Modulaciones epistemológicas**

**Editorial Biblos**

Esther Díaz  
El poder y la vida: modulaciones epistemológicas. – 1ª ed. - Buenos Aires: Biblos, 2012.  
318 p.; 23 x 16 cm. - (Filosofía)

ISBN 978-987-691-023-1

1. Filosofía. 2. Epistemología. I. Título.  
CDD 121

Diseño de tapa: *Luciano Tirabassi U.*  
Armado: *Ana Souza*

© Ediciones de la UNLa, 2012  
Universidad Nacional de Lanús  
29 de Septiembre 3901 (B1826GLC), Remedios de Escalada, partido de Lanús,  
provincia de Buenos Aires, República Argentina  
[publicaciones@unla.edu.ar](mailto:publicaciones@unla.edu.ar) <<mailto:publicaciones@unla.edu.ar>> / [www.unla.edu.ar](http://www.unla.edu.ar) <<http://www.unla.edu.ar>>

© Los autores, 2012

© Editorial Biblos, 2012

Pasaje José M. Giuffra 318, C1064ADD Buenos Aires  
[info@editorialbiblos.com](mailto:info@editorialbiblos.com) / [www.editorialbiblos.com](http://www.editorialbiblos.com)

Hecho el depósito que dispone la Ley 11.723

Impreso en la Argentina

No se permite la reproducción parcial o total, el almacenamiento, el alquiler, la transmisión o la transformación de este libro, en cualquier forma o por cualquier medio, sea electrónico o mecánico, mediante fotocopias, digitalización u otros métodos, sin el permiso previo y escrito del editor. Su infracción está penada por las leyes 11.723 y 25.446.

Esta primera edición  
se terminó de imprimir en Elías Porter Talleres Gráficos,  
Plaza 1202, Buenos Aires,  
República Argentina,  
en agosto de 2012.

## Índice

Prólogo	
La trinidad conceptual contemporánea	
<i>Esther Díaz</i> .....	11

### BIOPODER

Apuntes para un pensar que no se agota: Nietzsche y la biopolítica	
<i>Mónica B. Cragnolini</i> .....	19
<i>Bíos</i> y “poder” en Foucault: el legado de Nietzsche	
<i>Cristina Ambrosini</i> .....	33
Modernidad y biopolítica	
Los diagnósticos de Foucault, Esposito y Agamben	
<i>Alfonso Galindo Hervás</i> .....	53

La proliferación en medio del desierto	
Aproximaciones al problema del poder pastoral desde los estudios de Michel Foucault	
<i>Pablo Martín Méndez</i> .....	83

### EPISTEMOLOGÍA

Epistemología retórica y deconstrucción de lo humano	
<i>Alejandra Gabriele</i> .....	101
Foucault: biopolítica y epistemopolítica	
<i>Fernando M. Gallego</i> .....	109

Implicancias políticas del “apogeo” metodológico Hacia una ecología de los saberes <i>Silvia Rivera</i> .....	123
El pensamiento rizomático y la información de la complejidad en una epistemología ampliada <i>Jorge Martínez</i> .....	131
Origen y profundidad en psicoanálisis Una lectura epistemológica de la práctica interpretativa freudiana <i>Niklas Bornhauser</i> .....	145
Otra... “cumbia” epistemológica <i>Andrés Mombrú</i> .....	159

#### METODOLOGÍA

Planteamientos epistemológicos y metodológicos de un programa investigativo en el campo de las etnomatemáticas <i>Gelsa Knijnik</i> .....	179
Estadística, eugenesia y biometría Sobre la relación entre ideología, intereses sociales y dispositivos de investigación científica <i>Juan Ignacio Piovani</i> .....	191
Metodología de las ciencias humanas: Giorgio Agamben y el paradigma biopolítico <i>María Teresa García Bravo</i> .....	201
Indicadores de sustentabilidad La tensión del consenso y el conflicto en la dimensionalidad de variables biopolíticas <i>Nélida da Costa Pereira</i> .....	209
Metodología y hermenéutica <i>Roxana Cecilia Ynoub</i> .....	233
Método, creencias y biopolítica <i>Alejandra V. Ojeda</i> .....	257

Versiones de la matriz de datos <i>Cecilia Ros</i> .....	273
Entre la reproducción y la creación: los procesos de modelización del objeto <i>María Marcela Bottinelli</i> .....	285
Modulaciones metodológicas: el poder y la vida <i>Esther Díaz</i> .....	311

**PRÓLOGO**  
**La trinidad conceptual contemporánea**

*Esther Díaz*

Al cabo de los años he comprendido –no sin tristeza– que me está vedado construir un sistema filosófico, un concepto avasallante, una originalidad insoslayable. Mi suerte es la ensayística y la docencia, la lectura y su transmisión, la búsqueda de problemas filosóficos y el balbuceo de algunos conceptos. Así pues establezco relaciones entre diferentes modos de hacer filosofía y me solazo en las coincidencias. Tampoco desecho las disidencias. De ellas extraigo fuerza para resistir teórica y a veces vitalmente. He aquí la materia prima de este libro. Pensado como unidad desde la multiplicidad, se trata de un texto que intenta escapar del monoteísmo teórico. Si bien no todos los autores comparten esta preferencia, con su esfuerzo y con la confirmación de sus diferentes posturas lo hicieron posible.

Me he propuesto la tarea de presentar perspectivas pensantes trazadas por analistas de nuestro tiempo expertos en tres ejes relevantes en el campo de la investigación contemporánea: la epistemología, la metodología y el biopoder. A lo largo de estas páginas el espacio se puebla con reflexiones sobre la filosofía de la vida, los esfuerzos invertidos para mantenerla, administrarla, gozarla, sufrirla y perderla. Surgen asimismo maridajes extraños –o más bien ocultos–, como la epistemología y el deseo o la metodología y el poder.

Estudiando la vida en relación con la investigación científica hemos vislumbrado que en disciplinas sumamente teóricas o técnicas, como la epistemología y la metodología, palpitan asimismo formas vitales, sea porque tienden a la complejidad existencial de los procedimientos científicos o porque se reafirman en la especificidad formal de los métodos de investigación. En diferentes artículos se encuentran tales tenden-

cias. Unas exaltan los sentidos, otras la razón; ambas son variables de la vida. Hay voluntad de imponerse multiplicando o sintetizando. Se investiga desde el poder y la historia en unos casos, o desde los formalismos y la lógica en otros. Estas modalidades sobrevuelan el presente. Así pues, ya que nuestro destino es transitarlas, quizá nuestro mandato debería ser pensarlas.

El biopoder, cuyos vestigios se pierden en los arcanos del tiempo, produce una torsión histórica y una categórica reafirmación en la modernidad. Se constituye como condición política y se fundamenta como saber científico. He aquí el poderoso lazo que relaciona el poder de administrar la vida de las poblaciones, o biopolítica, con instrumentos simbólicos que fortalecen la investigación científica. La epistemología le otorga sustento teórico y la metodología torna viable sus metas.

Un hilo de Ariadna político-filosófico recorre este texto en el que, como en una linterna mágica, se desplazan los problemas, las incógnitas, las preguntas y las respuestas. En las letras o entre líneas deambulan pensadores: Nietzsche, Deleuze, Prigogine, Foucault, Agamben, Esposito, Freud, Eco, Samaja y tantos más. Desfilan cuestiones provenientes de diversos territorios, pero se detecta voluntad de pensar desde el sur. Circulan disciplinas estadísticas, metodológicas, eugenésicas, etnomatemáticas, biométricas, psicoanalíticas. Se suceden conceptos: poshumano, poder pastoral, ecología de los saberes, rizoma, *bíos*, desierto, voluntad de poder, epistemología ampliada. Aparecen tecnicismos: matriz de datos, modelización, modulación. Y hasta se sugieren extravagancias, algo así como encuentros insólitos, ¿cómo se vinculan la epistemología y el biopoder?, ¿qué sucede entre la metodología y las políticas de la vida?, ¿y entre investigación y deseo?, ¿liberalismo y control tecnocientífico?, ¿biopolítica y tanatopolítica?, ¿erotismo y saber?

Los primeros filósofos occidentales pensaban sobre lo erótico al mismo tiempo que sobre la vida, la política y el conocimiento. Platón dice que el eros es por naturaleza deseo de existir, que la naturaleza mortal busca —en la medida de lo posible— existir siempre. Y esta búsqueda no solamente se lleva a cabo mediante la continua reiteración de los vínculos entre vida y deseo, cuyos frutos son vidas renovadas; y sobre la política, cuyos frutos son ciudades justas; sino también sobre la verdad, cuyo fruto es la producción de nuevas preguntas y nuevos conocimientos.

A nivel biológico sólo se puede hallar la inmortalidad mediante generación. Aquí está eros que deja otro ser nuevo en lugar del viejo. Y cada uno de los vivientes sigue siendo el mismo, si bien siempre se renueva en un sentido mientras en otro perece. En pelos, carne, sangre,

huesos, en una palabra, en todo el cuerpo así como en el ánimo, las costumbres, las opiniones, los deseos, los placeres, las penas y los temores la vida se sigue transformando más allá de la muerte individual. Nunca en cada una esas cosas permanecen idénticas sino que unas nacen y otras desaparecen, como la simiente que se pudre acunando pimpollos.

Pero algo todavía más extraño es que también nuestros conocimientos nacen y desaparecen, jamás permanecen idénticos. Estudiamos porque el conocimiento es fugaz. El olvido es la huida del saber, su grieta. Pero el estudio, al producir a su vez un recuerdo nuevo en lugar del que se va, conserva o reconquista el conocimiento, de modo que éste parece ser el mismo. Así de esa manera se conserva todo lo mortal. No por ser absolutamente lo mismo como es lo eterno, sino por el recurso de dejar algo nuevo en lugar de lo que escapa y envejece.

He aquí una de las primeras definiciones de lo que desde nuestro imaginario contemporáneo llamaríamos *investigación*, *indagación*, *pesquisa*, *análisis*, *repetición* y *fijación* para lograr —mediante el estudio— el siempre resbaladizo y provisorio saber.

El amor a la vida moviliza el amor al saber. Pero todo amor entraña riesgos. Las filosofías de la ciencia, como las técnicas metodológicas, nacen y mueren (sería conveniente no apegarse demasiado a ninguna). Además, no debería olvidarse que las metodologías pueden ser utilizadas en investigaciones para la autonomía, aunque frecuentemente se emplean para la dominación (en el mejor de los casos, transportan agua para el molino del colonialismo intelectual). Los métodos hegemónicos son funcionales al poder en la medida en que se aprenden y se reiteran sin pensar, sin cuestionar y casi sin respirar.

Este libro pretende captar los entremeses de la investigación, lo no pensado de su puesta en marcha, los supuestos de los formalismos. Sin obviar por ello el pensamiento de la investigación en sí misma, pero pensarla sobre todo en su *entre*, en el complicado cruce de caminos en el que mora la trinidad conceptual de nuestro tiempo. Epistemología, metodología y biopolítica. En algunos artículos cada miembro de esta trinidad se presenta en su prístina pureza, en otros se entremezclan sin pudor.

Hay exposiciones que relacionan epistemología, metodología y biopolítica. Hay otras estrictamente políticas o biopolíticas. Y las hay puramente epistemológicas o exclusivamente metodológicas. Pero en definitiva, en esta trinidad —como en la divina— hay tres significantes distintos reabsorbidos por un solo significante “verdadero”: el amor al pensar, a actualizar saberes, a rescatar ideas y también —¿por qué no?— a robarlas. A condición de seguir el mandato que dictamina que el robo

de ideas está permitido siempre y cuando venga acompañado del asesinato del que las inventó.

La metodología es una función directa de la epistemología. Aunque, con el auge de las tendencias instrumentalistas, la metodología parece preferir cada vez más un destino de herramienta. Existe una tendencia hacia los tecnicismos procedimentales. Sus seguidores encontrarán en estas páginas quienes piensan en ese sentido; aunque también hay artículos que critican los métodos canónicos.

Otro tanto ocurre con los escritos sobre filosofía de la ciencia e incluso en las conceptualizaciones sobre política y biopoder. Nos encontramos leyendo una publicación que no exige seguir las instancias marcadas por el índice, si bien hay una intencionalidad secuencial en la manera de presentarlo. También se presta para hacer una lectura como quien practica surf. Cada artículo sería como una ola sobre la que el lector podría deslizarse para acceder luego, como al azar, a otra, y a otra y a otra dejándose llevar por el deseo, la resistencia o la docilidad de cada reflexión.

El ejercicio de la filosofía puede ayudarnos a iluminar escollos, no necesariamente a merecer hallazgos. Nos revela nuestras potencias pero también nuestros ocultos. La ciencia por su parte sabe de fortalezas y declinaciones. Pero la ciencia no se piensa a sí misma, establece relaciones necesarias entre factores que permanecen independientes. Diseña límites que niegan las velocidades infinitas o el caos en el que estamos sumergidos, mientras la filosofía (de la ciencia) pretende salvar lo infinito dándole consistencia conceptual a las funciones científicas y a la interpretación política de las acciones técnicas.

Ahora bien, frente a los desafíos éticos y cognoscitivos que el avance de las teorías y prácticas biopolíticas –intoxicadas de ciencia y embriagadas de tecnología– ofrecen a la comunidad, este volumen brinda temas cruciales de nuestro tiempo y sugiere senderos para abordar los recovecos de una investigación científica que se entreteje con el control sobre la vida y sobre la muerte de las poblaciones. O, dicho de otra manera, para atisbar algún destello de la relación entre la (tradicionalmente negada) condición deseante de la ciencia y las embarazadas y cada vez más intrusivas políticas sobre el gobierno de la vida.

\* \* \*

La mayoría de estos escritos se presentaron en el Segundo Congreso Internacional de Epistemología y Metodología “Investigación científica y biopolítica”, organizado por la maestría en Metodología de la Inves-

tigación Científica del Departamento de Humanidades y Artes de la Universidad Nacional de Lanús, y realizadas en la Biblioteca Nacional, Buenos Aires, en octubre de 2010.

Hubo expertos de la Universidad de Murcia, España; de UNISINOS, Brasil; de la Universidad Andrés Bello, Chile, y de diversas universidades argentinas. Los artículos aquí reunidos representan un *work in progress*, ya que cada investigador repensó su exposición en función de los debates, de nuevas consideraciones y del tiempo transcurrido entre su exposición pública y su replanteo privado. Esos escritos, así enriquecidos, regresaron al equipo de trabajo de la Universidad Nacional de Lanús que gestionó su edición. Todos los expositores del congreso son autores de este libro, pero no todos los autores fueron expositores. He solicitado artículos ad hoc para una mejor armonización entre los temas tratados.

Deseamos que estos aportes sean fecundos y desencadenen nuevas preguntas. Aspiramos a que cada lector continúe su elaboración y renueve sus sospechas teóricas.

Biopoder

## Apuntes para un pensar que no se agota: Nietzsche y la biopolítica

*Mónica B. Cragolini\**

Un pensamiento que no se agota es un pensamiento que no considera que deba decir la última palabra o la palabra fundacional con respecto a algo, un pensamiento al modo del perspectivismo. Un pensamiento que no se agota es aquel que nada posee, y de nada se siente propietario: justamente, se enriquece al darse, porque la dación revela que su modo de ser es la inagotabilidad de la desapropiación.

En los debates filosóficos de los últimos tiempos, el nombre de Friedrich Nietzsche ha resonado con fuerza en dos ámbitos: el debate en torno a la comunidad (de los años 80 en adelante) y el debate en torno a la biopolítica, mostrando esa inagotabilidad del pensamiento de un autor que, aun estando vivo, se sentía póstumo.

Estos dos debates se encuentran estrechamente relacionados, y casi se podría afirmar que el debate biopolítico es la consecuencia de las problemáticas abiertas por el debate en torno a la comunidad, en la línea del así llamado "comunitarismo impolítico". En la medida en que ambos debates se plantean ontologías estrechamente vinculadas a la política, intentaré, en este trabajo, desarrollar algunos aspectos de dichas ontologías fuertemente relacionados con ideas nietzscheanas (sobre todo, el carácter de lo posible en la voluntad de poder), para mostrar luego en qué medida las políticas de resistencia a los biopoderes también se vinculan con aspectos de la voluntad de poder.

El debate contemporáneo en torno a la comunidad implicó a una serie de autores que, más allá de los planteamientos sociológicos, in-

\* Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Argentina.



tentaron hallar en la noción de comunidad un modo del ser-con.<sup>1</sup> Frente al naufragio heideggeriano en la problemática del ser para la muerte que, en alguna medida, opacó la apertura que significó el *Mit-sein* con la cuestión del “empuñar el poder propio” en la resolución,<sup>2</sup> y asumiendo buena parte de la crítica levinasiana en este punto, autores como Georges Bataille, Maurice Blanchot, Jean-Luc Nancy y Jacques Derrida han participado en este debate con una impronta “posnietzscheana”. ¿A qué me refiero con “posnietzscheana”? Básicamente, a una actitud, una tonalidad afectiva para enfrentarse a la filosofía: si Nietzsche nos ha enseñado el perspectivismo, de lo que se trata, entonces, es de aprender a desaprender. El perspectivismo como modo de hacer filosofía y, más aún, como modo de ubicarse en el mundo, implica adoptar el carácter provisorio de toda interpretación y esto supone enfrentarse a la propia filosofía nietzscheana en una actitud de despedida. En otro lugar he señalado que “posnietzscheano” es el que sabe decir adiós, el que está dispuesto a partir.<sup>3</sup> Esa disposición a

1. Entre esos autores se encuentran, en la línea francesa, M. Blanchot (*L'Amitié*, París, Gallimard, 1971; *La Communauté inavouable*, París, Minuit, 1983; “Notre compagne clandestine”, en F. Laruelle, ed., *Textes pour Emmanuel Lévinas*, París, Jean-Michel Place, 1986, entre otros textos), J.-L. Nancy (*La comunidad desobrada*, trad. I. Herrera, Madrid, Arena, 1999; *Être singulier pluriel*, París, Galilée, 2000; *La Communauté affrontée*, París, Galilée, 2002) y J. Derrida (*Politiques de l'amitié*, París, Galilée, 1994; *Psyché. Invention de l'autre*, París, Galilée, 1998; *Demeure: Maurice Blanchot*, París, Galilée, 1998; *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*, trad. J.M. Alarcón y C. de Peretti, Madrid, Trotta, 1995; A. Dufourmantelle, *Invite Jacques Derrida à répondre De l'hospitalité*, París, Calmann-Lévy, 1997), con la ineludible referencia de todos ellos a Georges Bataille; y en la línea italiana, se debe citar a Giorgio Agamben (*Quel che resta di Auschwitz. Homo sacer III*, Turín, Bollati Boringhieri, 1998; *La comunità che viene*, Turín, Bollati Boringhieri, 2002; *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Turín, Bollati Boringhieri, 2002), Massimo Cacciari (*Geo-filosofía dell'Europa*, Milán, Adelphi, 1994; *L'arcipelago*, Milán, Adelphi, 1997, en castellano: *El archipiélago*, trad. M. Cragolini, Buenos Aires, Eudeba, 1999, y M. Cacciari y C.-M. Martini, *Dialogo sulla solidarietà*, Introduzione di Luciano Baronio, Roma, Esperienze-Edizioni Lavoro, 1999, entre otros textos), Roberto Esposito (*Communitas. Origen y destino de la comunidad*, trad. C. Molinari Marotto, Buenos Aires, Amorrortu, 2003; *Immunitas*, Buenos Aires, Amorrortu, 2004; *Bíos. Biopolítica e filosofía*, Turín, Einaudi, 2004, en castellano: *Bíos. Biopolítica y filosofía*, trad. C. Molinari Marotto, Buenos Aires, Amorrortu, 2006) y también las líneas de debate de la biopolítica de estos autores con Toni Negri, Paolo Virno, entre otros.

2. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübinga, Achtzehnte Auflage, Max Niemeyer Verlag, 2001, § 60, pp. 295-301.

3. Véase M. Cragolini (comp.), *Modos de lo extraño. Subjetividad y alteridad en el pensamiento posnietzscheano*, Buenos Aires, Santiago Arcos, 2005, “Prólogo”.

la partida en relación al pensamiento de un autor supone considerarlo con toda esa paciencia y lectura lenta del filólogo, pero también con la ligereza del caminante, que sabe abandonar la seguridad de la casa propia (y sabemos en qué medida una filosofía puede convertirse en casa segura, impidiendo el pensar).

Los modos en que estos “posnietzscheanos” abordan la cuestión de la comunidad implican pensarla como una forma del ser-con, a diferencia de las consideraciones en términos atributivos (la comunidad como una propiedad, una marca de pertenencia, etc.). Cuando Nietzsche se pregunta acerca de la comunidad de los ultrahombres, no está planteando una pregunta “organizativa” de lo social. Si el ultrahombre es el modo de ser de “lo diferente de lo humano” que debe declinar, y la crítica al último hombre supone la crítica al modo de ser sujeto moderno-autónomo-propietario, entonces se trata de una cuestión “previa” (ontológica) a toda formación de grupo social. Cuando Bataille se pregunta por “la comunidad de los que no tienen comunidad”, expresión retomada por Blanchot, Nancy y Derrida, se está preguntando por un modo del ser-con. Es por eso que las nociones de “comunidad desobrada”, “comunidad afrontada-enfrentada” (Nancy), “comunidad inconfesable” (Blanchot), “comunidad anacorética de los que aman alejarse” (Derrida), suenan tan extrañas al pensamiento sociológico. Porque en ellas de lo que se trata es de pensar un modo de ser del existente.

Cuando, para oponerse a un modo habitual de pensar la constitución de lo social, Bataille utiliza el término “soberanía”, no se está refiriendo a la noción que vinculamos con el nacimiento del Estado moderno: justamente esa soberanía es la que él va a conectar con el término “poder”. La soberanía hobbesiana para Bataille es el poder y la soberanía se transforma ahora en “soberanía de nada”. ¿Qué quiere decir soberanía de nada? Además del gesto provocativo de usar el término que habitualmente se utiliza para configurar la organización de lo social en términos de sociedad teológico-política, aquí hay también un modo de pensar “previo” a toda organización social y una comprensión de la voluntad de poder diferente a toda reducción de la misma a voluntad de dominio. Por la época en que Bataille escribía era habitual identificar la voluntad de poder con la voluntad de dominar y pensar la fuerza en esa dirección. Bataille, en su intento de desnazificación de Nietzsche, reconoce que éste no puede ser considerado un autor de la voluntad de dominio y de la voluntad de los señores como dominadores de la tierra y opresores de la humanidad, sino que señala que hay que pensar esta voluntad de poder como soberanía

de nada. Esta soberanía de nada se configura desde la “voluntad de chance” o “voluntad de suerte”,<sup>4</sup> desde la risa, desde el llanto: una serie de elementos que remiten a estados de ánimo del filosofar mismo y que se caracterizan por romper con toda tendencia a la unificación. Si pensamos la voluntad de poder como ese doble movimiento de fuerzas plurales que, por un lado, tienden a la unificación (ficciones, errores, perspectivas) y por el otro tienden a la disgregación, la voluntad de suerte, la risa y el llanto rescatan el azar y el instante (es decir, todo lo que rompe o fisura el dominio unitivo).

El azar permite considerar una economía del derroche frente a la sociedad capitalista. Ésta, en tanto se forja como unidad funcional de individuos que defienden sus derechos, genera una economía que tiende a eliminar el azar. El azar se elimina programando obras, programando producciones. La economía capitalista es una economía de programación, de reciclado, de ahorro, de conservación de las energías. Frente a esa economía capitalista, la cuestión del azar en Nietzsche lleva al desborde, al derroche, al don. Cuando en el debate en torno a la comunidad se plantea la idea de comunidad no programada, inoperosa, desobrada, etc., la impronta nietzscheana se hace evidente en este punto: el azar nietzscheano está cercano a la noción de acontecimiento de la filosofía más actual.

Para Bataille, la voluntad de suerte es la afirmación del instante que se patentiza en el pensamiento del eterno retorno, y en la risa y el llanto, que son risa y llanto de nada (sin motivación). Frente a lo programático y el ahorro, risa y llanto (de nada) representan un desperdicio “sin razón”. Frente al sujeto apropiador de la metafísica moderna, risa y llanto (de nada) quedan como instancias que no pueden ser capitalizadas ni recicladas. Desde estos motivos nietzscheanos, que suponen una interpretación de la voluntad de poder en la que se resalta su aspecto no dominador (y las experiencias autodisolutorias del yo así lo patentizan), será posible entonces pensar la comunidad que somos como comunidad de la desobra, de la no producción “en común” de obra. Ese “en común” como la “no pertenencia” también se hace visible en la noción de archipiélago (Cacciari) que patentiza que lo que une es lo que separa o diferencia.

Quisiera señalar de manera sucinta una serie de temas nietzscheanos que encuentro en el debate en torno a la comunidad, para indicar luego de qué manera esto me permite pensar también la problemática

4. G. Bataille, *Sur Nietzsche. Volonté de chance*, París, Gallimard, 1945.

de la biopolítica, y la cuestión de la potencia y lo posible desde la interpretación de la voluntad de poder.<sup>5</sup> Estos presupuestos son de carácter ontológico: más allá de que Nietzsche sea un crítico de la metafísica monotonoteísta, su pensamiento se configura desde ciertos presupuestos que indican una ontología ficcional que podríamos caracterizar como “negativa”, en la medida en que se parte de la desfundamentación. Esta ontología negativa también es una “ontología de lo indecible” o de la oscilación, en términos derridianos, ya que la crítica al binarismo genera un espacio “entre” y oscilante. Por ello, he caracterizado a la filosofía nietzscheana como filosofía de la tensión: si no hay sustancialidades que funden lo real, lo que acontece es indecible y la voluntad de poder es un movimiento tensional.<sup>6</sup>

La ontología de lo indecible es una ontología del caminante: el *Wanderer* no es “el sujeto que camina”, sino aquel que se desapropia de toda subjetividad como fundación de sí; el caminante es el que deconstruye el encierro del *ipse* asegurado en su propia casa (su conciencia, el teatro de la representación), para asumir un constante adiós o partida con respecto a todo modo de pensar que tienda a estabilizarse demasiado, a toda perspectiva que quiera convertirse en única y definitiva.

Esta partida del pensamiento es también despedida con respecto al otro: frente a los modos apropiadores de la otredad, la idea del amor al extraño (que en Nietzsche es, paradójicamente, el extraño amigo) y el *amor fati* permiten amar lo que acontece, es decir, lo no calculable, lo no programable. En el debate en torno a la comunidad se trata del otro, del extranjero, del arribante, del que irrumpe. Es por ello que tanto Jacques Derrida como Massimo Cacciari, inspirándose en el amor al amigo de *Así habló Zaratustra*, han pensado la cuestión de la alteridad en términos de *hostis-hospes*: el amigo que es siempre lejano, inaferrable, es ese *hostis-hospes*.

Y entonces “amigo” ya no es un término para nombrar un modo de vínculo o relación entre dos individuos, sino que se trata de algo previo a toda relación: ese extraño amigo, ese lecho duro de combate, es el modo del ser que somos, y que da cuenta de la alteridad en el *ipse*. Ese

5. Para estos temas, remito a mi artículo “Extrañas comunidades de vida: la presencia de Nietzsche en el debate contemporáneo en torno a la comunidad y a la biopolítica”, en A. Cassini y L. Skerk (ed.), *Pasado y presente de la filosofía*, Buenos Aires, Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, 2010, pp. 143-161.

6. Véase M. Cragolini, “Filosofía nietzscheana de la tensión: la re-sistencia del pensar”, en *Contrastes. Revista Interdisciplinaria de Filosofía*, vol. V, 2000, Universidad de Málaga, pp. 225-240.

*ipse* de la modernidad, ese sujeto asegurado e inmunizado con respecto a lo extraño, está ahora contaminado, alterado, fisurado en su pretendida autonomía e inmunidad. Por ello, en Nietzsche, “amigo” no es un término de la ética sino una categoría ontológica, que da cuenta del ser-que-somos.

De más está decir que para comprender esta impronta nietzscheana en el debate en torno a la comunidad, es necesario asumir la deconstrucción de la noción de subjetividad. Por ello, de ninguna manera se puede pensar al ultrahombre como individuo: quien es individuo (y así quiere conservarse, defendiendo sus derechos) es el último hombre, el pequeño propietario del mundo del mercado. La noción de *Selbst* de *Así habló Zaratustra* coloca a este sujeto (como yo) en otro lugar, patentizando, en primer lugar, su carácter de “producido” (frente al productor de la modernidad). A diferencia de ese modo de ser-sujeto, el ultrahombre es caracterizado desde la virtud que se da o que hace regalos (*schenkenden Tugend*),<sup>7</sup> la noción de don, el desasimiento (*Loslösung*).<sup>8</sup> Estas nociones pueden ser comprendidas desde un modo de ser del existente que no se conserva: el declinante, el que lleva sus cenizas a la montaña, como Zaratustra, patentiza la no conservación de sí (conservación necesaria al modo de ser pensado desde la ipseidad).

## Nietzsche y la biopolítica

¿Cómo surge el tema de la vida en el contexto del debate en torno a la comunidad? Si ser sujeto es, para la modernidad, estar “exento de”, y los autores de la comunidad piensan al existente humano en términos de ex-posición y ser-en-el-afuera, entonces, aquella comunidad de los mortales que somos nos acomuna en nombre de la vida y en nombre de la muerte. Lo que somos en la exposición es la vida que somos.

Cuando la vida deviene objeto de la organización y la administración política, esa exención o inmunización puede transformar a la vida

7. Véase F. Nietzsche, “Von der schenkenden Tugend”, en *Also sprach Zaratustra*, KSA 4, pp. 97 ss. (las obras de Nietzsche se citan según las *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, Herausgegeben von G. Colli und M. Montinari, Berlín, Walter de Gruyter-Deutsche Taschenbuch Verlag, 1980, como KSA, seguidas del volumen y número de página).

8. El término “desasimiento” (*Loslösung*) aparece en el “Prólogo” de 1886 a la segunda edición de *Menschliches, Allzumenschliches*, KSA 2, p. 15, y remite a la actitud del “espíritu libre”.

misma en lo excluido. Así, los biopoderes que defienden y protegen la vida, al mismo tiempo que la administran se convierten también en maquinarias de muerte: tanatopolítica.

A partir de la publicación de los cursos de Michel Foucault sobre el *Nacimiento de la biopolítica*, la problemática biopolítica se ha colocado en el centro de la agenda filosófica. Roberto Esposito, quien había sistematizado de alguna manera el debate en torno a la comunidad en *Communitas e Immunitas*, en *Bíos*,<sup>9</sup> patentiza la relevancia de este debate. Ahí, el nombre de Nietzsche resuena una y otra vez en relación con la cuestión de la vida.

En este punto, me gustaría indicar desde qué interpretación de la vida y de lo posible en Nietzsche se puede pensar un aporte interesante a los debates actuales, sobre todo en relación con la cuestión de la resistencia a la tanatología. Si bien en las interpretaciones vitalistas de fines del siglo XIX y comienzos del XX la idea de vida nietzscheana se pensó en términos metafísicos, como una esencia “anterior” a los modos de vida, creo que a partir de la edición completa de los *Fragmentos póstumos* dicha interpretación se ha tornado inviable. Pero no era necesario esperar a la edición Colli-Montinari: ya los análisis en *Genealogía de la moral* mostraban, desde el ideal ascético, esa relación entre vida y formas de vida que torna imposible separar una “esencia vital” de sus manifestaciones “fenoménicas”. Si el esquema “esencia-fenómeno” es claro en *El nacimiento de la tragedia*, en virtud de la relación allí establecida entre *Ur-eine* y mundo apolíneo, también es claro que la ruptura de Nietzsche con esta obra (su declaración acerca del romanticismo y hegelianismo de la misma) implica básicamente la crisis con ese esquema metafísico.

Tener presente esto es importante por lo siguiente: en los debates biopolíticos una pregunta constante es la que gira en torno a la cuestión del “qué hacer” frente al avance de los biopoderes que transforman las políticas de vida en políticas de muerte. Es decir, la administración de la vida llevada a cabo por los biopoderes, en función de la cuestión inmunitaria, no puede menos que generar políticas tanatológicas. Ahora bien, del modo en que se conciba la vida devendrán las posibles políticas que intenten hacer frente a estos biopoderes tanatológicos. Si lo tanatológico es concebido como “lo otro” de la vida, evidentemente las políticas frente a éste tendrán un carácter muy diferente de las que consideren que lo tanatológico es parte de la vida misma. En este último sentido,

9. R. Esposito, *Bíos. Biopolítica e filosofía*, p. 118.

las políticas no podrán ser sino de resistencia “en el interior” de la administración biopolítica misma.

La noción nietzscheana de vida y de voluntad de poder permite pensar la vida y la muerte en un entrelazamiento tal, que hace que Nietzsche se ubique en el centro del debate biopolítico, y que a partir de su pensamiento sea posible anudar los lazos de los modos de pensar políticas de resistencia a los biopoderes devenidos tanatopoderes. ¿Cómo interpretar la voluntad de poder y su relación con lo posible, para pensar estas cuestiones?

La noción de voluntad de poder que Nietzsche elabora luego de *El nacimiento de la tragedia* y que expone en *Así habló Zaratustra*, supone que la vida, como voluntad de poder, se da sus formas y, entonces, éstas son “algo de” la voluntad de poder, y no “algo externo a” ella. ¿Qué quiero decir con esto? Si la voluntad de poder es una constante pluralidad de fuerzas devinientes que temporariamente deben “unificarse”, supone dos modos especiales de las fuerzas: las que aglutinan y las que disgregan. Las fuerzas que aglutinan, que crean ficciones, que organizan un fragmento de mundo, deben conservar para hacerlo, y en ese sentido se equiparan, en parte, al aspecto dominador de la voluntad de poder. Pero la vida es desborde y excedencia, por eso esas formas, en el proceso de la *Selbstüberwindung*, continuamente se transmutan. Ahora bien, el desborde y la excedencia continuamente son impedidos por la vida misma: en el tratado III de la *Genealogía de la moral* Nietzsche habla de esta “necesidad” (que parece autocontradictoria) para la vida y que se especifica en el “ideal ascético”. Y lo señala claramente:

Tiene que ser una necesidad de primer rango la que una y otra vez hace crecer y prosperar esta especie hostil a la vida —tiene que ser, sin duda, un interés de la vida misma el que tal tipo de autocontradicción no se extinga.<sup>10</sup>

Esta autocontradicción de la vida que se niega a sí misma, que se hiere a sí misma, es el ideal ascético: ese intento de cegar las fuentes de las fuerzas que, para lograrlo, busca la flagelación, la negación, el sacrificio, y que es un interés de la vida misma. Por ello, si es la vida la que necesita del ideal ascético, no se puede plantear la posibilidad de

10. F. Nietzsche, *Genealogie der Moral*, III, § 11, KSA 5, p. 363 (*Genealogía de la moral*, trad. A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1980, p. 137).

eliminarlo sino que, tal vez, se abre la posibilidad de plantear otro modo de relación con él.

Si analizamos el panorama del debate biopolítico actual, la problemática del enfrentamiento con los biopoderes encuentra dos posibles líneas de planteamiento de respuesta política. Esas dos líneas se encuentran en estrecha relación con diferentes ontologías, derivadas del pensamiento nietzscheano. Por un lado, una ontología de corte negativo (que parte de la desfundamentación, en una deriva heideggeriana), que plantea la política en términos de resistencia como “biopolítica menor”, “uso sin derecho”, etc. Por el otro lado, una ontología de tipo afirmativo (en la deriva deleuzeana) que plantea la política en términos de “biopolítica afirmativa”, “políticas de la multitud”, etcétera.

Me voy a detener en la línea que sigue una deriva ontológica heideggeriana y en los modos de “ejercicios menores” ante los biopoderes, o el planteamiento más extremo de la “impotencia” ante la lógica de la soberanía. En esto estoy indicando que las formas de resistencia a los biopoderes se configuran desde un particular modo de comprender la potencia y lo posible.

Pensar estas políticas de resistencia a la tanatocracia supondrá, entonces, un nuevo análisis de la cuestión de lo posible en la línea nietzscheana. Mientras que las nociones aristotélicas de *dynamis* y *enérgeia* suponen un nexo entre la primera y la segunda, de modo tal que la potencia “tiende” a actualizarse (y la *órexis* es el ritmo, en alguna medida, de esa tendencia), en la filosofía contemporánea se abre la perspectiva de romper el lazo entre potencia y acto, para pensar una potencia no actualizable (y que no sólo no tiende a su acto, sino que éste no forma parte de su concepto). Es decir, se trata de pensar una potencia “no actualizable”, no como aquella que “podría ser actualizada”, sino como potencia en suspensión, en la cual, y de manera paradójica y aporética, la potencia es la impotencia.

En términos de la voluntad de poder antes aludida, la potencia asociada a la actualización es la que, según mi parecer, se relaciona con el aspecto más conservador de la *Wille zur Macht*. El aspecto “unitivo” de la voluntad de poder es el más cercano a la potencia aristotélica, ya que es la potencia configuradora de formas. Las fuerzas que, en tanto posibilidades, son “formadas” (in-formadas) se “actualizan” en modos que, al necesitar conservarse para mantenerse en tanto “formas” de la pluralidad, dan lugar a anquilosamientos de la misma vida deviniente (la muerte). Cuando la tecnociencia transforma en deber la conversión de toda posibilidad en actualización, obedece a ese aspecto unitivo (y calculante) de la voluntad de poder, el aspecto que domina por conser-

vacación. Pero, como sabemos, en Nietzsche lo que se conserva genera muerte, ya que impide el movimiento disgregante, desarticulante, de la voluntad de poder. Gilles Deleuze dice que el biopoder no soporta una vida sustraída a su visión gestional: por ello, la política de resistencia ha de encontrarse en el margen que desarticula por excedencia, que rompe con el esquema de actualización potencia-acto y con la teleología implícita en dicho esquema. Frente al principio de conservación de los biopoderes, que quieren administrar y dominar por homogeneización, hay algo que opera “entre” los intersticios, en los márgenes, en las excedencias, y que opera al modo del “principio de ruina” (Derrida).

Estas políticas de la resistencia que operan en los intersticios suponen una política no programática, desobrada (Blanchot, Nancy). Comencé señalando el vínculo entre la problemática de la comunidad y la biopolítica, y aquí se evidencia el nexo con la cuestión de la “comunidad desobrada”. Los modos de resistencia no generan obra desde lo “posible”, sino que implican un desobramiento no productivo, propio de una “economía generalizada” (Derrida leyendo a Bataille).

### **Políticas de la resistencia intersticial: la voluntad de poder y lo posible**

Muchas acciones políticas de los movimientos antiglobalización de la década de 1980 pueden ser pensadas en esta línea de consideración de la potencia que estoy desarrollando: la no violencia activa en el bloqueo de accesos y la ocupación de lugares, por ejemplo. Asimismo, el reconocimiento de los espacios menores (Paolo Perticari) que se sustraen a la comunicación espectacularizada, la biopolítica menor (Giorgio Agamben) con su potencia en suspensión y sus nociones de uso sin derecho y “como si no”, permiten pensar en términos de ese “posible imposible” antes indicado.

En la administración biopolítica de la existencia, el poder de gobierno ya no está en relación con la noción de soberanía sino con la de gubernamentalidad, lo que significa que se torna necesario que el individuo mismo esté implicado en las técnicas de preservación y amparo de su propia vida administrada. Esta economía de poder descentralizado, es posible desde el autogobierno de los miembros de la sociedad, que se regulan desde sí mismos. Cuando el neoliberalismo concede tanto valor a la seguridad y a la noción de “capital humano”, está concibiendo al hombre como “reserva” pasible de ser actualizada y potencializada, en virtud del autoconocimiento de sí.

Desde el punto de vista de la temática de lo posible, quisiera destacar dos modos de operación de los biopoderes, para contraponerlos a las políticas de resistencia antes mencionadas. Estos modos son el *empowerment* y el transhumanismo. El *empowerment*, traducible por “capacitar” o reforzar la capacidad de acción,<sup>11</sup> es un mecanismo de los biopoderes que se explicita en los modos de lucha de afirmación de las minorías, a las que se dota de poderes (que extraen de sí mismas) para devenir titulares de derechos. Este concepto tiene una historia que se remonta a las décadas de 1950 y 1960, especialmente en los ámbitos norteamericanos, historia ligada a movimientos feministas o de minorías étnicas, y luego se transformó en una noción de uso habitual en temas vinculados a la ayuda humanitaria, en términos de “desarrollo sostenible” y “promoción de la sociedad civil”. Básicamente, de lo que se trata es de convertir la política (como proyecto en común de una sociedad) en una cuestión individual, en la que los sujetos deben asumir su “titularidad”. “Titularidad y participación se convierten en las palabras clave de una estrategia liberal de creación del consenso”, como señala Claudio Bazzocchi,<sup>12</sup> por lo cual los sujetos objetos de la ayuda adoptan las mismas normas y prácticas liberales “que los ayudan” a desarrollarse y “capitalizarse”.

El débil es “capitalizado” con técnicas de capacitación que lo autoimplican, transformando su debilidad en fortaleza. Es decir, desarrollando sus capacidades y potencias dentro de la lógica de la formación de capital humano. En el caso del transhumanismo, también se afirma la posibilidad de mejorar la condición humana, gracias a la disponibilidad que brindan las tecnologías que puedan aumentar las capacidades del hombre (a nivel físico, psicológico y mental). Nuevamente, se plantea la necesidad de desarrollo de las potencias humanas, en este caso con auxilio de las nuevas tecnologías, apuntando a una transformación del capital humano.

En estos mecanismos de los biopoderes actuales, la debilidad se refuerza para que deje de ser tal, y el hombre es considerado fundamentalmente un conjunto de potencias a desarrollarse y acumularse. La misma lógica de utilización de los recursos naturales impulsada por la tecnociencia es la que está presente en esta concepción.

Ahora bien, los modos de resistencia a los biopoderes que permiten otra consideración de la potencia y de lo posible son los que he mencio-

11. Véase C. Bazzocchi, “Empowerment”, en AA.VV., *Lessico di biopolitica*, Roma, Manifestolibri, 2006, pp. 132-137.

12. Ídem, p. 135.

nado anteriormente: desobramiento, potencia suspendida, potencia de no, biopolítica menor. En estos modos, la debilidad no es potenciada hacia la fuerza, sino que se trata de otra relación con la fragilidad.

Y es en este punto donde advierto esa impronta nietzscheana antes indicada. La noción de ultrahombre, que fue pensada, a fines del siglo XIX y diría casi hasta mitad del XX, como figura del individuo que se potencia, contemporáneamente es interpretada en términos totalmente diferentes. Derrida y Cacciari, al considerar al ultrahombre desde la virtud que se regala, han tenido en cuenta sobre todo el aspecto de la dación y de aquella excedencia de la vida que vinculó con el aspecto desestructurante de la misma, que rompe con la conservación. Quien conserva es el hombre, sobre todo el último hombre, omnisatisfecho con su modo de ser. Frente a la conservación de sí (y la potenciación de las propias capacidades no es algo diferente de la conservación, en tanto tiende al mantenimiento de una supuesta "esencia" que se actualiza), el ultrahombre, pensado desde el declinar del modo de ser hombre, es desapropiación de sí.<sup>13</sup>

Esto significa otro modo de pensar la cuestión de lo posible, que puede ser aproximado a nociones contemporáneas como "potencia de suspensión" o "biopolítica menor". En efecto, en la potencia suspendida que Agamben ha pensado desde la figura de Bartleby, en la idea de una biopolítica menor (desde nociones como "uso sin derecho", "como si no", etc.), o en los modos de ocupación "menores" de los espacios, ya la potencia no es pensada como aquello que debe ser actualizado para "optimizar" determinados modos de ser. Se trata aquí de otra forma de relacionarse con la potencia, que roza temas cercanos a la idea nietzscheana del modo en que se configura la voluntad de poder. Si la potencia ha sido tradicionalmente lo que debe ser actualizado en términos teleológicos, de lo que se trata aquí no es, tan sólo, de una potencia que no se actualiza, sino de otro modo de pensarla en relación con el azar y el acontecimiento.

Esposito ha interpretado que Nietzsche cae en una suerte de "deriva nihilista", en la medida en que niega la negatividad (el ideal ascético). Considero que en Nietzsche no puede existir tal negación, en función del reconocimiento de que el ideal ascético es una "necesidad de la vida misma". Se trata, entonces, de otro modo de habitar la vida, un modo más hospitalario en la medida en que no se tiende a la conversión de lo

13. Para este modo de interpretar al ultrahombre, remito a M. Cragolini, *Moradas nietzscheanas. Del sí mismo, del otro y del entre*, Buenos Aires, La Cebra, 2006.

otro en lo mismo a los efectos de la conservación sino, justamente, a un estar-con que la idea de comunidad (en los términos de los autores mencionados) rescata. En ese estar-con, el quizá nietzscheano nos permite pensar en otra experiencia de lo posible cercana al bailar al borde del abismo, experiencia que no indica ningún gesto temerario y autoritario de una individualidad que se autoafirma, sino, tal vez, la fragilidad de la potencia que, al sostenerse sobre la nada, depone todo gesto de prepotencia.

## **Bíos y “poder” en Foucault: el legado de Nietzsche**

*Cristina Ambrosini\**

### **El Nietzsche de Foucault**

Para destacar la ascendencia de Friedrich Nietzsche en el pensamiento de Michel Foucault bastaría con revisar el artículo “Nietzsche, la genealogía, la historia” donde el pensador francés salda sus cuentas respecto del concepto de genealogía y al uso de este concepto en sus obras para mostrar su ancestro filosófico.<sup>1</sup> Nietzsche, siempre reivindicado, es uno de los apoyos para consolidar, en las obras posteriores, la ruptura respecto de la filosofía del sujeto puesto que se tratará ahora de escribir la historia sin referir a una instancia fundadora del sujeto para analizar la relación entre prácticas no discursivas y prácticas discursivas, y situar el saber en el ámbito de las luchas.<sup>2</sup>

\* Universidad Nacional de Lanús, Argentina.

1. M. Foucault, “Nietzsche, la genealogía, la historia” (1971), escrito en homenaje a Jean Hyppolite, París, Presses Universitaires de France, 1971, luego incluido en *La microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta, 1978.

2. Según Edgardo Castro (*El vocabulario de Michel Foucault*, Buenos Aires, Prometeo-Universidad Nacional de Quilmes, 2004, entrada “Genealogía”, pp. 146-148), todo el proyecto filosófico de Foucault puede ser visto en términos de una genealogía que tendría tres ejes: una ontología de nosotros mismos en nuestras relaciones con la verdad (que nos permite construirnos como sujetos del conocimiento), una ontología histórica de nosotros mismos en nuestras relaciones con un campo de poder (el modo en que nos constituimos como sujeto que actúa sobre otros) y una ontología histórica de nosotros mismos en nuestra relación con la moral (el modo en que nos constituimos como sujeto ético que actúa sobre sí mismo).

En *Las redes del poder*,<sup>3</sup> Foucault toma distancia de la concepción del poder que adjudica a Sigmund Freud cuando opone “instinto” a “represión”. Para Foucault, el instinto no puede ser ya pensado como un dato natural sino que es posible conceptualizarlo como parte de un juego entre el cuerpo y la ley donde se asegura el cumplimiento de un orden social. Para hacer posible este cambio de perspectiva, es necesario pensar, también, el poder con categorías distintas de las vigentes. Para ello propone desarrollar un análisis del poder que no sea la concepción jurídica, negativa, del poder, sino una concepción positiva de la tecnología del poder. En *Defender la sociedad*,<sup>4</sup> Foucault se ocupa de la “genealogía del biopoder” y pone en juego la “hipótesis de Nietzsche” donde, nuevamente, se tratará de oponer al concepto de represión el de dominación y lucha para pensar, no lo que es el poder, sino cómo funciona.

Para explicitar esto que Foucault llama la “hipótesis de Nietzsche”, este trabajo tematizará la idea de *bíos* y de “poder” que encontramos en “La vida como voluntad de poder”.<sup>5</sup> Para ello, se destacará la concepción de vida y de voluntad en Arthur Schopenhauer y la toma de distan-

3. M. Foucault, *Las redes del poder*, Buenos Aires, Almagesto, 1991. Conferencia dada en 1976, el mismo año en que dictó el curso en el Collège de France donde asume los conceptos de biopoder y biopolítica como nociones centrales dentro de la “genealogía del poder”. El texto de esta conferencia, dictada en la Universidad de Brasil, fue publicado por la revista *Barbarie*, N° 4 y 5, en 1981-1982, San Salvador de Bahía. En Buenos Aires fue publicada por primera vez en la revista *Fahrenheit 450*, N° 1, diciembre de 1986, por estudiantes de la carrera de Sociología de la UBA. De la misma época es el último capítulo de *La voluntad de saber* (1976), “Derecho de muerte y poder sobre la vida”, publicado en *Historia de la sexualidad 1*, México, Siglo Veintiuno, 1985, pp. 161-194.

4. M. Foucault, *Defender la sociedad* (curso en el Collège de France 1975-1976), Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2000. El curso dictado entre el 7 de enero y el 17 de marzo de 1976, entre la publicación de *Vigilar y castigar* (febrero de 1975) y *La voluntad de saber* (octubre de 1976), ocupa un lugar estratégico dentro de la evolución de su pensamiento, especialmente en la elaboración del concepto de biopoder.

5. Para caracterizar la vida como voluntad de poder (*Willie zur Macht*), en este trabajo aludiremos a dos autores (Georges Brandes y Georg Simmel) que comentaron la obra de Nietzsche en un período anterior a la aparición del *Nietzsche* de Martin Heidegger que consideramos un hito insoslayable en la interpretación de la vida como voluntad de poder y, por lo tanto, no hay sospecha de “contaminación” con la interpretación heideggeriana en el caso de estos dos autores. En el caso de Brandes, se trata de un contemporáneo de Nietzsche con el que discutió personalmente sus ideas e intercambiaron correspondencia. Georges Simmel publica en 1906 el libro utilizado en este trabajo, *Schopenhauer y Nietzsche*.

cia que asume Nietzsche de esta concepción con la que, notablemente, guarda cierta filiación, así como con la concepción de Charles Darwin acerca de la vida y su influencia en los debates de la época. Al respecto, dice Georges Brandes, filósofo contemporáneo e interlocutor de Nietzsche, en *Nietzsche. Un ensayo sobre el radicalismo aristocrático*:

En el puesto de la Voluntad de Vivir (*Willie sum Leben*) de Schopenhauer y de la lucha por la existencia de Darwin, Nietzsche pone el deseo de poder (*Willie zur Macht*). Según él, la lucha se establece, no por la vida, la vida desnuda, sino por el poder. Hay muchas palabras poco justas para caracterizar las condiciones mezquinas y desgraciadas que han debido tener a la vista esos ingleses que han creado la noción de *struggle for life* con su frugalidad. Parece que han debido pensar en un mundo donde todos estarían contentos, con la única condición de salvar la vida.<sup>6</sup>

Coincide Georg Simmel en *Schopenhauer y Nietzsche*:

Y este mundo, impulsado por la voluntad de fines y carente de ellos, es el punto de partida de Nietzsche. Pero entre Schopenhauer y él se encuentra Darwin. [...] Nietzsche encuentra en el hecho de la evolución del género humano la posibilidad de un fin que permite a la vida afirmarse.<sup>7</sup>

Nietzsche discute la idea de lucha. La lucha no es por la preservación de la vida (Schopenhauer, Malthus, Darwin) sino por el poder. No es “lucha por la vida” sino “lucha por el aumento del poder”. Con ello se redefine el *bíos*, el poder y la política. La vida concebida como “voluntad de poder” parece no ser solamente vista como “voluntad de supervivencia” sino como “voluntad de superación y de dominación”. Donde falta la voluntad de poder, hay “animal de rebaño”, hay “humanismo cristiano”. En distintos aforismos y pasajes de sus obras encontramos a un Nietzsche genealogista que denuncia los distintos modos de sujeción, de arrebañamiento y de domesticación a que se ha sometido a los hombres bajo el nombre de “moral” cuando incluso se utilizan términos zoológicos como el de “rebaño” y “pastor de ovejas”. Consideramos estos pasajes preparatorios y antecedentes de la genealogía del poder que

6. G. Brandes, *Nietzsche. Un ensayo sobre el radicalismo aristocrático*, México, Sexto Piso, 2004, p. 59.

7. G. Simmel, *Schopenhauer y Nietzsche*, Buenos Aires, Derramar, s/f, p. 19.



Foucault realizará en sus obras maduras dando lugar a los conceptos de biopoder y biopolítica.

### Vida y poder en Nietzsche: la vida como voluntad de poder

Para interpretar la postulación de la idea de vida, concebida como voluntad de poder, creemos necesario referirnos a la biología del siglo XIX, en especial a partir de la irrupción en 1859 de *El origen de las especies* de Darwin.<sup>8</sup> Como afirma Robin Dunbar, la consecuencia más decepcionante de este libro para el auditorio victoriano de la época es que los humanos somos una subespecie más en un ancestral linaje de la vida y no el producto privilegiado de un diseño previo.<sup>9</sup> En contra de la explicación creacionista, Darwin desarrolla una teoría en la que, de un modo revolucionario, explica el origen de la vida como una sucesión de modificaciones y variaciones donde no hay ni un diseño previo ni un propósito. En la recepción de esta nueva biología Nietzsche, a pesar de la admiración que le provoca Darwin, al que en una carta a Paul Rée se refiere de manera elogiosa, objeta dos notas que adjudica también a Darwin: el mecanicismo y el teleologismo.<sup>10</sup> Nietzsche conoce e interpreta la propuesta de Darwin a través de otros biólogos y divulgadores del evolucionismo de la época, como Friedrich Albert Lange, cuyo libro *Geschichte des Materialismus* de 1866 Nietzsche tenía en su biblioteca personal desde 1868, así como otros libros de Carl Naegeli, Ernst Haeckel y de los biólogos Wilhelm Roux y William Rolph. A partir de estas lecturas, critica el teleologismo que encuentra en el concepto evolucionista de la vida que ubica en la “lucha por la existencia” (*struggle for existence*) y “la selección natural”. El acercamiento de Nietzsche a Darwin está mediado por la apropiación sociobiológica evolucionista en

8. Darwin publica *El origen de las especies o la preservación de las razas favorecidas en la lucha por la vida* en 1859; en una segunda edición agrega la crítica de sus contemporáneos.

9. R. Dunbar, *La odisea de la humanidad*, Barcelona, Crítica, 2007, p. 21.

10. V. Cano, “*Vita femina*. Para un pensamiento en clave nietzscheana de la vida y la subjetividad”, tesis de doctorado en Filosofía, Universidad de Buenos Aires, 2010. En esta tesis se sostiene, en una larga argumentación, el aspecto femenino de la vida como voluntad de poder. En el capítulo 1 “Circe: el hechizo darwiniano”, de un modo esclarecedor se aborda la “mala lectura” de Nietzsche respecto del evolucionismo darwiniano así como también se ajusta la apropiación de Foucault en estos temas.

las ideas de Herbert Spencer<sup>11</sup> y Paul Rée.<sup>12</sup> En *El crepúsculo de los ídolos*, da cuenta de su disconformidad con el planteo que adjudica a Darwin:

AntiDarwin. En lo que se refiere a la famosa “lucha por la vida” a mí me parece más aseverada que probada. Se da, pero como excepción; el aspecto de conjunto de la vida no es la situación calamitosa, la situación de hambre, sino más bien la riqueza, la exuberancia, incluso la prodigalidad absurda, donde se lucha se lucha por el poder [...] No se debe confundir a Malthus con la naturaleza. – Pero suponiendo que esa lucha exista –y de hecho se da– termina, por desgracia al revés de cómo lo desea la escuela de Darwin, a saber en detrimento de los fuertes, de los privilegiados, de las excepciones afortunadas. Las especies no van creciendo en perfección: los débiles dominan una y otra vez a los fuertes –es que ellos son el gran número, es que ellos son también más inteligentes [...] Darwin ha olvidado el espíritu (¡eso es inglés!) los débiles tienen más espíritu...<sup>13</sup>

Nietzsche critica la idea de “lucha por la vida” o “lucha por la supervivencia” (*struggle for existence*) en la que predomina el instinto de autoconservación. Para él, la lucha no es por la supervivencia sino por el poder. Más que lucha por la supervivencia, es lucha por la preeminencia, por el acrecentamiento y la expansión del poder. Nietzsche interpreta que en Darwin hay una finalidad para la vida que es “la supervivencia del más apto”. Lo que no ve, la ceguera de Nietzsche en

11. El juicio de Nietzsche sobre la obra de Herbert Spencer es siempre negativo. En *Crepúsculo de los ídolos* (Madrid, Alianza, 1980) afirma: “Mi objeción contra la sociología toda en Inglaterra y en Francia continúa siendo que ella conoce por experiencia sólo las formas decadentes de la sociedad, y, con total inocencia, toma sus propios instintos de decadencia como norma del juicio sociológico del valor. La vida decadente, el decrecimiento de toda fuerza organizadora, es decir, separadora, creadora de abismos, subordinadora y sobreordenadora, se formula a sí misma en la sociología de hoy como un ideal [...] Nuestros socialistas son unos *décadents*, pero también el señor Herbert Spencer es un *décadent*, – ve la victoria del altruismo una cosa desable!” (pp. 113-114).

12. Véase V. Cano, “*Vita femina*. Para un pensamiento...”, p. 42. “¿Cuál es el ojo ciego de las críticas de Nietzsche al biólogo inglés? Podríamos sintetizar esta (mala) lectura recurriendo nuevamente a la metáfora de Paley: la ceguera nietzscheana radica, precisamente, en su incapacidad de ver el carácter ciego del mecanismo darwiniano. Los ojos con los que Nietzsche dota al mecanismo de la selección natural, y puntualmente a la lucha por la existencia, comportan una comprensión inadecuada del mecanismo de la evolución” (p. 44).

13. F. Nietzsche, “IncurSIONES de un intempestivo”, *Crepúsculo...*, 14, p. 95.

la lectura de Darwin, radica en no reconocer el rechazo a la idea de un diseño previo para la vida.<sup>14</sup> Nietzsche reprocha a Darwin (*struggle for existence*) y a Spinoza (*conatus*) su insistencia en el momento de la

14. Véase R. Dawkins, *El relojero ciego*, Barcelona, Labor, 1993. Para Richard Dawkins el mecanismo de la evolución que nos presenta Darwin debería ser comprendido bajo la figura del relojero ciego. La selección natural es un relojero ciego; ciego porque no ve el más allá, no planifica las consecuencias, no tiene una finalidad en mente. Aun así, los resultados vivos de la selección natural nos impresionan de forma irresistible; por su apariencia de haber sido diseñados por un maestro relojero, nos impresionan con la ilusión del diseño y la planificación "En contra de la imposición de un diseño previo en la naturaleza, Darwin propone el mecanismo ciego, inconsciente, donde no hay ningún tipo de previsión en la naturaleza" (p. 41). El relojero del título ha sido tomado prestado de un famoso tratado escrito por William Paley, teólogo del siglo XVIII. Su *Natural Theology, or Evidences of the Existence and Attributes of the Deity Collected from the Appearances of Nature* (Teología natural, o pruebas de la existencia y atributos de la divinidad recogidas a partir de los aspectos de la naturaleza), publicado en 1802, es la exposición más conocida del "argumento del diseño", el argumento que más ha influido para demostrar la existencia de un Dios. Paley comienza su *Natural Theology* con un famoso pasaje: "Supongamos que, al cruzar un zarzal, mi pie tropieza con una piedra, y se me pregunta cómo esa piedra ha llegado hasta allí; probablemente, podría contestar que, por lo que yo sabía, había estado allí desde siempre: quizá tampoco sería fácil demostrar lo absurdo de esta respuesta. Pero supongamos que hubiese encontrado un reloj en el suelo, y se me preguntase qué había sucedido para que el reloj estuviese en aquel sitio; yo no podría dar la misma respuesta que antes, de que, por lo que yo sabía, el reloj podía haber estado allí desde siempre".

Paley aprecia aquí la diferencia entre los objetos físicos naturales, como las piedras, y los objetos diseñados y fabricados, como los relojes. Continúa exponiendo la precisión con la que están hechos los engranajes y muelles de un reloj, y la complejidad con la que están montados. Si en un zarzal encontráramos un objeto similar a un reloj, aunque desconociéramos cómo se podría haber producido su existencia, su precisión y la complejidad de su diseño nos forzarían a concluir que debió de tener un fabricante: que debió de existir en algún momento, y en algún lugar, un artífice o artífices, que lo construyeran con una finalidad cuya respuesta encontramos en la actualidad; que concibieron su construcción y diseñaron su utilización. Nadie podría contrariar razonablemente esta conclusión, insiste Paley, aunque esto es justo lo que hace en realidad el ateo cuando contempla las obras de la naturaleza, ya que cada indicación de una idea, cada manifestación de diseño que hay en el reloj, existe en las obras de la naturaleza; con la diferencia, por parte de éstas, de ser tan excelsas o más, y en un grado que supera todo cálculo. Paley introduce su idea con descripciones bellas y reverentes de la maquinaria diseccionada de la vida, comenzando con el ojo humano, uno de los ejemplos favoritos que Darwin utilizaría posteriormente y que volverá a aparecer a lo largo de este libro. Paley compara el ojo con un instrumento diseñado como el telescopio, para concluir que "existen exactamente las mismas pruebas de que el ojo fue hecho para la visión, como de que el telescopio fue hecho para ayudarlo en su función". Por lo tanto, el ojo debe haber tenido un diseñador, de la misma forma que lo tuvo el telescopio. El argumento de Paley está formulado con una sinceridad apasionada y con los conocimientos biológicos más avanzados de su tiempo (pp. 24-26).

conservación y no en el de la superación. La voluntad de poder tiene un sentido superador, de acrecentamiento de fuerzas. Nietzsche discute la idea de lucha, que no es por la preservación sino por el poder. No es "lucha por la vida" sino "lucha por el aumento del poder", "domesticación". El resultado es el debilitamiento de las potencialidades.

En todo tiempo se ha querido "mejorar" a los hombres: a eso sobre todo es a lo que se ha dado el nombre de moral [...] Tanto la doma de la bestia hombre como la cría de una determinada especie de hombre han sido llamadas "mejoramiento": sólo estos *termini* zoológicos expresan realidades —realidades, ciertamente, de las que el "mejorador" típico, el sacerdote, nada sabe— nada quiere saber... Llamar a la doma de un animal su "mejoramiento" es algo que a nuestros oídos les suena casi como una broma [...] Lo mismo ocurre con el hombre domado que el sacerdote ha "mejorado".<sup>15</sup>

El presupuesto para la vida, en Nietzsche, no es la conservación del individuo sino el *deseo de poder*. En contra del humanismo moderno, no considera que la mera supervivencia del mayor número de seres débiles e inútiles sea una nota de progreso. Junto al concepto de fuerza (*Kraft*), para caracterizar a la vida Nietzsche recurre al de "poder" (*Macht*) para expresar la potencia del querer con el que tipifica a la *Wille zur Macht*. En el aforismo 259 de *Más allá del bien y del mal*, en contra de los valores del igualitarismo afirma:

Abstenerse mutuamente de la ofensa, de la violencia, de la explotación: equiparar la propia voluntad a la del otro: en un cierto sentido grosero esto puede llegar a ser una buena costumbre entre los individuos, cuando están dadas las condiciones para ello. Mas tan pronto como se quisiera extender ese principio e incluso considerarlo, en lo posible, como principio fundamental de la sociedad, tal principio se mostraría enseguida como lo que es: como voluntad de negación de la vida, como principio de disolución y de decadencia. [...] la vida misma es esencialmente apropiación, ofensa, avasallamiento de lo que es extraño y más débil, opresión, dureza, imposición de formas propias, anejiación y al menos, en el caso más suave, explotación. [...] La "explotación" no forma parte de una sociedad corrompida o imperfecta y primitiva: forma parte de la esencia de lo vivo, como función orgánica fundamental es

15. F. Nietzsche, "Los «mejoradores» de la humanidad", *Crepúsculo...*, aforismo 2, p. 72.

una consecuencia de la auténtica voluntad de poder, la cual es cabalmente la voluntad propia de la vida —suponiendo que como teoría esto sea una innovación— como realidad es el hecho primordial de toda historia: ¡seamos, pues, honestos con nosotros mismos hasta este punto!<sup>16</sup>

Si la vida es voluntad, entonces, ¿tiene alguna intencionalidad, persigue algún fin? La respuesta es negativa: la vida es ciega y azarosa, su "querer" no se satisface nunca. Esta afirmación podría extenderse a Schopenhauer pero, a diferencia de su antecesor en estos temas, las conclusiones de Nietzsche no son pesimistas. La voluntad se quiere a sí misma pero no para devorar y asimilar a sí misma todo lo que existe sino para fortalecer y acrecentar sus fuerzas. Como afirma Georg Brandes, Schopenhauer fue ese educador libertador que necesitaba Nietzsche; luego, el trabajo del pensador maduro fue el de "liberarse del libertador".<sup>17</sup>

*Schopenhauer.* — Schopenhauer, el último alemán que merece ser tenido en cuenta (— que es un acontecimiento europeo como Goethe, como Hegel, como Heinrich Heine, y no tan sólo un acontecimiento local, "nacional"), es un caso de primer rango para un psicólogo: a saber, como intento malignamente genial de lanzar a la lucha, a favor de una total desvalorización nihilista de la vida, cabalmente las instancias opuestas, las grandes autoafirmaciones de la "voluntad de vida", las formas más exuberantes de la vida. [...] Schopenhauer es en esto nada más que el heredero de la interpretación cristiana: sólo que él supo *dar por bueno* también lo rechazado por el cristianismo, los grandes hechos culturales de la humanidad, en un sentido cristiano, es decir, nihilista (a saber, como caminos de "redención", como estimulantes de la necesidad de "redención").<sup>18</sup>

16. F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, Madrid, Alianza, 1983, aforismo 259, pp. 221-222.

17. G. Brandes, *Nietzsche...*, p. 17.

18. F. Nietzsche, "Incursiones de un intempestivo", *Crepúsculo...*, 21, pp. 99-100. Véase también F. Nietzsche, *Genealogía de la moral*, Madrid, Alianza, 1980, tratado tercero "¿Qué significan los ideales ascéticos?", parágrafo 6, donde Nietzsche sostiene la consideración de la obra *El mundo como voluntad y representación* como el resultado de la concepción de un joven de veintiséis años, como una obra que trasluce vitalidad y erotismo ya que la filosofía que se adopta pertenece a lo específico de la edad de la vida. Parafraseando a su maestro, dice Nietzsche: "¡Qué imágenes del tormento y el largo hastío! ¡Qué contraposición casi patológica de tiempos entre «ese instante», por un lado, y, por otro, la «rueda de Ixión», el «trabajo forzado del querer», «el ruin acoso de la voluntad!» [...] «¿qué

Nietzsche reconoce el mérito de Schopenhauer cuando ataca las bases del racionalismo, según el cual la esencia de lo humano es la racionalidad y le cabe, en su interpretación, el ingrato papel de ser "el heredero de la interpretación cristiana" en su versión pesimista. Aunque más no fuera por este rasgo, Schopenhauer merece ser considerado uno de los descubridores de nuevos modos de concebir la vida, dice Simmel.<sup>19</sup> El pesimismo de Schopenhauer es metafísico y se fundamenta en una concepción novedosa de la vida, el mundo y la voluntad. Lo que Platón concibió como Idea o Kant como "cosa en sí" (*Ding an sich*), incognoscible, Schopenhauer lo llama "voluntad". La voluntad sería este fondo primordial, el origen de todo el mundo visible y de la vida misma. La voluntad es enteramente voluntad de vivir. Esta voluntad de vida es un impulso ciego, un instinto básico e irracional, inmotivado, carente de todo juicio de valor pero que opera con una avidez salvaje e irresistible. Esta voluntad, ávida de objetivación, se vale del *principium individuationis*. De ahí que el mundo es producto y expresión de la voluntad. A su vez, el mundo es también representación en virtud del intelecto cognoscente que la voluntad ha creado en un punto superior de su objetivación. Según Schopenhauer, la voluntad —en su modo de ser objetivado— se manifiesta en todos los estratos del mundo natural, desde la simple piedra hasta el hombre, en quien alcanza su grado máximo al adquirir la forma del deseo consciente, es decir, la voluntad.

Vemos así que aquí, en los grados más bajos, la voluntad se presenta como un ciego afán (*Drang*), una agitación sombría y oscura alejada de toda cognoscibilidad inmediata. Es la forma más simple y débil de su objetivación. Como ese ciego afán y aspiración inconsciente aparece aún en toda la naturaleza inorgánica, en todas las fuerzas originarias que la física y la química se ocupan de investigar y de llegar a conocer sus leyes; cada una de esas fuerzas se nos presenta en millones de fenómenos de la misma naturaleza y regularidad, que no manifiestan huella alguna de un carácter individual sino que simplemente se multiplican en virtud del tiempo y el espacio, es decir, del *principium individuationis*, como se multiplica una imagen en las facetas de un cristal.<sup>20</sup>

significa que un filósofo rinda homenaje al ideal ascético?», obtenemos aquí al menos una primera indicación: quiere escapar a una tortura".

19. G. Simmel, *Schopenhauer y Nietzsche*, p. 45.

20. A. Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, trad. Pilar López de Santa María, disponible en <http://www.comunidadeidentidad.com.ar/comunidad/>

Schopenhauer destrona la Razón del puesto superior en que la colocó el pensamiento ilustrado para ponerla al servicio de la voluntad de vivir, como un instrumento más. ¿Qué es lo que hay en el fondo de la vida humana? “Dolor y aburrimiento”, contesta Schopenhauer. Ningún logro de la voluntad es duradero, es solamente una limosna que apacigua por un rato solamente, el dolor de las renovadas carencias.

Todo *querer* nace de la necesidad, de la carencia, del sufrimiento. Pero frente a un deseo que se satisface quedan al menos diez incumplidos. El deseo dura mucho, las exigencias llegan hasta el infinito; la satisfacción es breve y se escatima. El deseo satisfecho deja enseguida lugar a otro: aquél es un error conocido; éste, uno aún desconocido. Ningún objeto del querer que se consiga puede procurar una satisfacción duradera y que no ceda, sino que se asemeja a la limosna que se echa al mendigo y le permite ir tirando hoy para prorrogar su tormento hasta mañana. Mientras nuestra conciencia esté repleta de nuestra voluntad, mientras estemos entregados al apremio de los deseos con sus continuas esperanzas y temores, mientras seamos sujetos del querer, no habrá para nosotros dicha duradera ni reposo.<sup>21</sup>

El dolor es un estado permanente de la voluntad mientras que el placer es solamente un interludio, un estado negativo concebido como “ausencia de dolor”. En términos de Thomas Mann:

Esa concepción, es decir, la constatación —que no es humanista en el sentido clásico— de que el intelecto está ahí para agradar a la voluntad, para justificarla, para proporcionarle motivos que son con frecuencia aparentes y autoengañosos, para racionalizar los instintos, esa concepción encierra una psicología escéptico-peyimista [...] que no sólo ha preparado el terreno a eso que llamamos el psicoanálisis, sino que lo es ya.<sup>22</sup>

## El sociobiólogo Nietzsche

La distancia que Nietzsche marca entre su concepción de la vida y el evolucionismo, para algunos comentadores, parece ser parte de una

*El mundo como voluntad y representación* de Arthur Schopenhauer.pdf, Libro II, p. 88.

21. Ídem, Parte III, parágrafo 38, p. 109.

22. Th. Mann, *Schopenhauer, Nietzsche, Freud*, Barcelona, Bruguera, 1984, p. 96.

estrategia destinada a tomar a Darwin como contrapunto para oponer su propia tesis.<sup>23</sup> La palabra “vida” para Nietzsche no es más que la expresión de un mínimo, dice Brandes; no es solamente conservación sino un *deseo de poder*. La lucha de la existencia conduce a la lucha de los poderes y por los poderes. Junto al concepto de fuerza (*Kraft*) utiliza el de poder (*Macht*) interpretado como capacidad de apropiación, de potencia. Aquí la vida no es, como pensaba Schopenhauer, una voluntad de vivir que solamente busca su perpetuación sino, sobre todo, voluntad de superación, de poder y dominio sobre el mundo (*Welt*).<sup>24</sup> En el verano de 1887 Nietzsche escribe *Genealogía de la moral* en Sils-Maria, unos meses antes de *Ecce homo*. En este último libro da cuenta de sus motivaciones e intenciones por “desenmascarar” lo que esconden los ideales y valores sostenidos hasta entonces. En *Genealogía de la moral* ya no recurre al estilo aforístico sino a la forma de un tratado sistemático y argumentativo; allí considera al *hombre* como un *animal enfermo* y a los sacerdotes y sus sucedáneos disfrazados, los filósofos, como los médicos que, bajo el pretexto de curar al enfermo, envenenan las heridas. Aquí Nietzsche se propone “desenmascarar” y “denunciar” la enfermedad que se encubre bajo los valores más venerados en Occidente, los valores de lo “bueno”, “justo”, “verdadero”, en vista a una “transvaluación de todos los valores”:

Necesitamos una crítica de los valores morales, hay que poner en entredicho el valor mismo de esos valores — y para esto se necesita tener conocimiento de las condiciones y circunstancias de que aquellos surgieron, en las que se desarrollaron y modificaron (la moral como consecuencia, como síntoma, como máscara, como tartufería, como enfermedad, como malentendido, pero también la moral como causa, como medicina, como estímulo, como freno, como veneno).<sup>25</sup>

23. G. Caponi, *Historia del ojo. Nietzsche para darwinianos; Darwin para nietzscheanos* [http://www.scientiaestudia.org.br/associac/gustavocaponi/historia\\_del\\_ojo.pdf](http://www.scientiaestudia.org.br/associac/gustavocaponi/historia_del_ojo.pdf).

24. Nietzsche, en el capítulo “De la superación de sí mismo”, dice en alusión a Schopenhauer: “No ha dado ciertamente en el blanco de la verdad quien disparó hacia ella la frase de la «voluntad de existir»: ¡esa voluntad no existe! Pues lo que no es no puede querer; más lo que está en la existencia, ¡cómo podría seguir queriendo la existencia! Sólo donde hay vida hay también voluntad: pero no voluntad de vida, sino —así te lo enseño yo— ¡voluntad de poder!”, *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza, 1978, p. 172.

25. F. Nietzsche, *Genealogía de la moral*, p. 23.

Para esta tarea, se vale de la genealogía como método. Nuevamente, en este punto, reaparece la crítica y toma de distancia respecto de Darwin o al menos de la apropiación de Paul Rée y aquellos que toman “en serio” y con cierto pesimismo el tema, desconociendo lo “efectivamente dado” en sus orígenes históricos.

¡Pues resulta evidente cuál color ha de ser cien veces más importante para un genealogista de la moral que justamente el azul; a saber, *el gris*, quiero decir, lo fundado en documentos, lo realmente comprobable, lo efectivamente existido, en una palabra, toda la larga y difícilmente descifrable escritura jeroglífica del pasado de la moral humana! – *Este* pasado era desconocido para el doctor Rée; pero él había leído a Darwin: y así en sus hipótesis la bestia darwiniana y el comedido alfeñique de la moral, que “ya no muere”, se tienden gentilmente la mano.<sup>26</sup>

El género que corresponde a esta genealogía de la moral es la comedia. La *gaya ciencia*, la jovialidad, es una actitud compensatoria luego de una larga historia de seriedad y se necesita que esta nueva mirada genealógica sobre el pasado de la moral, sobre el modo en que se constituyeron los valores que dan por resultado este animal de cría al que le es lícito hacer promesas, esté orientado por la necesidad de la transvaluación de la moral de la domesticación, del arrebatación, al que nombra como “moral de los esclavos” para recuperar los valores de otra “moral de los señores”. En este punto encuentra una contradicción: el empleo de la vida contra la misma vida. El ideal ascético cumple la función de proporcionar un ideal destinado a la conservación de la vida, el sacerdote es la personificación de ese deseo ya que transforma el sentimiento de *culpabilidad* en sentimiento de *pecado* porque el hombre prefiere querer incluso la nada a no querer. El ideal ascético, aun cuando debilita y enferma, es una estratagema en la conservación de la vida.

Una autocontradicción como la que parece manifestarse en el asceta, “vida contra vida”, es –esto se halla claro por lo pronto–, considerada fisiológica y ya no psicológicamente, un puro sinsentido. Esa autocontradicción no puede ser más que aparente, tiene que ser una especie de expresión provisional, una interpre-

26. F. Nietzsche, *Genealogía de la moral*, p. 25.

tación, una fórmula, un arreglo, un malentendido psicológico de algo cuya auténtica naturaleza no pudo ser entendida, no pudo ser designada en sí durante mucho tiempo – una mera palabra, encajada en una vieja brecha del conocimiento humano. Y para contraponer a ella brevemente la realidad de los hechos, digamos: *el ideal ascético nace del instinto de protección y de salud de una vida que degenera, la cual procura conservarse con todos los medios, y lucha por conservarse.*<sup>27</sup>

El hombre prefiere querer la nada a no querer. El ideal ascético ofreció al animal hombre un sentido para el sufrimiento. El vacío acerca de una meta para la vida se completó con estos ideales puesto que *algún* sentido es mejor que *ningún* sentido, ha sido el mal menor por excelencia, que cierra así la puerta al nihilismo suicida. Aparece entonces la necesidad de postular nuevos ideales y una transvaluación de los valores para proponer otros nuevos ligados a la figura del superhombre (*Übermensch*).

Respecto del origen del Estado y en contra de la versión moderna del contrato, Nietzsche encuentra que en el origen hay una voluntad de imposición, de dominio sobre lo informe. En este tema resultan ilustrativos los pasajes que escribe caracterizando al Estado en *Zarathustra*, en párrafos donde se destaca el poder del Estado moderno sobre la vida. En el capítulo “Del nuevo ídolo” encontramos la sentencia famosa:

Estado se llama el más frío de todos los monstruos fríos. Es frío incluso cuando miente; y ésta es la mentira que se desliza en su boca: “Yo, el Estado, soy el pueblo”.<sup>28</sup>

El Estado “arrebata”, “domestica”, “desvitaliza”. Incluso afirma el filósofo:

Estado llamo yo al lugar donde todos, buenos y malos, son bebedores de venenos: Estado, al lugar en que todos, buenos y malos, se pierden a sí mismos: Estado, al lugar donde el lento suicidio de todos – se llama “la vida”.<sup>29</sup>

27. Ídem, pp. 139-140.

28. F. Nietzsche, *Así habló Zarathustra*, p. 82.

29. Ídem, pp. 83-84.

En 1869 Nietzsche renuncia a la nacionalidad prusiana pero al año siguiente se alista voluntariamente en el ejército en ocasión de la guerra franco-prusiana. Varios años después de esta experiencia bélica,<sup>30</sup> profetiza la irrupción de una época signada por la desgracia de la guerra. Acerca de los hombres civilizados y de las llamadas "razas nobles", en *Genealogía de la moral* escribe sobre el animal de rapiña que anida en estos hombres, que se mantiene domesticado mientras está dentro de la propia comunidad pero que se vuelve una fiera asesina cuando se lo deja suelto en tierra extraña, en cuanto irrumpe la guerra:

Allí disfrutan la libertad de toda constricción social, en la selva se desquitan de una prolongada reclusión y encierro en la paz de la comunidad, allí *retornan* a la inocencia propia de la conciencia de los animales rapaces, cual monstruos que retozan, los cuales dejan acaso tras sí una serie abominable de asesinatos, incendios, violaciones y torturas con igual petulancia y con igual tranquilidad de espíritu que si lo hecho por ellos fuera una travesura estudiantil [...] resulta imposible no reconocer a la base de todas estas razas nobles, el animal de rapiña, la magnífica *bestia rubia* que vagabundea codiciosa de botín y de victoria; de cuando en cuando esa base oculta necesita desahogarse, el animal tiene que salir de nuevo fuera, tiene que retornar a la selva.<sup>31</sup>

30. Nietzsche renuncia a la nacionalidad prusiana cuando es contratado como profesor en Basilea (Suiza). El 17 de abril de 1869 recibe la notificación donde se acredita que "el gobierno real comunica la separación de la comunidad de súbditos prusianos al catedrático de Filología, doctor Friedrich Nietzsche". A partir de ese día, pasa a ser un "hombre sin Estado", un apátrida, ya que no tomó la ciudadanía suiza ni intentó recuperar la prusiana cuando abandonó Basilea. Un año después de la renuncia, el 19 de julio de 1870, se declara la guerra franco-alemana. Nietzsche se enrola como asistente de enfermería y parte al frente de batalla. Su corta experiencia de guerra se encuentra atestiguada en varias cartas, la mayoría enviadas a Cósima Wagner y a su madre. Vendando heridas, algunas gangrenosas, durmiendo sobre la paja entre heridos moribundos y fétidos olores a cadáver, en infectos vagones de tren, contrae disentería y difteria, razón por la cual es enviado de vuelta a casa a las pocas semanas. La división a la que pertenecía sufrió la baja de 5.500 hombres entre los que había muchos oficiales que eran sus conocidos o amigos. A pesar de lo corto de su experiencia, la intensidad fue duradera y el resultado final, una profunda decepción. Lo que vio no fue la experiencia heroica de la victoria sino suciedad, miseria y una exposición irresponsable de la vida en manos de las ambiciones políticas.

31. F. Nietzsche, *Genealogía de la moral*, p. 47.

Con un argumento que encontramos después en Freud,<sup>32</sup> para Nietzsche la guerra es ineliminable, representa esa vía de escape donde, bajo la excusa de combatir la barbarie, la irracionalidad y el mal encarnado en el extraño, se da piedra libre al ancestro asesino que habita en nuestros impulsos primarios.

En *Consideraciones intempestivas*, Nietzsche advierte sobre la decadencia de una cultura que se vuelve triunfalista porque logra imponer la superioridad de la fuerza del aparato bélico. En tono completamente pesimista y enfático declara:

Por amor de Dios, mirad a vuestro alrededor y sed precavidos. Otra victoria como ésta y el Reich alemán subsistirá, ¡pero lo alemán como tal quedará aniquilado!<sup>33</sup>

La predicción se cumplió. Las ambiciones hegemónicas del Tercer Reich y la presunción de la superioridad cultural y racial terminaron por desencadenar la Segunda Guerra Mundial.

### Foucault: la hipótesis Nietzsche

En la clase dictada el 7 de enero de 1976 en el Collège de France,

32. En 1915, Freud publica en *Imago*, 4 (I), pp. 1-21, el artículo "Consideraciones de actualidad sobre la guerra y la muerte", en momentos en que su país, Austria, se hallaba involucrado en la Primera Guerra Mundial y dos de sus hijos varones se encontraban en el frente de batalla. Aquí Freud habla de una "terrible decepción". La idea de que la guerra habría sido erradicada de los pueblos civilizados, de aquellos que se arrojan la conducción de los destinos de la humanidad, resultó dramáticamente desmentida. Pero tal decepción no se justifica pues proviene del derrumbamiento de una ilusión que brota de dos fuentes distintas: la ilusión de que el Estado es el guardián de las normas morales y la ilusión de que el hombre por naturaleza es bueno. Se ha corrido el velo y ahora advierte el ciudadano común que el Estado combate la injusticia y la violencia no porque quiera eliminarla sino porque busca monopolizarla, "como hace con el tabaco y la sal". Para Freud, la guerra nos despoja de las superposiciones de la civilización y deja al descubierto al hombre primitivo, al miembro de la horda, que habita en nosotros. Nos obliga de nuevo a ser héroes, presenta a los extraños como enemigos que sólo merecen la muerte y nos aconseja sobreponernos de la muerte de los seres queridos. Al parecer, dice Freud, acabar con la guerra es imposible y, acaso, tenga sentido preguntarnos: ¿no deberemos ser nosotros los que cambiemos y nos adaptemos a ella?, ¿no sería mejor dar a la muerte el lugar que le corresponde y dejar de lado las actitudes con las cuales la hemos reprimido tan cuidadosamente?

33. F. Nietzsche, *Consideraciones intempestivas I*, Madrid, Alianza, 1988, p. 178.

Foucault introduce "la hipótesis Nietzsche" en el momento de contestar la pregunta por la genealogía del poder cuando se rechaza un análisis económico del poder.

¿De qué disponemos actualmente para hacer un análisis no económico del poder? Creo que podemos decir que, en verdad, disponemos de muy poca cosa. Contamos, en primer lugar, con la afirmación de que el poder no se da, ni se intercambia, ni se retoma, sino que se ejerce y sólo existe en acto. Contamos, igualmente, con otra afirmación: la de que el poder no es, en primer término, mantenimiento y prórroga de las relaciones económicas, sino, primariamente, una relación de fuerza en sí mismo.<sup>34</sup>

Foucault cuestiona la concepción "ramplona" según la cual "el poder es represión" y adjudica esta concepción del poder a Hegel, a Freud y a Reich. A esta *hipótesis Reich*: "El mecanismo del poder es fundamental y esencialmente la represión", enfrenta la *hipótesis Nietzsche*: "El poder es la guerra, es la guerra proseguida por otros medios". Esta segunda hipótesis supone la inversión de la afirmación de Carl von Clausewitz "la guerra no es más que la política por otros medios" para proponer la idea de que "la política es la guerra por otros medios". La inversión de la tesis de Clausewitz querría decir tres cosas. En primer lugar, quiere decir que las relaciones de poder vigentes se insertan en una relación de fuerzas determinadas por la guerra, en cada momento histórico. La paz que instala la sociedad civil no suspende la guerra sino que permite que rija a través de una guerra silenciosa que se instala en las relaciones de fuerzas en las instituciones, en las desigualdades económicas, en el lenguaje. En segundo lugar, quiere decir que las luchas políticas, dentro de la sociedad civil, deben ser consideradas una continuación de la guerra. La historia de la paz escribe la historia de la guerra, en esta concepción del poder. En tercer lugar, la inversión del aforismo de Clausewitz significará que sólo las armas dirimirán entre las relaciones de fuerzas.

La inversión del aforismo de Clausewitz querría decir, además, una tercera cosa: la decisión final sólo puede provenir de la guerra, esto es, de una prueba de fuerza en que las armas, en definitiva, tendrán que ser jueces. El fin de lo político sería la últi-

34. M. Foucault, *Defender la sociedad*, p. 27.

ma batalla, vale decir, la última batalla suspendería finalmente, y sólo finalmente, el ejercicio del poder como guerra continua.<sup>35</sup>

Desde el momento en que se trata de liberarse de los esquemas economicistas para analizar el poder, nos encontramos inmediatamente frente a "dos hipótesis macizas", afirma Foucault:<sup>36</sup> por un lado, los mecanismos del poder serían los de la represión (hipótesis de Reich); por el otro, la base de la relación de poder sería el enfrentamiento belicoso de las fuerzas (hipótesis de Nietzsche). Estas dos hipótesis no son incompatibles, incluso parecen ajustarse de modo bastante verosímil. Los filósofos del siglo XVIII conciben la salida del estado de guerra permanente tomando como salvoconducto el contrato, considerado un camino posible hacia la paz perpetua en tanto fin regulativo.

Frente a esta concepción del poder surge la pregunta: ¿el poder es sencillamente una guerra proseguida por otros medios que las armas o las batallas? En el esquema del poder-contrato, el poder tiene a su cargo la defensa de la sociedad. Ahora hay que preguntarse si la sociedad está organizada de tal modo que algunos pueden defenderse de los otros o si el poder se ejerce para mantener la opresión y defenderse de la rebelión de los otros, para "defender su victoria y perennizarla en el sometimiento".<sup>37</sup>

### Nuevamente Darwin en el ojo de la tormenta

En la clase del 17 de marzo de 1976, Foucault reitera la consideración de la guerra como "la grilla de inteligibilidad de los procesos históricos" que, durante el siglo XVIII, ha sido concebida como guerra de razas y que conduce, en el XIX, a la *estatización de lo biológico*. El término "biopoder" resulta el correlato de este análisis cuando se admite que el poder se hace cargo del cuerpo y de la vida, un poder que toma a su cargo los cuerpos y la población. El surgimiento del biopoder inscribió al racismo en los mecanismos del Estado *determinando lo que debe vivir y lo que debe morir*.

El racismo tendrá una segunda función: permitirá establecer una relación bélica que supone que, *para vivir, es ineludible que masacres a tus enemigos*: "Si quieres vivir, es preciso que el otro muera". La

35. Ídem, p. 29.

36. Ibídem.

37. M. Foucault, *Defender la sociedad*, p. 31.

muerte del otro, la muerte de la "mala raza", de la raza inferior, es lo que hace al mejoramiento y a la pureza de la vida. La relación ya no es solamente militar o política sino biológica. El enemigo ya no es solamente el adversario político o militar sino el peligro biológico de contaminación o degeneración y la necesidad de eliminarlo en vista a una "limpieza racial" de la especie. En este punto Foucault ubica el vínculo necesario entre la biología del siglo XIX y el discurso del poder, entre el evolucionismo, la teoría de Darwin entendida como lucha por la supervivencia de los más fuertes, de los más adaptados, de los más desarrollados. Las relaciones de colonización, las guerras, la locura, la criminalidad, las diferencias de clases, la sexualidad, son pensadas en términos evolucionistas.

La guerra ya no será solamente la eliminación del enemigo político sino la posibilidad de acrecentar y fortalecer la propia raza. Cuantos más mueran los otros, más pura será la raza propia. Este nuevo sentido del racismo es un principio en la economía del biopoder, distinto y más poderoso a sus fines que el simple rechazo a los que son distintos. El ejemplo paradigmático de poder disciplinario, del biopoder en el siglo XX, es el nazismo. La sociedad nazi toma a su cargo lo biológico, la procreación, la herencia, la salud y la enfermedad.

Solución final para las otras razas, suicidio absoluto de la raza (alemana). A eso llevaba la mecánica inscrita en el funcionamiento del Estado moderno. Sólo el nazismo, claro está, llevó hasta el paroxismo el juego entre el derecho soberano de matar y los mecanismos del biopoder. Pero ese juego está inscripto efectivamente en el funcionamiento de todos los Estados.<sup>38</sup>

¿Todos los Estados modernos, todos los Estados capitalistas, adoptaron este funcionamiento racista? La respuesta de Foucault introduce una tesis urticante para la época: también los Estados socialistas habrían practicado lo que llama un "socialracismo". No solamente la Unión Soviética, vigente todavía en la época de estas lecciones, practica el racismo biológico respecto de los enfermos mentales, los criminales, los adversarios políticos, sino que, más contundente aún, afirma Foucault que, teóricamente, los proyectos socialistas a lo largo del siglo XIX asumen que el Estado debe hacerse cargo de la vida, de ordenarla y delimitar sus posibilidades biológicas.

38. M. Foucault, *Defender la sociedad*, p. 235.

El interés de Foucault, de igual modo que el de Nietzsche un siglo antes, en su mirada genealógica acerca de la constitución de los Estados modernos, tiene el sentido de cuestionar el ascenso de los totalitarismos encubiertos bajo un discurso que tomó la vida bajo su custodia, su tutela, su administración y selección. El evolucionismo fue la herramienta científica, la máscara, el ropaje, el discurso debajo del cual se encubrieron los intereses políticos para higienizar *el cuerpo social*.

Para Foucault, la genealogía del poder conduce a la genealogía del racismo que en los siglos XIX y XX transformó la guerra en el telón de fondo de la vida y fue primero el caldo de cultivo y luego el escenario de batalla de los más devastadores genocidios que conoció la historia de la humanidad. Nuevamente, la muerte justificada por el mejoramiento de la vida pero en una dimensión nunca antes conocida, un modo de ejercicio del poder que, siguiendo las huellas de Nietzsche, poniendo en obra la genealogía, Foucault llama "biopoder".



**Modernidad y biopolítica**  
**Los diagnósticos de Foucault, Esposito y Agamben**

*Alfonso Galindo Hervás\**

*Tenemos que descartar la idea, común a Heidegger y a Adorno así como a muchos autores marxistizantes actuales, de que existe un fenómeno llamado "modernidad" que abarca tanto a la democracia burguesa como al totalitarismo, y de que se puede alcanzar una comprensión filosófica de este fenómeno en la que la distinción entre ambas formas de vida social resulte aufgehoben.*

*Richard Rorty, Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*

**Introducción**

El concepto de biopolítica ha adquirido un protagonismo notable en el ámbito de la filosofía política contemporánea. La mayoría de los desarrollos actuales asumen en general el sentido que le imprimió Michel Foucault en la década de 1970. En éste, el concepto —que nombra una transformación, iniciada en el siglo XVIII, en la comprensión (y en el ejercicio) occidental del poder político— posibilita un matizado cuestionamiento del Estado-nación y de sus gobiernos democrático-liberales merced a su capacidad para aprehender ciertos rasgos del ejercicio del poder que escaparían a otras teorías.

\* Universidad de Murcia, España.

Actualmente encontramos en la filosofía política italiana obras que profundizan en las cuestiones propuestas por Foucault. Es el caso, entre otras, de las de Giorgio Agamben, Roberto Esposito y Antonio Negri.<sup>1</sup> Éste último (junto con Michael Hardt) ofrece una interpretación afirmativa de la biopolítica, sosteniendo que los biopoderes están destinados a convertirse en una política de la vida que anunciaría el fin del antagonismo en la era del capitalismo global.<sup>2</sup>

Alejados de la tradición spinoziana y marxista que sirve de marco de referencia a las tesis de Negri y Hardt, los posicionamientos de Esposito y Agamben acerca de la biopolítica, aun difiriendo entre sí (Esposito comparte con Foucault la tesis de que la biopolítica es un fenómeno moderno, que sirve propiamente de criterio de lo moderno; Agamben, sin embargo, sostiene que la relación entre poder soberano y vida es constitutiva de la política occidental), son fundamentalmente críticos para con ella, compartiendo igualmente una difusa sugerencia acerca de la posibilidad de una biopolítica de signo afirmativo.

Los objetivos de este trabajo consisten, *prima facie*, en ensayar un análisis de las propuestas de Esposito y Agamben, ya que ambas constituyen el más acabado desarrollo de la crítica de la biopolítica, que los dos consideran la tipología de gobierno propia de las sociedades occidentales actuales. El análisis toma como pretexto y punto de partida su comparación con el pensamiento de Foucault, lo cual exigirá un sintético acercamiento a éste.

Pero, además, se pretende un alcance mayor, pues trata de plantear el problema de qué tipo de relación con el pasado podemos, debemos y queremos tener (es decir, qué papel deben poseer nuestras ciencias humanas y sociales), y ello como forma de plantear el tipo de política a la que aspiramos y somos capaces de legitimar e implementar. El

1. Habría que mencionar igualmente a Paolo Virno quien, en *Gramática de la multitud. Para un análisis de las formas de vida contemporáneas* (Madrid, Traficantes de Sueños, 2003), remite la biopolítica al gobierno de una población con el objetivo de contribuir a los requerimientos de las empresas.

2. M. Hardt y T. Negri, *Imperio*, Barcelona, Paidós, 2002; "La production biopolitique", *Multitudes*, 1, 2000, pp. 16-28. Su tesis es que en el actual período de desarrollo del capitalismo, la "fuerza de producción" (el trabajo) es subsumida en las relaciones capitalistas de producción, sorteando las contradicciones (es trabajo espiritualizado, "inmaterial") y dando lugar a una nueva subjetividad ajena al proletario de las sociedades de soberanía y de disciplina, y afín a la actual sociedad de la comunicación. De este modo, la fuerza no sólo crea bienes alienados en capital sino relaciones sociales y vida, es decir, visualiza la multitud como nueva clase biopolítica.

argumento que avala este objetivo es la tesis de que las filosofías de Esposito y de Agamben pueden interpretarse como diagnósticos acerca de la modernidad, su sentido y sus criterios. La pertinencia de seguir reflexionando sobre ésta se evidencia al demostrar que tanto nuestras categorías como las praxis e instituciones políticas a ellas asociadas siguen siendo las modernas. Si los conceptos deben comprenderse no sólo como índice de determinadas historias sino también como factor de ellas, entonces en el análisis y la problematización de la modernidad se ejerce tanto una reflexión sobre nuestro presente como un determinado posicionamiento político.

Los diagnósticos de biopoliticidad desarrollados, a partir de diferentes lecturas de Foucault, por Esposito y Agamben constituyen un buen ejemplo de una filosofía política crítica que ejerce su atención sobre el presente merced al desarrollo de una deconstrucción de las categorías políticas modernas. Su carácter radical, así como la ausencia de un lenguaje afirmativo alternativo al moderno que cuestionan, es prueba (índice y factor) de la distancia de ambos diagnósticos respecto del original planteamiento foucaultiano sobre la biopolítica liberal, justificando en la misma medida el calificativo de impolítico que merecen ambas filosofías.

### La modernidad, entre soberanía y biopolítica: Michel Foucault

Foucault concluye una entrevista de 1982 sosteniendo que uno de los problemas a los que se ha dedicado preferentemente es el de las relaciones entre verdad, poder y formas de subjetivación.<sup>3</sup> En tal empresa nunca abandonó lo que podríamos denominar una perspectiva histórica de análisis. Es justamente la propuesta de una genealogía del poder lo que permite vincular obras como *Las palabras y las cosas*, que es una arqueología de las prácticas del conocimiento que constituyen a los individuos; *Vigilar y castigar*, donde destaca el análisis del difuso poder disciplinario que permea todo el cuerpo social y moldea a los individuos; los cursos en el Collège de France, dedicados a las formas de gubernamentalidad y al "nacimiento de la biopolítica", o los dos últimos volúmenes de *Historia de la sexualidad*, centrados en las prácticas de

3. M. Foucault, "Verdad, individuo y poder", en *Tecnologías del yo y otros textos afines*, trad. M. Allendesalazar, Barcelona, Paidós, 1991, p. 150.

autogobierno y autoconstitución de sí. En todos estos casos, se evidencia una convicción que nunca abandonó: que un análisis cabal del poder requiere mostrar sus relaciones con la verdad. La genealogía debe comprenderse entonces como un estudio de los sucesivos regímenes de producción y de circulación del conocimiento, de la verdad, ejercidos por los diferentes dispositivos institucionales y sociales.<sup>4</sup>

En *Vigilar y castigar* tal investigación conjunta de mecanismos disciplinarios y producción de verdad anticipaba tres rasgos centrales de las tecnologías biopolíticas que aquí nos van a interesar: que no se reducen a represión, que tienen como objeto directo el cuerpo, su control y la potenciación de su rendimiento, y que conforman un entramado difuso de tecnologías, esto es, una “microfísica del poder”.<sup>5</sup> La figura del panóptico, a la que se dedica la cuarta parte del ensayo, sería índice del apresamiento de la vida por parte del poder que, como posteriormente sostendrá, diferencia el nuevo poder biopolítico del viejo derecho soberano.<sup>6</sup>

Pero donde por primera vez utilizó Foucault la expresión con la que aludirá a un tipo de disciplinas centradas en el cuerpo y en los fenómenos de la vida, productivas (no meramente represivas), desperdigadas en el entramado social, vinculadas a las ideas de control y norma, es en la clase del 17 de marzo de 1976 en el Collège de France. Allí, y tras ha-

4. Sobre la genealogía como explicitación de las prácticas discursivas productoras de la verdad presentes en una sociedad, así como sobre las relaciones entre poder y saber, puede verse la clase del 7 de enero de 1976 en *Hay que defender la sociedad*, trad. Horacio Pons, Madrid, Akal, 2003, pp. 11-27. También el ensayo “La verdad y las formas jurídicas”, en *Estrategias de poder. Obras esenciales*, vol. II, Paidós, Barcelona, 1999, pp. 169-281.

5. M. Foucault, *Vigilar y castigar*, trad. Aurelio Garzón, Buenos Aires, Siglo Veintiuno, 1979 (reimp. 2009), especialmente pp. 30-36.

6. El panoptismo presupone la aparición, entre los siglos XVII y XVIII, de una idea de peligrosidad social que justifica la presencia de las instituciones de control propias de las sociedades disciplinarias. En éstas se ejerce un tipo de poder orientado a vigilar y dirigir los cuerpos individuales, que quedan insertados en una red de controles que los constituyen como objeto y efecto del entramado poder-saber. El objetivo es potenciar la utilidad y la obediencia de los individuos. En las sociedades gobernadas con dichas tecnologías pierde su sentido la *enquête* como forma de “poder-saber”, que es sustituida por el *examen*, un saber (y un poder de vigilancia) estructurado en torno a la idea de norma y cuya finalidad no es excluir sino controlar y normalizar a los individuos en orden a su inclusión social y la maximización de su productividad. Sobre la *enquête* y el *examen*, véase M. Foucault, “La verdad y las formas jurídicas”, pp. 185-229. Sobre las instituciones de encerramiento a partir del siglo XIX, pp. 247 ss.

ber priorizado la guerra como modelo de inteligibilidad de la política, sostiene que el discurso de la “guerra de razas” del siglo XVIII estaría en el origen no sólo de los discursos revolucionarios decimonónicos sino también del ideal de pureza de razas desde el que trató de legitimarse el Estado del siglo XIX.<sup>7</sup> Lo decisivo es que para que fuese posible la unión, que llegó a su paroxismo con el nazismo y el socialismo, de la soberanía entendida como capacidad de matar y un argumento biologicista, fue necesaria una “estatización de lo biológico”, esto es, que la vida pasara a ser objeto del poder.<sup>8</sup> Frente a la teoría clásica de la soberanía, anclada en el derecho de matar, la novedad del derecho político decimonónico estriba en que completó tal derecho con un poder inverso: hacer vivir y dejar morir. Foucault rastrea esta evolución al nivel de las transformaciones de las tecnologías de poder y descubre la aparición, entre los siglos XVII y XVIII, de unas tecnologías disciplinarias individualizadoras (“anatomopolítica”) aplicadas sobre los cuerpos mediante técnicas de vigilancia e instituciones punitivas con el objetivo de organizarlos e incrementar su rendimiento, y otras tecnologías que las engloban y modifican, surgidas durante la segunda mitad del siglo XVIII, y que no se destinan al hombre-cuerpo sino al hombre-especie, esto es, a un nuevo objeto que propiamente constituyen: la población. Foucault, que usa indistintamente las expresiones “biopolítica” y “biopoder”, vincula su aparición con los problemas económicos y políticos propios del siglo XVIII, y distingue tres campos de actuación: natalidad y morbilidad, control de riesgos derivados de la incapacidad biológica (vejez, accidentes) y relaciones con el medio, como las cuestiones demográficas o climáticas.

En su argumentación sobresale que fue el discurso racista, por cuanto era capaz de contemplar al hombre como pura *zoé*, el que permitió

7. Foucault radicaliza una tesis ya presente en *Vigilar y castigar*, donde eleva la guerra a modelo de análisis del poder político. Véase M. Foucault, “Clase del 17 de marzo de 1976”, en *Hay que defender la sociedad*, 205-225. A diferencia de Hannah Arendt, que en *Los orígenes del totalitarismo* sostiene una discontinuidad entre el racismo nazi y el del siglo XIX, la genealogía del racismo foucaultiano establece que los discursos de la lucha de razas de la Inglaterra del XVII y de la Francia del XVIII se expresan en términos de lucha de clases y en términos biologicistas en el XIX, siendo el germen del imperialismo racista y del racismo de Estado nazi y estalinista, en los que se fusionan biopolítica y soberanía.

8. Ídem, pp. 205 s., 218 s. Se analiza el vínculo establecido por Foucault entre racismo, espacialidad y enemistad política (en sentido schmittiano) en A. Cavalletti, *Mitología de la seguridad. La ciudad biopolítica*, trad. María T. D’Meza, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora, 2010, pp. 258 s., 291.

orientar la política al gobierno de la mera vida con el fin de administrarla y potenciarla, integrando el viejo derecho soberano en la moderna biopolítica. Y si bien el funcionamiento de todos los Estados obedece a dicha lógica, fue el nazismo el que la radicalizó, llegando a discriminar entre la vida que se merecía vivir y la que no, evidenciando de este modo la articulación de la biopolítica con el viejo derecho soberano de hacer morir.<sup>9</sup>

En *La voluntad de saber* vuelve sobre esta orientación del poder a la vida, esto es, sobre ese ocuparse de la vida por parte del poder que define la sociedad de normalización que surge en el siglo XX. Tal sociedad, así denominada porque integraba los mecanismos disciplinarios individualizadores y las regulaciones poblacionales recurriendo a la idea de norma, fue la respuesta a la necesidad de gestionar armónicamente el crecimiento de bienes y de población, que son los fenómenos que están en la base de la formación del Estado moderno, producto del ajuste entre una soberanía de tipo territorial y un poder económico de suyo desterritorializado. El último capítulo de ese primer volumen de la *Historia de la sexualidad*, titulado "Derecho de muerte y poder sobre la vida",<sup>10</sup> retoma la tesis de que la aparición de las tecnologías biopolíticas se corresponde con la sustitución de la comprensión clásica de la soberanía, sostenida en el modelo negativo o represor del "hacer morir" (y que Foucault remite al "modelo de la lepra"), por una comprensión del poder centrada en "hacer vivir", en potenciar y regular las acciones (según el "modelo de la peste"). El argumento genealógico muestra que hasta la Revolución Francesa el poder equivalía a apropiación de la vida de los súbditos por parte del soberano, transformándose en el siglo XIX dicha atribución (que, no obstante, no desaparece) en un nuevo derecho: el de hacer vivir y dejar morir. El poder atiende entonces a la potenciación y regulación de la vida, no tanto a su represión o destrucción. La doble manifestación de esa nueva comprensión (y ese nuevo ejercicio) del poder, anatomopolítica disciplinaria del cuerpo individual y regulación biopolítica de la población, reflejaba la adaptación del poder a los rasgos de la sociedad del XIX, crecimiento demográfico y acelerado proceso industrializador, contribuyendo a su regulación.

Este tránsito desde el modelo represivo-legal de la soberanía al normalizador de la biopolítica que, a juicio de Foucault, explica mejor el

9. M. Foucault, "Clase del 17 de marzo de 1976", pp. 219-223.

10. M. Foucault, *Historia de la sexualidad*, vol. I: *La voluntad de saber*, México, Siglo Veintiuno, 2005, pp. 161-194.

funcionamiento de las tecnologías modernas y contemporáneas del poder, implicaba privilegiar como índice y factor del poder político el modelo de conducción de conductas frente al de dominación de los cuerpos. Dicho modelo constituiría la última manifestación de la racionalidad política occidental, que denominó "gubernamentalidad".<sup>11</sup>

El modelo de gubernamentalidad sobredetermina y reemplaza el de la biopolítica en los cursos "Securité, Territoire, Population" (1977-1978) y "Naissance de la Biopolitique" (1978-1979), en los que analiza cuatro tipos de gubernamentalidades: el poder pastoral y los programas de gobierno de los siglos XVI y XVIII (razón de Estado, policía, cameralismo, mercantilismo), y el liberalismo clásico y contemporáneo, respectivamente. En el primer curso estudia la relación entre soberanía (ejercida en los límites de un territorio), disciplina (ejercida sobre los cuerpos individuales) y seguridad (que afecta al conjunto de la población), remontándose al siglo XVI para sugerir una historia de la gubernamentalidad que llega hasta finales del XVIII, cuando la emergencia de la población confiere un sentido nuevo al arte de gobernar, que se centrará en hombres y cosas y no en territorios. A partir de entonces, ya no se trata de deducir un arte de gobierno desde una teoría de la soberanía sino de identificar formas institucionales adecuadas a un Estado reducido a gobierno, a policía, que es la forma estatal afín a las nuevas sociedades capitalistas.<sup>12</sup>

11. La idea de gubernamentalidad apunta a una tipología de normalización que se ejerce no mediante la rigidez de las disciplinas sino mediante la plasticidad de las normas, que permiten una compleja dialéctica entre libertad y seguridad. Diversos ensayos han desarrollado la idea de gubernamentalidad según la perspectiva foucaultiana: G. Burchell, C. Gordon y P. Miller (eds.), *The Foucault Effect: Studies in governmentality*, Harvester, Hemel Hempstead, 1991; N. Rose, *Powers of Freedom. Reframing Political Thought*, Cambridge University Press, 1999; M. Dean, *Governmentality. Power and Rule in Modern Societies*, Londres, Sage, 1999. Uno reciente es el de S. Castro, *Historia de la gubernamentalidad. Razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault*, Bogotá, Siglo del Hombre, 2010.

12. En el curso de 1977-1978 expone la tesis de que la gubernamentalización del Estado se habría producido a partir de tres elementos: la pastoral cristiana, las nuevas técnicas diplomático-militares y la policía (en el sentido dado a este término en los siglos XVII y XVIII). M. Foucault, *Seguridad, territorio, población. Curso del Collège de France (1977-1978)*, trad. Horacio Pons, Madrid, Akal, 2008. A la tesis de la secularización dedica dos conferencias de 1979, en las que sostiene que el pensamiento y las instituciones cristianas radicalizaron la idea judía de una acción pastoral individualizada, siendo así origen de la individualización occidental del poder que llega hasta nuestros días. Véase M. Foucault, "Omnes et singulatim: hacia una crítica de la «razón política»", en *Tecnologías del yo y otros textos afines*, pp. 95-140.

El estudio de la gubernamentalidad alcanza la época moderna y contemporánea en el curso de 1978-1979, dedicado a la racionalidad política propia de la biopolítica: el liberalismo. Éste es presentado como un principio y un método de racionalización de la acción gubernamental y, en esta medida, de autolimitación de la razón de Estado. El argumento es que, mientras que hasta el siglo XVIII el gobierno contribuía a reforzar al Estado mediante la policía y el ejército, el liberalismo nombra un tipo de gobierno que lo cuestiona en la medida en que le insta a respetar los procesos biológicos y las relaciones económicas y culturales de la población.<sup>13</sup>

Foucault analiza en ese curso dos desarrollos contemporáneos de la gubernamentalidad liberal, surgidos como crítica del gobierno social e intervencionista representado por el Welfare State británico y el New Deal estadounidense, el neoliberalismo alemán de posguerra y el de la Escuela de Chicago. La alusión a éstos permite introducir las tesis finales de Foucault sobre las tecnologías de sí. La razón es que sostiene que lo propio del neoliberalismo fue extender la racionalidad del mercado a ámbitos tradicionalmente ajenos a lo económico, como la conducta individual. Frente al liberalismo clásico, que demandaba del Estado la organización de un marco libre de obstáculos para el desarrollo de la autonomía individual, el neoliberalismo cree que el individuo no es ya el previsible *homo oeconomicus*, sino el “empresario de sí mismo” que debe producirse reconociendo su iniciativa y estimulando su competitividad, autogestión y responsabilidad.<sup>14</sup>

De este modo, sirviéndose del modelo de gubernamentalidad, Foucault logra problematizar la distinción entre lo público (el ámbito del poder) y lo privado (el ámbito de la libertad), ya que la acción de gobierno se extiende sin solución de continuidad desde las instituciones estatales hasta las diversas formas de autorregulación individual, que denominará en los volúmenes segundo y tercero de su *Historia de la sexualidad* “tecnologías de sí”, y que suponen una transformación de la acción del Estado sobre la vida merced a la implementación de estrategias indirectas, esto es, que toleran intereses individuales. Así, el carácter biopolítico del neoliberalismo también se evidencia en que es índice

13. M. Foucault, *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)*, trad. Horacio Pons, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2007. Véanse, por ejemplo, las páginas 43-45, 55-60, 64 s., 326-330, 331-358 (especialmente pp. 351-358), 359-366.

14. Ídem, pp. 84-92, 150-154, 255-274. También pueden verse las clases del 14 de febrero (pp. 155-187), 7 de marzo (pp. 217-248), 21 de marzo (pp. 275-304) y 28 de marzo (pp. 305-330).

y factor de procesos de subjetivación consistentes en la (auto)administración de la propia vida, logrando con ello un gobierno indirecto de lo común.<sup>15</sup> Ello muestra que la idea de gubernamentalidad es idónea para comprender el poder en sistemas que, como el liberal, atribuyen la soberanía a los individuos. En tales sistemas no hay contradicción entre tecnologías de gobierno (ámbito político) y del yo (ámbito ético) sino que se implican.<sup>16</sup>

Tras esta exposición propondré dos tesis para introducir el apartado siguiente, dedicado al pensamiento de Esposito y de Agamben. En primer lugar, es preciso destacar que, si bien los análisis del último Foucault evidencian el grado de sofisticación e invisibilidad alcanzado por la gubernamentalidad neoliberal en su objetivo de maximizar la productividad individual, también permiten trascender la mera demonización de sus tecnologías indirectas de gobierno, reconociendo que tal carácter indirecto equivale igualmente a un alto grado de legitimidad, ya que ésta no es sino aceptación no forzada del gobierno. Como ya se ha apuntado, el propio Foucault consideró la gubernamentalidad neoliberal el estadio más avanzado de racionalización del poder, superador de lastres religiosos, menos disciplinador y reglamentador.

En segundo lugar, es de subrayar que, al reconocer el carácter pluriforme de las relaciones entre el poder y la subjetividad, se abren nuevas posibilidades de resistencia y retos políticos inéditos. Partiendo de esa capacidad de autogobernarse identificada en la gubernamentalidad neoliberal, Foucault dedicó los dos ensayos finales de la trilogía sobre la sexualidad al análisis de formas de subjetividad que implicasen la posibilidad de alternativas a los efectos del poder.<sup>17</sup> Como señala en el

15. Es la idea que han desarrollado autores como Nikolas Rose en *Governing the Soul. The shaping of the private self*, Londres, Free Books, 1999, o en *The Politics of Life Itself. Biomedicine, Power and Subjectivity in the Twentieth-First Century*, Nueva Jersey, Princeton University Press, 2007.

16. Véase una síntesis de los rasgos de esta nueva forma de gobierno en F. Vázquez, “«Empresarios de nosotros mismos.» Biopolítica, mercado y soberanía en la gubernamentalidad neoliberal”, en J. Ugarte (comp.), *La administración de la vida. Estudios biopolíticos*, Barcelona, Anthropos, 2005. El autor subraya que la gubernamentalidad neoliberal logra un gobierno indirecto gestionando los mecanismos que gobiernan los procesos, y no éstos mismos, y enfatizando las capacidades creativas del sujeto. Para una obra de referencia, véase A. Barry, Th. Osborne y N. Rose (eds.), *Foucault and Political Reason. Liberalism, neo-liberalism and rationalities of government*, The University of Chicago Press, 1996.

17. Ciertamente, ya antes hay múltiples alusiones de Foucault a la idea de que es preciso crear nuevas identidades pero concibiéndolas como un juego o procedimiento favorecedor de nuevas relaciones sociales. Véase, por ejemplo, “Michel Foucault, una entrevista: sexo,

prólogo de *El uso de los placeres*, en la práctica de sí y en la propia experiencia de la sexualidad se halla un factor de resistencia al saber-poder mediante el uso de los placeres. Ello se concreta en *El cuidado de sí* en la reivindicación de la idea greco-romana de *épiméleia heautoû* (gobierno de sí, dominio de sí, cuidado de sí) como referente para nombrar la posibilidad que tiene la vida de sustraerse a las tecnologías del poder-saber que estructuran la subjetividad, abriendo paso a una “estética de la existencia” alumbradora de formas inéditas de subjetividad.<sup>18</sup>

### Dos figuras para articular soberanía y biopolítica: inmunización y excepción

La tesis de Foucault sobre la biopolítica es un ejemplo acabado de diagnóstico sobre el presente merced a un estudio paralelo de lo específico de la modernidad. Debe subrayarse que, a su juicio, la emergencia de la biopolítica moderna no hizo desaparecer el antiguo derecho soberano sino que lo completó.<sup>19</sup> Dicha coexistencia, que se refracta en las técnicas de totalización y de individualización, constituye la dualidad de paradigmas desde los que se ha intentado comprender el devenir y la especificidad de la política occidental contemporánea: el paradigma del totalitarismo, anclado en la idea de soberanía y afín a estrategias jurídicas represivas, y el paradigma de la biopolítica, anclado en la idea de gobierno y afín a estrategias de normalización difusa y potenciación de la vida.

Es posible interpretar los desarrollos del diagnóstico foucaultiano de biopoliticidad llevados a cabo por Roberto Esposito y por Giorgio Agamben como un intento por lograr tres objetivos. En primer lugar, armonizar ambos paradigmas, el del totalitarismo o soberanía y el del liberalismo gubernamental o biopolítica. En segundo lugar, explicar lo específico de la modernidad, que es tanto como intentar explicar de qué modo la vida se hace objeto inmediato del poder. Por último, superar lo

poder y política de la identidad”, en *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales*, vol. III, 1999, pp. 428 s.

18. M. Foucault, *Historia de la sexualidad*, vol. III: *El cuidado de sí*, Madrid, Siglo Veintiuno, 2005, p. 46. Análogamente, véase “La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad” y “Las técnicas de sí”, ambas en *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales*, vol. III.

19. M. Foucault, *Hay que defender la sociedad*, p. 206.

que, a juicio de ambos filósofos, permanece desarticulado e incompleto en la obra de Foucault. A este respecto, los dos aluden explícitamente a lo que supuestamente constituiría un déficit en la reconstrucción genealógica foucaultiana. Para Esposito, el déficit (que se relaciona con la insuficiente identificación, por parte de Foucault, del criterio de lo moderno y de su especificidad respecto del mundo antiguo) consistiría en la ausencia de una articulación entre los dos modelos del poder: el jurídico-institucional y represor de la soberanía, por un lado, y el normativo y gubernamental de la biopolítica, por otro. Como veremos, Esposito sostiene que sólo el paradigma de la inmunización posibilita una articulación satisfactoria, ya que sólo la idea de inmunidad permite vincular la vida con el derecho. La categoría de inmunidad que elige para explicar el dispositivo que permite el apresamiento de la vida, por parte de la política, le sirve para identificar la singularidad de lo moderno. Agamben, por su parte, sostiene que Foucault no llegó a relacionar su diagnóstico sobre la biopolítica con los dedicados al totalitarismo; es decir, no llegó a vincular su estudio de las técnicas biopolíticas con un análisis de la soberanía y del Estado (con el riesgo de quedarse en mera aproximación “estructural”). Y esto es justamente lo que Agamben pretende: investigar conjuntamente los procedimientos totalizantes de los Estados modernos y las técnicas de individualización objetivas, ya que considera que las implicaciones de la mera o “nuda vida” en la política constituyen el núcleo originario y oculto en la comprensión de la soberanía estatal. En su caso, recurre a la figura de la excepción y a la teología de la gloria para sostener que ambos paradigmas son perfectamente armonizables pues constituyen tan sólo un modo de comprender la estructura unitaria del poder (que es a la par y estructuralmente soberano-institucional y biopolítico-gubernamental) y, en esa medida, de la máquina antropológica. Una consecuencia de esta tesis es que desde la perspectiva de Agamben la modernidad pierde toda singularidad (al menos, la singularidad que Foucault remitió a la emergencia de la racionalidad biopolítica).

### La esencia inmunitaria de la biopolítica moderna: Roberto Esposito

Es posible interpretar el pensamiento de Esposito como una concreción de lo que Foucault definió como tarea propia de la filosofía, a saber: ofrecer una ontología de la actualidad. Según Esposito, dicha ontología exigiría diferenciar lo esencial de lo contingente, identifican-

do los paradigmas en torno a los que se estructura el presente.<sup>20</sup> Él lo hace sosteniendo que en todo lo que está sucediendo hoy en el mundo, desde el cuerpo individual al cuerpo social o desde el cuerpo tecnológico al cuerpo político, la cuestión de la inmunidad está en el cruce de todas las trayectorias. La radicalización de la protección inmunitaria constituiría la clave interpretativa más potente para comprender la singularidad de nuestra época. Tal diagnóstico (que Esposito ejemplifica –en un ejercicio de abstracción igualadora– en dos obsesiones inmunitarias opuestas: el integrismo islámico y el empeño occidental de excluir al resto del planeta del disfrute de sus excesivos bienes) incluye una evidente dimensión normativa, ya que, a su juicio, la inmunidad, si bien es la negatividad necesaria para proteger la vida, cuando se lleva más allá de cierto umbral (que él no concreta), acaba negando dicha vida, de ahí que profetice que la lógica inmunitaria destruirá el mundo.<sup>21</sup>

El argumento de Esposito acerca del valor heurístico del paradigma de la inmunización se sustenta en la relación de ésta con la biopolítica y, en esta medida, con la modernidad. Para explicitar tal vínculo debe subrayarse que, a su juicio, la inmunidad remite de modo evidente a su opuesto, la comunidad, de la que se protege reduciendo la vida humana a su base biológica, y haciendo así emerger la biopolítica como racionalidad política propia de la modernidad liberal, del nazismo y de la contemporaneidad neoliberal.<sup>22</sup> Con el establecimiento de este vínculo logra tres cosas: resolver la supuesta aporía existente en las tesis de

20. De un modo que roza el esencialismo, sostiene que “la apuesta metafísica del conflicto actual es la definición del sentido de la historia contemporánea”, y que los acontecimientos “están cargados de un espesor filosófico” que exige de la reflexión medirse con el sentido originario de los mismos. Véase R. Esposito, *Comunidad, inmunidad y biopolítica*, trad. A. García, Barcelona, Herder, 2009, pp. 174 s.

21. Ídem pp. 113, 17, 114-118.

22. Esposito ha reconstruido una genealogía de la deriva inmunizadora moderna y la paralela pérdida de la experiencia comunitaria. Esta genealogía, que identifica en Thomas Hobbes y en Jean-Jacques Rousseau los efectos contradictorios derivados del intento de construir la comunidad a partir de una metafísica individualista (ídem, p. 29), y remite a Immanuel Kant y a Martin Heidegger la conciencia de la imposibilidad (ética en el primero, destinal en el segundo) de realizar la comunidad que nos constituye (pp. 33, 39, 44), tiene como presupuesto una experiencia de comunidad en tanto que condición originaria y, en este sentido, presupuesto trascendental inabordable de nuestra existencia (pp. 26, 57). Sirviéndose de la jerga ontológica, la remite a la relación que interrumpe toda identidad (p. 64). Las obras de referencia sobre estas cuestiones son *Immunitas. Protección y negación de la vida*, Buenos Aires, Amorrortu, 2005 y *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 2007.

Foucault acerca de las relaciones entre el modelo clásico de soberanía y el moderno de biopolítica, identificar un criterio (un índice y un factor) de lo moderno que englobe ambas comprensiones de la esencia y del ejercicio del poder, y configurar una figura retórica desde la que aprehender y dotar de sentido unitario a las plurales manifestaciones de la política contemporánea.

Sintéticamente expuesto, el argumento de Esposito sostiene que, para comprender la historia política moderna de Occidente, son insuficientes los paradigmas hermenéuticos del totalitarismo y el de la biopolítica tomados unilateralmente. Mientras que el primero, que remite a Hannah Arendt, incurre en la paradoja de buscar el origen de lo que se declara singular (el totalitarismo) y es incapaz de hallar una raíz común al comunismo y al nazismo, deviniendo mera filosofía de la historia, el paradigma de la biopolítica, que ilustraría Foucault, si bien no parte de presupuestos filosóficos sino de acontecimientos, no logra explicar por qué la política y el derecho, que toman hoy como objeto la vida, han devenido acción de muerte.<sup>23</sup> Tampoco es posible –frente a lo propuesto por Agamben– unificar ambos paradigmas en un único marco, ya que son lógicamente divergentes.<sup>24</sup> Según Esposito, la solución pasa por la introducción de la categoría de inmunización como mediador que completa el sentido de ambos paradigmas y permite su articulación. Y es la tesis de Foucault sobre la biopolítica lo que le sirve para presentar su argumento. En concreto, afirma que, en su reflexión sobre la biopolítica, Foucault osciló entre dos posiciones incompatibles: considerarla una racionalidad de gobierno preferentemente productora de muerte o de subjetividad, esto es, ser una política *sobre* la vida o *de* la vida. Dicha oscilación se correspondería con una análoga relativa a la relación entre la biopolítica y el viejo paradigma soberano (¿es la biopolítica –y, por lo tanto, la modernidad– mera continuación del viejo derecho de muerte, o es una sustitución del mismo por una política del “hacer vivir”?).<sup>25</sup> Esposito sostiene que el paradigma de la inmunización

23. R. Esposito, *Bíos. Biopolítica y filosofía*, trad. Carlo R. Molinari, Buenos Aires, Amorrortu, 2006, p. 15.

24. R. Esposito, *Comunidad, inmunidad y biopolítica*, p. 175.

25. El hecho de que en *Hay que defender la sociedad* remita el carácter afirmativo de la biopolítica a tres acciones (crear subjetividad, potenciar la vida y producir orden) que revelan su triple genealogía (poder pastoral, arte de gobierno y policía), no impide que en el mismo ensayo sostenga que la biopolítica convive y completa el derecho de soberanía. Véase R. Esposito, *Bíos*, p. 67.



resuelve esta oscilación foucaultiana y, en esta medida, contribuye a resolver varios problemas. Así, no sólo explica el vínculo negativo entre la vida y el poder, sino que lo articula con la dimensión positiva (esto es, conservadora-potenciadora) de la acción del poder sobre la vida, evidenciando la antinomia de una política que conserva la vida negando su potencia expansiva. De este modo, el modelo jurídico-represor de la soberanía no se opone al normativo-potenciador de la biopolítica, sino que más bien la soberanía constituye la primera y más influyente figura inmunitaria que adopta el régimen biopolítico. El modo de hacerlo es inducir una individualización artificial en orden a inmunizar respecto del ser en común, esto es, de la *communitas*.<sup>26</sup>

Pero la funcionalidad hermenéutica del paradigma inmunitario no se reduce a dicha armonización, sino que abarca más frentes. En primer lugar, contribuye a identificar la especificidad de la política moderna, la cual, frente a la orientación de la política a la vida presente en el mundo antiguo, elevó la autoconservación del individuo a presupuesto de las restantes categorías políticas.<sup>27</sup> En segundo término, sólo el paradigma de la inmunidad tornaría comprensible la deriva tanatopolítica de la biopolítica. Aunque Esposito reconoce que Foucault ofreció una interpretación biopolítica del nazismo, cree que sólo la categoría de inmunización explica el lazo que estableció el nazismo entre protección y negación de la vida: la higiene racial será la terapia inmunitaria adecuada para prevenir o extirpar los agentes patógenos que ponen en peligro la pureza.<sup>28</sup>

El análisis del nazismo que propone Esposito constituye un buen ejemplo de la convergencia y la divergencia de su pensamiento con las tesis foucaultianas. Así, aunque prolonga una idea de Foucault cuando remite el nazismo a la radicalización tanatopolítica de la biopolítica moderna, también subraya su heterogeneidad esencial con lo moderno.<sup>29</sup>

26. R. Esposito, *Bíos*, pp. 74, 92, 97 s.

27. Ídem, pp. 17, 81-88. Subraya lo que su tesis tiene de nueva caracterización de la modernidad, comparándola con otras consagradas (la racionalización de Max Weber, la secularización de Karl Löwith o la legitimación de Hans Blumenberg) a las que no niega su funcionalidad, pero que considera más débiles hermenéuticamente debido a que la inmunidad es el presupuesto subyacente de ellas, pues esos modelos se originan en un núcleo temático acotado (la técnica, lo sagrado y el mito) y el de inmunización remite a un horizonte semántico polisémico (*munus*), y porque el presupuesto negado por la inmunidad (la *communitas*) no desaparece (como sí lo hacen los opuestos de los modelos tradicionales).

28. Ídem, pp. 175, 185 ss., 206, 225.

29. Sostiene que el comunismo sí procede de la modernidad (su trascendental es la historia, su sujeto es la clase y su léxico, la economía), mientras que el nazismo nace de su

Sirviéndose del complemento de la categoría de inmunidad, radicaliza la tesis de Foucault acerca de la afinidad entre la lógica biopolítica nazi y la racionalidad gubernamental propia del liberalismo: mientras que el nazismo constituye una biopolítica de Estado (trabaja sobre la especie y otorga la propiedad del cuerpo al Estado), el liberalismo sería una biopolítica individual (asigna la propiedad del cuerpo a la persona instalada en él). La simetría entre ambos radicaría en la concepción productivista de la vida: en un caso en función de la raza; en el otro, de la expansión de la libertad individual.<sup>30</sup>

Esposito acentúa unilateralmente el poder negativo de las instituciones modernas, su deriva nihilista y autodisolutiva para con la vida que supuestamente protege, concluyendo que el mundo se encamina a su disolución. Según su razonamiento, la inmunidad implica absolutizar la supervivencia individual, siendo por ello simétricamente opuesta a la experiencia comunitaria. La consecuencia es que todos los sistemas políticos modernos, incluida la propia democracia, son a su juicio nihilistas y merecedores de condena.<sup>31</sup> Y si la moderna biopolítica inmunizadora, sustentada en la metafísica del individuo, constituye el más radical ataque a la *communitas* humana, es lógico que lo liberador esté del lado de lo impersonal. Es lo que se desprende del ensayo *Tercera persona*, donde sostiene que la noción de persona implica distinguir entre el mero hombre y su cualificación, siendo por ello culpable del fracaso de los derechos humanos.<sup>32</sup> Según Esposito, nazismo y liberalismo coinciden en separar el cuerpo y el alma (el hombre y sus derechos), haciendo del estatuto personal un dispositivo disciplinario y excluyente

descomposición (su trascendental es la vida, su sujeto es la raza y su léxico, la biología; propiamente es una biología realizada, la desaparición de toda mediación entre política y biología). Véase *Bíos*, pp. 178-183; *Comunidad, inmunidad y biopolítica*, pp. 130 s., 142-145. Desde la perspectiva de Esposito, es difícil explicar la deriva totalitaria del igualitarismo comunista —que, por lo demás, y a diferencia de lo que ocurre en Foucault, parece minimizada en su obra—. Para esta crítica, véase A. Campillo, "Biopolítica, totalitarismo y globalización", *Barcelona Metròpolis*, 78, 2010.

30. R. Esposito, *Comunidad, inmunidad y biopolítica*, pp. 184 s.; *Tercera persona. Política de la vida y filosofía de lo impersonal*, trad. C.R. Molinari, Buenos Aires, Amorrortu, 2009, p. 25.

31. R. Esposito, *Bíos*, pp. 81 ss., 235 ss.; *Comunidad, inmunidad y biopolítica*, pp. 83, 125, 144 ss.

32. R. Esposito, *Tercera persona*, pp. 15-20, 110, 119-123; *Comunidad, inmunidad y biopolítica*, pp. 193 s.



de la mera vida.<sup>33</sup> Frente a ello, reivindica lo impersonal como lo que impediría el dispositivo excluyente de la persona.<sup>34</sup>

La apuesta por lo impersonal es, además de injusta para con el liberalismo (que Esposito remite *in toto* al añejo e hiperdeconstruido dualismo cuerpo/alma, ignorando que hay versiones de liberalismo no dualistas), contradictoria y contrafáctica. Lo primero se desprende del hecho de que también las palabras que Esposito dedica a la mera vida,<sup>35</sup> análogas a las de Agamben (pues ambas desarrollan ideas de Deleuze), constituyen *per se* una cualificación suplementaria de la misma, como lo constituyen los ordenamientos jurídicos o las teorizaciones teológicas sobre los derechos humanos. No puede ser de otra forma desde el momento en que todo valor, incluso el que se reduce al reclamado por la vida que no ansía sino su mero ser-así, es valor otorgado, esto es, ni subsistente ni evidente, sino reconocido mediante palabras y acciones.

Pero la reivindicación de lo impersonal también es contrafáctica. La razón es que desde lo impersonal no es viable la política en su sentido moderno, esto es, anclada en un sujeto imputable y en una acción proyectable y reconducible a él. Por ello, difícilmente puede enarbolarse lo impersonal como si de una estrategia política alternativa se tratase: lo impersonal, como el *munus* de sí comunitario, si

33. Nazismo y liberalismo asumieron el dualismo entre alma y cuerpo para absorber en el cuerpo la trascendencia del elemento personal y convertirlo en objeto inmediato de política. Con ello culminaba una crisis de la noción de persona que Esposito remonta a la prevalencia que Xavier Bichat otorgó a la vida orgánica frente a la racional. Desde él, pasando por Schopenhauer, Comte, Courtet de l'Isle, Schleicher, Gobineau, Ernst Haeckel, Otto Ammon, Ludwig Woltmann y Vacher de Lapouge, Esposito reconstruye un itinerario que demuestra que el ser viviente hombre es lo que queda de la destrucción de la forma personal con que la filosofía política moderna lo había investido. R. Esposito, *Tercera persona*, pp. 35-41, 86-90, 105-109, 135.

34. Ídem, p. 27. A la idea de impersonalidad se habrían referido de diferentes maneras Émile Benveniste, Alexandre Kojève, Vladimir Jankélévitch, Emmanuel Levinas, Maurice Blanchot, Michel Foucault y, sobre todo, Gilles Deleuze, defensor de la lógica de la multiplicidad y la de la contaminación propias del acontecimiento preindividual (ídem, pp. 204-216).

35. Por ejemplo: "La vida, antes de cualquier subjetivación jurídica, constituye el punto indivisible en el que el ser del hombre coincide perfectamente con su modo, en el que la forma -la forma de vida- es la forma de su contenido mismo. [...] La vida, al asumirse en su potencia impersonal, es aquello que contradice de raíz la separación jerárquica del género humano, y del hombre mismo, en dos sustancias superpuestas o sometidas, una de carácter racional y otra de carácter animal", R. Esposito, *Comunidad, inmunidad y biopolítica*, p. 203.

no reintroduce y reifica al sujeto, entonces no posee más dimensión política que la mera deconstrucción. De hecho, lo impersonal parece no ser sino otro nombre de la *communitas*, otra manera de referirse a su experiencia (sin sujeto y sin forma reconocible). Ésta es la consecuencia lógica de un pensamiento para el que cualquier regulación del propio poder es nihilista e impide el desarrollo de la vida. La dicotomía comunidad/inmunidad parece constituir entonces una totalidad metafísica de la que resulta imposible escapar y ante la que no caben matices, ya que no hay lugar para perfeccionar las formas de unidad y los poderes constituidos, sino tan sólo para denunciarlos *omnes et singulatim* en aras de alternativas políticamente irrepresentables e incapaces de devenir programa de acción.

Esta incapacidad para asumir negatividad alguna es la clave del argumento de Esposito en favor del paradigma de la inmunización, puesto que éste es presentado por él como mediador entre dos paradigmas que considera heterogéneos e incompatibles: el del totalitarismo de Arendt y el de la biopolítica de Foucault. No obstante, ni la distancia entre ambos pensadores es tan grande como él presupone ni, en la misma medida, lo es entre ambos paradigmas. Hay profundas afinidades entre Arendt y Foucault. Ambos vincularon el ascenso del capitalismo moderno y de la gubernamentalidad liberal a la irrupción del ámbito de la vida en el político-estatal, señalando en tal proceso aspectos positivos y negativos (Arendt destacó la subordinación de la política a la economía y a lo social; Foucault, el poder de los expertos y la multiplicación de las tecnologías de control). Tales afinidades se corresponden con la complementariedad existente entre la soberanía productora de muerte y la biopolítica productora de vida, que Esposito no es capaz de asumir. Pero así es: la producción de muerte es constitutiva de la biopolítica, pues ésta no es sólo "hacer vivir" sino también "dejar morir", y para dejar morir hay que hacer algo.<sup>36</sup> Esta tensión entre producción de vida y de muerte se evidencia en prácticas como el racismo y la colonialidad, que concretan espacial y biológicamente la idea schmittiana de enemistad política. Que Esposito no lo reconozca es algo que se evidencia igualmente en su deseo de una "biopolítica afirmativa". Ésta implica una absolutización de las expectativas incompatible con el realismo de Foucault, para quien sólo eran

36. Lo subraya Ignacio Mendiola en "La bio(tanato)política moderna y la producción de disponibilidad", en I. Mendiola (ed.), *Rastros y rostros de la biopolítica*, Barcelona, Anthropos, 2009, pp. 45-50.

posibles resistencias concretas frente al poder.<sup>37</sup> Asumir, como hizo Foucault, que la producción de vida no es incompatible con producir muerte permite reconocer que el poder no es terror absoluto, sino que cabe la producción gubernamental de vida. Esta perspectiva exige no reducir la inmunidad a una mera (e imposible) negación de sí misma, como hace Esposito, sino contemplar que la posibilidad de alternativas a la biopolítica pase por aceptar que también la inmunidad encierra una dimensión positiva.<sup>38</sup> Que Esposito se muestre incapaz de ello es un índice (y un factor) del alto grado de abstracción que posee su perspectiva de análisis de lo político. Es dicha abstracción, típicamente impolítica, lo que le impide diferenciar los distintos regímenes biopolíticos en función del modo en que relacionen vida y muerte, considerándolos a todos igualmente nihilistas y por ende condenables, así como ignorar el rebasamiento y la modulación que la biopolítica experimenta en las sociedades de control nombradas por el propio Foucault.<sup>39</sup> Es tal abstracción la que late tras las

37. Véase, por ejemplo, M. Foucault, “¿Es inútil sublevarse?”, en *Estética, ética y hermenéutica*, p. 206.

38. Se cuestiona la interpretación que hace Esposito del concepto nietzscheano de vida, subrayando que Nietzsche contribuye a una idea de biopolítica afirmativa que no se reduce a negar la inmunización sino que asume su necesidad, en M.B. Cragolini, “Nietzsche y la biopolítica: el concepto de vida en la interpretación de Esposito”, en I. Mendiola (ed.), *Rastros y rostros...*, pp. 133-145.

39. En *La filosofía de la diferencia y el pensamiento menor*, Bogotá, Universidad Central, 2007, Maurizio Lazzarato ha emparentado la idea de “sociedad de control” sugerida por Deleuze en “Postscriptum sobre las sociedades de control” (*Conversaciones 1972-1990*, Valencia, Pre-Textos, 1999) con lo que Foucault denominó “sociedad de seguridad” en *Seguridad, territorio, población* (por ejemplo, pp. 22 s., 363 s.). Para Deleuze el modelo disciplinario asentado en instituciones de encierro entró en crisis a inicios del siglo xx, no funcionando ya los dispositivos de normalización de la subjetividad de manera seriada mediante confinamiento sino en espacios abiertos. Este cambio de la sociedad disciplinaria a la de control (relacionado con una mutación en el modo de producción capitalista) fue fruto de la emergencia de una tecnología de poder orientada a una nueva forma de socialización, la formación de los públicos, en la que (como anticiparon Michel Foucault y Gabriel Tarde) se modulan deseos y creencias. Según Lazzarato (*Por una política menor. Acontecimiento y política en las sociedades de control*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2006; “Estrategias del empresario político”, *Brumaria*, 7, pp. 63-70), se trata de un modo de subjetivación irreductible a la normalización de cuerpos y a la regulación de poblaciones: modela los cerebros y su memoria. Tal “noopolítica” no es un gobierno del Estado, como la biopolítica, sino que corresponde a la empresa privada. Ni sustrae vida ni la potencia, sino que crea clientelas (consumidores-ciudadanos) produciendo modelos mayoritarios en los que reconocerse como público. En coherencia, la lucha política transforma su objetivo: evitar que las empresas capturen el trabajo inmaterial común. Véase una buena síntesis del pensamiento de Lazzarato en S. Castro-

afirmaciones de Esposito sobre la técnica moderna, a la que se permite salvar pero añadiendo incomprensibles y vacuos matices que evidencian el prejuicio de considerar toda intervención biológica (no así la cultural) siempre sospechosa de nazismo.<sup>40</sup> Es dicha abstracción, en suma, la que lo lleva a recurrir a las obligaciones del *munus* (que, pese a todo, parecen implicar una reintroducción de la metafísica subjetiva y dualista) como realidad traicionada por la inmunización “que nos retrae al interior de nosotros mismos” (sic).<sup>41</sup>

### La esencia biopolítica del poder soberano: Giorgio Agamben

Como ya se ha adelantado, Agamben coincide con Esposito en considerar que la tesis de Foucault sobre la biopolítica es insuficiente (del mismo modo que lo es la de Arendt sobre el totalitarismo), de ahí que también él se proponga completarla. Pero, a diferencia de Esposito, y del propio Foucault, lo hace proponiendo una explicación que le permite establecer una continuidad en la tradición política occidental; continuidad que posee dos vertientes. La primera es que, desde su perspectiva, no es posible diferenciar entre una comprensión del poder en términos de soberanía y otra en términos de biopolítica, esto es, entre un paradigma político-estatal y otro económico-gubernamental, entre hacer morir y hacer vivir; en Occidente ambos paradigmas confluyen en una única comprensión de la política, siendo todo poder soberano igualmente biopolítico y toda biopolítica, expresión de violencia soberana.<sup>42</sup> De

Gómez, “Disciplinas, biopolítica y noopolítica en Maurizio Lazzarato”, en I. Mendiola (ed.), *Rastros y rostros...*, pp. 71-92.

40. Acepta la técnica “cuando ésta no contradiga manifiestamente, sino que lleve a su máximo desarrollo, las posibilidades biológicas contenidas en nuestra naturaleza naturalmente modificada”. R. Esposito, *Comunidad, inmunidad y biopolítica*, p. 171.

41. Merece leerse el párrafo entero: “La liberación respecto a la contingencia ambiental asegurada por las instituciones coincide, para el individuo democrático, con una toma de distancia respecto del mundo en el que está enraizado y, por ello mismo, con un levantamiento de las obligaciones del *munus* común frente a los otros. De este modo, el individuo es inducido a cerrar su originaria apertura y a circunscribirse a la esfera de su interior. [...] la inmunización es aquello que nos retrae al interior de nosotros mismos, rompiendo todo contacto con el exterior”, ídem, p. 85.

42. “La presente investigación [alude a *Homo sacer*] se refiere a ese punto oculto en que confluyen el modelo jurídico-institucional y el modelo biopolítico del poder. Uno de los posibles

hecho, es posible interpretar los dos principales ensayos de Agamben como la propuesta de una figura que articule ambos paradigmas. Así, mientras que en *Homo sacer*, ensayo centrado en un análisis de la soberanía, esa figura es la del estado de excepción, en *El reino y la gloria*, que analiza la dimensión económico-gubernamental del poder, corresponde a la idea de gloria.

En segundo lugar, esta postura implica una tesis acerca de la modernidad: si el hecho de que la política tome como objeto la vida, deviniendo biopolítica, forma parte de la esencia de la política occidental, entonces no es un fenómeno esencialmente moderno; más aún: carecemos de un criterio de lo moderno. Explícitamente se separa Agamben de la posición de Foucault sobre este punto cuando subraya que la única singularidad moderna es de orden cuantitativo, a saber, que en ella la vida biológica se sitúa cada vez más claramente en el centro de la vida política, hasta el punto de que “la política ha pasado a ser integralmente biopolítica”.<sup>43</sup> Al igual que Esposito, Agamben desatiende las reflexiones de Foucault sobre las sociedades neoliberales ancladas en el ideal de seguridad, sosteniendo que en ellas la política sigue reduciéndose a la mera y clásica gestión de la nuda vida.<sup>44</sup>

resultados que arroja es, precisamente, que esos dos análisis no pueden separarse y que las implicaciones de la nuda vida en la esfera política constituyen el núcleo originario —aunque oculto— del poder soberano [...]. Se puede decir, incluso, que la producción de un cuerpo biopolítico es la aportación original del poder soberano. La biopolítica es, en este sentido, tan antigua al menos como la excepción soberana”, G. Agamben, *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, trad. Antonio Gimeno, Valencia, Pre-Textos, 1998, pp. 15 s. Catherine Mills ha remitido la diferencia entre Foucault y Agamben al rol que para éste cumple la soberanía en la unión de derecho y vida. Véase C. Mills, “Biopolitics, liberal eugenics, and nihilism”, en M. Calarco y S. DeCaroli, *Giorgio Agamben. Sovereignty and Life*, Stanford University Press, 2007, pp. 189 s. En el mismo volumen, Paul Patton (“Agamben and Foucault on biopower and biopolitics”, p. 214) subraya, por el contrario, que el análisis foucaultiano anticipa la tesis de Agamben sobre la implicación de la *zoé* en el derecho.

43. G. Agamben, *Homo sacer*, pp. 152, 187. “La tesis foucaultiana debe, pues, ser corregida o, cuando menos, completada, en el sentido de que lo que caracteriza a la política moderna no es la inclusión de la *zoé* en la *polis*, en sí misma antiquísima, ni el simple hecho de que la vida como tal se convierta en objeto eminente de los cálculos y de las previsiones del poder estatal: lo decisivo es, más bien, el hecho de que, en paralelo al proceso en virtud del cual la excepción se convierte en regla, el espacio de la nuda vida que estaba situada originariamente al margen del orden jurídico va coincidiendo de manera progresiva con el espacio político, de forma que exclusión e inclusión, externo e interno, *bíos* y *zoé*, derecho y hecho, entran en una zona de irreductible indiferenciación”, *Homo sacer*, pp. 18 s.

44. La única diferencia es que la democracia moderna se presenta como una reivindicación y liberación de la *zoé*; de ahí su aporía, que consiste en remitir la felicidad de los hombres al

La comprensión esencialista de la política occidental implica que para Agamben tanto Aristóteles como el contractualismo moderno exhiben la misma comprensión de la vida política, a saber: operación de aislamiento y exclusión de la mera vida (*zoé*, *status naturalis*) en orden a su cualificación, a su transformación en *bíos*. Esta operación es más compleja que una mera exclusión: se trata de una exclusión inclusiva. Para explicar tal mecanismo, que coincide con el dispositivo metafísico de producción de lo humano,<sup>45</sup> recurre a la definición schmittiana de soberanía a partir de la idea de excepción. Si Esposito se sirve del paradigma de la inmunización como mediación desde la que articular el derecho y la vida (la soberanía jurídica y la biopolítica normalizadora), Agamben privilegia la figura del “estado de excepción” para mostrar tanto el carácter biopolítico de la soberanía estatal (esto es, la relación que liga al viviente con el derecho y, al mismo tiempo, lo abandona a él), como la clave de su aporía interna.<sup>46</sup> Según la conocida teoría de Schmitt, soberano es aquel que ostenta el monopolio de la decisión sobre la excepción, capaz por ello de decidir el estado por referencia al cual se constituye la normalidad.<sup>47</sup> Agamben asume que la excepción soberana es la estructura político-jurídica originaria porque dota de sentido el fuera y el dentro de la ley, localizando el espacio para su aplicación y validez. Pero a su juicio tal comprensión de la soberanía encierra una paradoja: que el soberano está, al mismo tiempo,

lugar que posibilita su esclavitud: la mera vida: “Nuestra política no conoce hoy ningún otro valor que la vida, y hasta que las contradicciones que ello implica no se resuelvan, nazismo y fascismo, que habían hecho de la decisión sobre la nuda vida el criterio político supremo, seguirán siendo desgraciadamente actuales” (*Homo sacer*, p. 20). Paul Patton (“Agamben and Foucault...”, p. 211) ha destacado que el argumento de este párrafo confunde dos sentidos del concepto de vida (la *zoé* a la que se dirige la democracia consumista y la vida sagrada que produce su subordinación al poder soberano), explicando el pesimismo de Agamben.

45. La exclusión inclusiva de la *zoé* en la *polis* es el correlato político del dispositivo metafísico que produce lo humano a partir de la supresión y conservación de la *phoné* en el *logos*, por ello la política constituye la estructura fundamental de la metafísica occidental y la politización de la nuda vida es la tarea metafísica por excelencia (*Homo sacer*, p. 17 s.). Se analiza la afinidad entre esta tesis de Agamben y la productividad de lo negativo en Hegel en A. Norris, “Giorgio Agamben and the politics the living dead”, en A. Norris (ed.), *Politics, Metaphysics and Death*, Duke University Press, 2005, pp. 5 ss.

46. G. Agamben, *Estado de excepción. Homo sacer II, 1*, trad. Antonio Gimeno, Valencia, Pre-Textos, 2004, p. 10; *Medios sin fin. Notas sobre la política*, trad. Antonio Gimeno, Valencia, Pre-Textos, 2000, pp. 14 ss.; *Homo sacer*, pp. 30 s., 42 s.

47. C. Schmitt, “Teología política”, en *Estudios políticos*, trad. F.J. Conde, Madrid, Cultura Española, 1941, pp. 33, 44 s.

fuera y dentro del ordenamiento jurídico, por cuanto el ordenamiento le reconoce el poder de suspender la ley (situándose fuera de ésta) para decir que no hay un fuera de la ley.<sup>48</sup> La paradoja estriba en que se presenta una forma legal (estado de excepción) de lo que no puede tenerla, pues consiste en una fuerza que sólo se muestra al suspender la legalidad –y ello con el único fin de crear la ficción de un fundamento del derecho, así como el ámbito para su validez–. Paradoja que sólo emerge en la modernidad, pues es entonces cuando se intenta incluir en el orden jurídico la excepción, creando de esta manera una zona de indistinción en la que hecho y derecho coinciden; una zona de anomia que, sin embargo, no estaría exenta de relación con el orden jurídico sino que, propiamente, lo fundaría; una zona en la que procedimientos de hecho se convierten en derecho y donde las normas jurídicas se indeterminan en mero hecho; un umbral en el que hecho y derecho parecen hacerse indecibles.<sup>49</sup> Lo que debemos subrayar en orden a nuestros objetivos es que dicha excepción soberana es el dispositivo a través del cual el derecho se relaciona con su exterioridad (la vida, *zoé*) y la incluye dentro de sí según una relación que tiene la forma de la excepción. La figura del *homo sacer* es el índice de esa vida excluida y apresada por el derecho y, en esta medida, es prueba del rendimiento del entrelazamiento de soberanía y gestión biopolítica.<sup>50</sup> A partir de este argumento, que hace de la nuda vida (*bloss Leben*) el portador del nexo entre violencia y derecho que define la estructura de la soberanía moderna, Agamben puede remitir la unión de totalitarismo y biopolítica a la figura del Leviatán hobbesiano<sup>51</sup> y, sobre todo, a la del campo de concentración.<sup>52</sup>

48. G. Agamben, *Homo sacer*, pp. 27, 30; *Estado de excepción*, pp. 10, 14.

49. G. Agamben, *Estado de excepción*, pp. 39-46, 125. Sobre la indistinción entre ley y vida en Agamben, véase R.M. Kiesow, "Law and life", en A. Norris (ed.), *Politics, Metaphysics and Death*, pp. 248-261.

50. G. Agamben, *Homo sacer*, pp. 18, 94, 108 ss., 130 ss., 188; *Medios sin fin*, pp. 15 ss.; *Estado de excepción*, p. 124.

51. G. Agamben, *Homo sacer*, pp. 9-23, 44, 79 ss., 89, 137 ss.

52. Éste es considerado paradigma biopolítico de lo moderno, ya que surge como ámbito de excepción ante la progresiva desconexión entre el nacimiento (la nuda vida) y el Estado (nación) que representaban los refugiados, y que amenazaba una soberanía asentada en el nacimiento, mostrando su eficacia en la tarea de clarificar quiénes eran miembros de la comunidad nacional. G. Agamben, *Homo sacer*, p. 223; *Medios sin fin*, pp. 21-30. Se cuestiona este tratamiento del campo en Ph. Mesnard y C. Kahan, *Giorgio Agamben à l'épreuve d'Auschwitz*, París, Kimé, 2001, pp. 10 s., 50 ss., 90.

Pero, como ya adelantamos, Agamben también recurre a otra figura para mostrar la articulación entre la comprensión del poder en términos de soberanía y su declinación biopolítica. El ensayo donde lo ha hecho, *El reino y la gloria*, desarrolla las intuiciones del último Foucault, quien reemplazó el interés por la biopolítica por el estudio de la gubernamentalidad.<sup>53</sup> Su tesis central es que el dispositivo teológico de la gloria permite la "articulación funcional" del paradigma de la soberanía con el de la gubernamentalidad.

Para entender tal idea, es preciso señalar el rol que el teorema de la secularización cumple en Agamben. Al igual que Foucault sostuvo que las técnicas modernas de gobierno constituyen una secularización de las de la pastoral cristiana,<sup>54</sup> también Agamben remite los conceptos fundamentales de la economía y la reproducción social a un origen teológico, pues, a su juicio, la modernidad, pese a expulsar a Dios del mundo, ha cumplido el proyecto de la *oikonomia* providencial, de ahí que la secularización señalada por Foucault sólo se explique si se remite la idea de gobierno económico-biopolítico (liberal) al paradigma teológico de gobierno providencial.<sup>55</sup> Su argumento es que el dispositivo de la *oikonomia* trinitaria elaborada en los primeros siglos del cristianismo constituye un laboratorio privilegiado para observar el funcionamiento y la doble estructura (soberanía y gobierno, *auctoritas* y *potestas*) de la máquina gubernamental.<sup>56</sup> La razón es que de tal teología cristiana habrían derivado dos paradigmas políticos antinómicos pero funcionalmente conexos: la teología política, que funda en Dios la trascendencia

53. Si en ensayos anteriores analiza la soberanía del poder y su carácter biopolítico, en este texto se propone investigar los modos y las razones por los que el poder ha ido adquiriendo en Occidente la forma de una *oikonomia* –es decir, de un gobierno de los hombres–, perdiendo protagonismo la categoría de "biopolítica" en aras de la de "gobierno".

54. M. Foucault, *Seguridad, territorio, población*, pp. 119 ss. También Arendt remitió a la sacralización cristiana de la vida el origen de la centralidad que ésta adquiere en la modernidad, que de este modo consumaría el dispositivo de apresamiento-exclusión de la vida inherente al cristianismo. Véase H. Arendt, *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1996, pp. 338 s.

55. G. Agamben, *El reino y la gloria. Para una genealogía teológica de la economía y del gobierno*, trad. A. Gimeno, Valencia, Pre-Textos, 2008, pp. 138, 250, 265, 301 ss. Para Foucault, por el contrario, la economía es una disciplina que surge en paralelo a la emergencia de la sociedad civil y a la experiencia de incognoscibilidad de la totalidad.

56. Agamben enriquece el concepto foucaultiano de dispositivo (las máquinas pertenecen a ellos) incluyendo en él cualquier mecanismo de gobierno de la vida, evidenciándose de este modo su vínculo con lo teológico-*oikonomico*. G. Agamben, *Che cosa è un dispositivo?*, Roma, Nottetempo, 2006, pp. 19 ss.

del poder soberano, y la teología económica, que sustituye dicha trascendencia por la idea de una *oikonomia* concebida como orden inmanente y providencial. Del primero procede la teoría moderna de la soberanía; del segundo, la biopolítica moderna hasta el triunfo actual de la economía y el gobierno sobre cualquier aspecto de la vida social.<sup>57</sup> Y la realidad a la que recurre Agamben para explicar cómo fue posible armonizar ambos paradigmas es la idea de gloria, pues en ella se concilian el ser y la acción, el reino y el gobierno –tanto de Dios como del hombre, de la Iglesia tanto como del Estado–. Desde la gloria los elementos teológico y político se tornan indiferenciables pues ella oculta la vacuidad esencial de la máquina de gobierno, la insustancialidad del poder y la inacción de Dios y del hombre (lo cual implica que la democracia contemporánea se funda en la gloria, es decir, en la eficacia de la aclamación, multiplicada y diseminada por los medios masivos, a la par que manipulada de acuerdo con las estrategias del poder espectacular).<sup>58</sup>

La funcionalidad que, en orden a interpretar el pasado, experimenta el teorema de la secularización en Agamben constituye un buen punto de partida para enjuiciar sus tesis. Éstas presuponen un determinado modo de comprender el pasado-presente, que queda nombrado con la expresión “arqueología filosófica”. Al igual que para Foucault la genealogía se oponía a la búsqueda de un origen puro (*Ursprung*), buscando en su lugar la procedencia (*Herkunft*) y la emergencia (*Entstehung*), también Agamben remite la arqueología a aquella práctica que, en toda indagación histórica, “trata no con el origen sino con la emergencia del fenómeno y debe, por eso, enfrentarse de nuevo con las fuentes y con la tradición”.<sup>59</sup> Y del mismo modo como la arqueología en *Las palabras y las cosas* y en *La arqueología del saber* buscaba una dimensión trascendental de los saberes (la episteme en tanto que a priori definidor de las condiciones de posibilidad de los conocimientos), también Agamben sostiene que su arqueología pretende alcanzar una ultrahistoria ilocalizable cronológicamente en el pasado, pero que asegura la coherencia y la comprensibilidad sincrónica del sistema; de ahí que propiamente permita acceder no al pasado sino al presente o, mejor, a las fuerzas que

57. G. Agamben, *El reino y la gloria*, pp. 13 ss., 33 ss.

58. Ídem, pp. 155, 190, 212, 228 ss., 238, 262 ss., 275 s. Agamben desarrolla la tesis de Carl Schmitt sobre la función legitimadora de las aclamaciones expuesta en *Teoría de la Constitución*, trad. F. Ayala, México, Editora Nacional, 1952, p. 285.

59. G. Agamben, *Signatura rerum. Sobre el método*, trad. F. Costa y M. Ruvituso, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora, 2008, pp. 109 s., 124.

atraviesan la historia desde la antropogénesis hasta la actualidad.<sup>60</sup> Tal arqueología, que es presentada como una ciencia de las signaturas,<sup>61</sup> propone paradigmas en orden a aprehender unitariamente tiempos y ámbitos distantes. Ni particular ni universal, el paradigma es una imagen singular que funciona por analogía, careciendo de reglas para su deducción-inducción-aplicación; antes bien, es su mera exhibición la que constituye su necesidad y su evidencia. Agamben llega a afirmar que no están ni en las cosas ni en la mente del investigador, sino que pertenecen al ámbito del ser.<sup>62</sup> De hecho, la definición que nos ofrece pareciera dar a entender cierta necesidad ontológica en su ponerse, olvidando que la realidad no se autonombra, no nos dice cómo quiere ser descripta:

Más parecido a la alegoría que a la metáfora, el paradigma es un caso singular que es aislado del contexto del que forma parte sólo en la medida en que, exhibiendo su propia singularidad, vuelve inteligible un nuevo conjunto, cuya homogeneidad él mismo debe constituir.<sup>63</sup>

Los paradigmas (*homo sacer*, campo, estado de excepción...) son, pues, el tipo de imagen que usa Agamben para aprehender la especificidad de la política occidental. El propio objetivo de tratar de aprehender la especificidad de un objeto tal como la “política occidental” evidencia el altísimo grado de abstracción adoptado; muy superior al de, por ejemplo, los tipos ideales, cuya utilidad Weber hacía depender de dos criterios: su constante legitimación por referencia a la historia social y, sobre todo, a la acción política que fomentan. Con respecto a ambos, la perspectiva de Agamben es idealizadora y ahistórica, además de impolítica. A propósito de lo primero, si bien rechaza la búsqueda de orígenes desde los que deducir fenómenos y niega que los paradigmas sean hipótesis acerca de la causa de ellos,<sup>64</sup> su noción de paradigma implica

60. Ídem, pp. 128 ss., 146 ss.

61. Denomina “signaturas” a los signos que orientan la interpretación de los conceptos remitiéndolos a diversas esferas de sentido y poniendo en contacto tiempos y ámbitos diferentes (la secularización sería uno de ellos). Ídem, 53, 57 s., 105 s.; *El reino y la gloria*, pp. 20, 102, 128, 234.

62. G. Agamben, *Signatura rerum*, pp. 29, 43.

63. Ídem, p. 25.

64. Ídem, pp. 42 s.

una idealización que produce analogías —o unas analogías que implican idealizar—. Sólo ello le permite elaborar una historia del gobierno en términos de una única matriz, lo cual es imposible en Foucault.<sup>65</sup> En éste no cabe hablar de un origen (*Anfang*) del gobierno sino de un inicio (*Beginn*), de una procedencia que genera una historia, esto es, de un conjunto de acontecimientos que constituyen esa historia, pudiendo por ello diferenciar entre, por ejemplo, soberanía y biopolítica.<sup>66</sup> En Agamben, sin embargo, y en la medida en que no renuncia a identificar una lógica constante y unitaria oculta que dé cuenta de lo político, el tiempo parece prescindible. Al adoptar un punto de vista tan abstracto (el que le permite aprehender que tras todo gobierno hay una determinada estructura metafísica), no puede captar novedades, proponiendo en cambio lo que propiamente constituye una teología de la historia. Desde ésta no puede decir nada específico de la vida contemporánea, ya que ni la modernidad ni el presente difieren sustancialmente del pasado. Este análisis que niega la novedad aportada por la Revolución Francesa es inasumible para un foucaultiano, pues parece ideológico, teológico. De la misma manera que para el último Heidegger la historia de Occidente es la historia de un destino metafísico, también para Agamben la deriva nihilista y biopolítica respondería a la consumación de la matriz ontológica sobre la cual se habría fundado Occidente y su máquina antropológica, y que, desde la configuración de la *polis* griega pasando por la teología cristiana, habría hecho de la vida el elemento político original de la soberanía. La diferencia con Heidegger radicaría en que éste es pagano, pues su referencia es Grecia, mientras que las referencias de Agamben son cristianas: toda la historia es traición a la comunidad mesiánica paulina.<sup>67</sup>

65. Así se pronunciaba éste en *Nacimiento de la biopolítica*, pp. 223 s.: “El Estado de bienestar no tiene la misma forma, claro está, ni a mi entender la misma cepa, el mismo origen que el Estado totalitario, nazi, fascista o estalinista”.

66. Valga como argumento un párrafo de *Nacimiento de la biopolítica*, p. 157: “El problema consiste en dejar actuar el saber del pasado sobre la experiencia y la práctica del presente. No es de ningún modo para reducir el presente a una forma reconocida en el pasado pero que supuestamente tiene validez hoy”. En esta convicción radica la compatibilidad entre la perspectiva foucaultiana y la historia conceptual de Reinhart Koselleck: la historia social que reconstruye Foucault posee su propia historia conceptual, ya que los conceptos no se autoafirman al margen de la singularidad histórica sino que la reconocen, captan lo singular y afirman que en la historia se producen novedades. Debo esta sugerencia a José Luis Villacañas.

67. En un sentido parecido, Ernesto Laclau ha sostenido que el recurso a la genealogía

La introducción de esta interpretación permite desarrollar una hipótesis coherente con ella, a saber: que la teología está presente no sólo en la diagnosis de Agamben sino también en sus prognosis. Tal presencia de lo teológico es índice y factor de su antimodernidad, que es tanto como decir de su impoliticidad. Dichas antimodernidad e impoliticidad deben remitirse a su cuestionamiento radical de las ideas modernas de representación y de acción. Agamben cuestiona ambas tanto directamente como por su problematización general de los conceptos políticos modernos, y ello porque lo específico de éstos es, como ha señalado Koselleck, que son índices (representaciones eficaces) pero también factores históricos (motor de acción).<sup>68</sup>

La argumentación que conduce a este juicio sobre el pensamiento de Agamben se basa en preguntarse qué tipo de acción política presupone y fomenta su interpretación del pasado. Los perfiles de dicha política alternativa, que es descripta en jerga ontológica y teológica, se descubren por contraste con su diagnóstico sobre la política occidental. Si ésta consiste en una exclusión incluyente de la vida que posee rango de tarea metafísica, por cuanto implica “actualizar” su originaria potencialidad, la política alternativa deberá, en coherencia, renunciar a tal tarea de actualización, que es siempre una tarea de negación, primando la potencia sobre el acto y promoviendo poderes constituyentes que no se agoten en ningún poder constituido.<sup>69</sup> El objetivo es evitar que las posibilidades inagotables del ser se reduzcan y remitan a la efectividad de los entes o, lo que es lo mismo, que la nuda vida en tanto que posibilidad permanezca oculta en formas de vida que niegan su carácter de ilimitada apertura, pretendiendo en cambio un *bíos* que sea sólo su *zoé*, una esencia que sea sólo su existencia. Si toda forma de vida o vocación concretas constituye una negación de las posibilidades que definen al hombre, de su “inoperosidad” esencial, parece coherente que lo liberador esté del lado de lo posible, de lo constituyente. A ello es a lo que debería hacer justicia la política *que viene* y la comunidad antiestatal

de los términos conduce a Agamben a una propuesta acrítica de continuidades históricas teleológicas. E. Laclau, “Bare life or social indeterminacy?”, en M. Calarco y S. DeCaroli, *Giorgio Agamben*, pp. 11-22. Del mismo autor, *Debates y combates. Por un nuevo horizonte de la política*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2008.

68. R. Koselleck, *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, trad. N. Smilg, Barcelona, Paidós, 1993, p. 328.

69. G. Agamben, *Homo sacer*, pp. 56-67; *Medios sin fin*, p. 96; *La comunidad que viene*, trad. M. Latorre y J.L. Villacañas, Valencia, Pre-Textos, 1996, pp. 26, 73.



que ella constituye: no imponer un deber ser distinto del mero ser sino desactivar las praxis lingüísticas y corpóreas, limitarse a contemplar la dulzura natural de la *zoé* (que es una manera de designar al amor), limitarse a hacer uso.<sup>70</sup>

Agamben recurre a metáforas teológicas (paulinas) para ilustrar el envite de una política alternativa a la biopolítica soberana asentada en la acción excluyente y la representación. En ello coincide con Simone Weil, quien identificaba en el amor cristiano una resistencia a la fuerza que llena la tierra,<sup>71</sup> o con Jacob Taubes, que remite la dimensión política del mesianismo paulino al hecho de que declara la ilegitimidad de todo orden jurídico-político tras el acontecimiento mesiánico.<sup>72</sup> En su caso, lo mesiánico tiene que ver con una determinada forma y experiencia del tiempo: el instante del acontecimiento, afín al *Jetzt-zeit* benjaminiano, que cuestiona los órdenes jurídico-políticos por reclamar éstos un tiempo homogéneo y lineal.<sup>73</sup> Según ello, vivir mesiánicamente es vivir en el instante, y ello implica desactivar o poner en un estado de excepción definitivo toda condición social y forma de vida, incluida la propia identidad, lo cual equivale a vivir en la permanente apertura o posibilidad que define al hombre, desposeyéndolo de toda propiedad y liberándolo del derecho; vivir según la fórmula paulina *hos me*, esto es, *como si no*.<sup>74</sup>

Sería un error creer que esta sugerencia acerca de una vida presidida por el uso (que, como la mayoría de las propuestas redactadas en jerga metafísico-teológica, es trivial, reduciéndose al higiénico consejo de no tomarse demasiado en serio vocación y condición social alguna, evitando absolutizar expectativas) implica un sujeto al que dirigirse, del que esperar algo y susceptible de ser imputado. La radicalidad con que

70. G. Agamben, *El reino y la gloria*, pp. 15, 270 s.; *Medios sin fin*, pp. 16 ss., 54 ss., 95, 98, 116-118; *Estado de excepción*, p. 109; *Homo sacer*, p. 158; *La comunidad que viene*, pp. 10, 15, 31, 66, 71, 74.

71. Lo subraya Esposito en *El origen de la política. ¿Hannah Arendt o Simone Weil?*, trad. Rosa Rius, Barcelona, Paidós, 1999, pp. 116-122.

72. J. Taubes, *La teología política de Pablo*, trad. M. García-Baró, Madrid, Trotta, 2007, pp. 31, 39, 85-89.

73. G. Agamben, *El tiempo que resta*, trad. A. Piñero, Madrid, Trotta, 2006, pp. 13, 17, 38, 72.

74. Ídem, pp. 32 s., 39, 42, 58, 62, 107, 110; *Homo sacer*, pp. 76 ss.; "El Mesías y el soberano", en *La potencia del pensamiento*, trad. F. Costa y E. Castro, Barcelona, Anagrama, 2008, p. 265; "Una biopolítica menor. Entrevista con Giorgio Agamben", en J. Ugarte comp.), *La administración de la vida*, pp. 176, 182, 187.

Agamben cuestiona las ideas de sujeto y de acción es incompatible con una obligación ética o política en su sentido tradicional. Análogamente a lo sugerido por Foucault y Deleuze,<sup>75</sup> o el propio Esposito, el objetivo es pensar lo vivo en su inmanencia, alejándolo de toda encarnación. Tal *zoé* reconocida en su inmanencia como *bíos* es afín a la impersonalidad de una experiencia comunitaria que desborda toda forma instituida (siendo, pues, irrepresentable) y que propiamente se confunde con la idea de humanidad. Todo ello, unido a la tesis de que la política occidental es esencialmente totalitaria y biopolítica, nos entrega el perfil de un pensamiento impolítico.

Este compromiso de la filosofía de Agamben con una crítica radical de todo orden jurídico-político, de toda forma de gobierno, es una consecuencia y a la vez un factor del alto grado de abstracción que usa en su interpretación del pasado, y que lo conduce a sostener la indistinción diacrónica de premodernidad y modernidad, y la sincrónica de nazismo, totalitarismo y democracia liberal. Al integrar en una misma matriz, expresada en términos ontológicos, toda forma de gobierno, no sólo se hace incapaz de reconocer el *novum* moderno, sino que, si reconoce en él alguna novedad, la califica como traición a la experiencia (premoderna: paulina y franciscana) de vida mesiánica. De este modo, la abstracción que adopta su perspectiva de lectura de la historia occidental explicita el rendimiento de las categorías teológicas, renovando la funcionalidad del teorema de la secularización en orden a comprender nuestra historia. Abstracción y secularización conforman entonces dos estrategias metodológicas que convergen en la reconstrucción de una historia de decadencia ante la que sólo cabe revitalizar la experiencia de una vida según el acontecimiento mesiánico. Que no haya en tal recurso connotaciones confesionales es irrelevante, pues su antimodernidad se halla, en primer lugar, en su cuestionamiento radical e indiferenciado de los conceptos políticos modernos (especialmente los de sujeto y los de acción) y, en segundo, en su incapacidad para otorgar legitimidad a proyecto alguno de reforma: la visión de la historia y del presente que nos entrega la arqueología de Agamben parece incompatible con cualquier objetivo de perfeccionamiento de nuestras praxis, reclamando más bien una problematización radical de ellas. A conceptos como "comunidad",

75. M. Foucault, "La vida: la experiencia y la ciencia", en G. Giorgi y F. Rodríguez (comps.), *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida*, Buenos Aires, Paidós, 2007; G. Deleuze, "La inmanencia: una vida", en ídem. Agamben ha dedicado un ensayo a ambos textos: "La inmanencia absoluta", en *La potencia del pensamiento*, pp. 388-418.

“contemplación”, “uso” o “singular cual sea”, por citar algunos relevantes en su obra, no hay que exigirles carácter de factor: ni pueden (ni lo pretenden) acuñar experiencias y unidades de acción. Más bien se sostienen en el contraste (que sirve de denuncia) de sus opuestos. Pero justamente en tal deconstrucción de nuestros conceptos –y de las instituciones y *praxis* en los que se encarnan– radica su principal contribución a la política efectiva. La arqueología de Agamben muestra las aporías y los estratos semánticos que incorporan nuestras categorías políticas, contribuyendo a clarificar su pertinencia como índice y/o factor político, y haciendo justicia a aquellas *praxis* que no quedan aprehendidas por ellas sino que las desbordan.

## **La proliferación en medio del desierto**

### **Aproximaciones al problema del poder pastoral desde los estudios de Michel Foucault\***

*Pablo Martín Méndez\*\**

#### **Introducción**

¿Por qué razón Michel Foucault dedica una parte importante de su obra al estudio del poder pastoral, al estudio de lo que simplemente se denomina como “la pastoral”? Y más aún, ¿por qué a nosotros nos resulta de gran importancia retomar esos estudios? En efecto, ¿acaso no es verdad que la religión judeocristiana se ejerce con una fuerza cada vez menor? ¿Acaso no es verdad que el miedo y la incertidumbre ya no nos conducen indefectiblemente hacia la institución eclesiástica –y, tal vez hoy, hacia ninguna otra institución–? De hecho, ése sería nuestro error, nuestra más terrible equivocación, a saber: creer que el pastorado ha desaparecido o dejado de funcionar. En todo caso, aquella verdad es tan sólo una verdad a medias, una verdad que, paradójicamente, deviene funcional al modo en que el poder se ejerce en la actualidad. Nietzsche percibe el problema claramente y lo expresa en pocas palabras: “¿Quién de nosotros sería librepensador si no existiera la Iglesia? La Iglesia es la que nos repugna, *no* su veneno... Prescindiendo de la Iglesia, también nosotros amamos el veneno”.<sup>1</sup> Quizá hoy hayamos lle-

\* Este artículo parte de la ampliación y corrección de una ponencia titulada “Foucault: de pastores y rebaños”, presentada en el marco de las VIII Jornadas de Investigación en Filosofía de la Universidad Nacional de La Plata (27, 28 y 29 de abril de 2011). En lo fundamental, esta ampliación ha tratado de responder a la necesidad de profundizar el análisis de un fenómeno que aquí será denominado la “proliferación” del poder pastoral.

\*\* Becario CIC. Universidad Nacional de Lanús, Argentina.

1. F. Nietzsche, *Genealogía de la moral*, Madrid, Alianza, 1980, p. 49.



gado a un punto en el cual nuestra domesticación es tan grande que nos impide apreciar la marcha lenta pero incontenible del veneno. Mientras que la mirada es desviada y dirigida hacia los lugares de siempre, el poder pastoral no cesa de avanzar y de proliferar por doquier. Mientras que creemos habernos vuelto resistentes a los venenos de antaño, los nuevos pastores gestionan venenos que prometen otro sabor, un sabor cuyo efecto es entorpecer y arruinar nuestro paladar, de modo que ya no seamos capaces de distinguir cuál es el veneno y de dónde proviene. Entonces, ¿por qué retomar los estudios de Foucault sobre el poder pastoral? Simplemente, porque allí encontramos, allí volvemos a encontrar, algo maravilloso y a la vez inquietante, algo tan antiguo como novedoso, algo que todavía no se agota y que aún tiene mucho para decirnos acerca de nosotros mismos.

### **El poder pastoral como poder desterritorializado El desierto y la soledad**

En otro lugar, hemos sostenido casi al pasar que el poder pastoral debería definirse como un poder “desterritorializado”, es decir, como un poder que no se ejerce o no se apoya precisamente sobre un territorio.<sup>2</sup> Pues bien, ahora es el momento de abordar con un poco más de detenimiento lo que tal vez sea la característica más importante, o al menos la más novedosa, de dicho poder. Foucault ha observado que en el pastorado subyace la idea de un gobierno que debe dirigirse a los hombres, de un gobierno que debe ejercerse exclusivamente sobre ellos. Hay algo extraordinario en una idea semejante, algo que la hace ciertamente ajena al mundo greco-romano: “La idea de que la divinidad, el rey, o el jefe, es un pastor seguido de un rebaño de ovejas no resultaba familiar ni a los griegos ni a los romanos”.<sup>3</sup> Antes bien, la idea en cuestión se

2. Véase P.M. Méndez, “El interminable ejercicio del poder en las sociedades contemporáneas: seguridad, modulación y líneas de fuga”, v Jornadas de Jóvenes Investigadores, Buenos Aires, Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, noviembre de 2009.

3. M. Foucault, “*Omnes et singulatim*: hacia una crítica de la razón política”, en *La vida de los hombres infames*, Buenos Aires, Altamira, 2008, p. 181. Para Foucault, la concepción greco-romana del gobierno se resume en la vieja y conocida metáfora del timonel y el navío, esto es, la metáfora donde el rey aparece como un timonel y la ciudad como un navío que debe ser dirigido a buen puerto, siendo los hombres —o los tripulantes— gobernados indirectamente y tan sólo por el hecho de estar embarcados en ese navío. Véase

origina en el Oriente precristiano y pertenece al mundo hebreo; es una idea concebida por quienes han sido expulsados de un territorio y vagan a través del desierto en busca de la tierra prometida.<sup>4</sup> Así, el poder pastoral no se ejerce sobre un territorio, sino más bien sobre un “rebaño” de hombres; más precisamente, se ejerce sobre los movimientos o desplazamientos de ese rebaño en el desierto. Digamos que el rebaño presenta dos características o dos condiciones que hacen del pastorado un poder desterritorializado: en primer lugar, el rebaño se encuentra en el medio, entre en un punto y otro; en segundo lugar, la condición de estar en el medio implica necesariamente un desplazamiento, un movimiento. Permanecer en el medio y a su vez en movimiento son las dos caras de una misma situación, las dos caras del estado siempre transitorio en el cual se encuentra el rebaño. Desde nuestro entender, esta situación explica en gran parte el desarrollo de las tecnologías de poder que a la larga constituyen el pastorado como tal. En efecto, si el pastor pretende asegurar la salvación del rebaño, si pretende conducirlo a la tierra prometida, necesitará implementar ciertas técnicas que le permitan gobernar sus desplazamientos a través de ese espacio desconocido y hostil que es el desierto. Así comprenderíamos mejor por qué en principio Foucault define el poder pastoral como un poder de cuidados y vigilancias permanentes: dado que en el desierto la marcha del rebaño debe ser constante, el cuidado y la vigilancia del pastor también tienen que ser constantes. Sin embargo, la peligrosidad y la hostilidad del desierto, su falta de límites y de caminos concretos a seguir, su apertura desconcertantemente indefinida, implican que la salvación del rebaño sólo se asegure mediante la dedicación y la atención especial a cada una de las ovejas. Además de intuir los posibles peligros del desierto, además de discernir los lugares de descanso y de alimento, el pastor debe vigilar las ovejas y garantizar que ninguna de ellas se desvíe, que ninguna de ellas sufra o deje de alimentarse durante la marcha. De ahí la necesidad de un poder extensivo y a la vez individualizador, de un poder capaz de conducir a la totalidad del rebaño sin desatender las diferentes singularidades que lo componen.

M. Foucault, *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2006, p. 149 ss.

4. Este principio adquiere su importancia, puesto que el espacio abierto e indefinido del desierto se confunde de inmediato con la soledad y, como veremos más adelante, la soledad en tanto sentimiento sumamente particular, la soledad en tanto pliegue por donde circulan múltiples intensidades, trazará la línea sobre la cual se irá organizando la modalidad de intervención propia del pastorado.

Ahora bien, ¿dónde quedará el desierto que atraviesan el pastor y su rebaño una vez que la relación entre ambos sea incorporada en el seno institucional de la Iglesia cristiana? Resulta por demás evidente que a partir del momento en que el cristianismo comience a fundar parroquias aquí y allá, y la Iglesia asuma gradualmente un poder de carácter jurisdiccional, ya no habrá desiertos que transitar ni tierra prometida alguna a la que llegar. Y a pesar de todo, el pastorado seguirá manteniendo su especificidad frente al poder político entendido en términos tradicionales, seguirá conduciendo a un rebaño de hombres. La diferencia consiste en que ahora el gobierno se ejercerá a lo largo de ese otro desierto que nosotros definimos como “soledad”. Se trata de algo mucho más complejo que el simple aislamiento físico o espiritual del individuo; se trata de todo un estado compuesto por intensidades múltiples y en permanente tensión, un estado tan vasto y hostil como el desierto de antaño.<sup>5</sup> La soledad desterritorializa al individuo, lo ubica en medio de dos puntos y lo conmina al desplazamiento. Al fin y al cabo, ¿qué otra cosa perseguían los movimientos y las revueltas que en innumerables ocasiones pusieron en jaque el poder pastoral sino el retorno al desierto y a la soledad? Estos movimientos, que Foucault denomina “insurrecciones de conducta” o “contraconductas”,<sup>6</sup> y cuya incidencia fue notoria hasta por lo menos siglo XVII, desarrollaron su lucha apoyándose en ciertos elementos y problemas de carácter fronterizo, elementos que la mayoría de las veces implicaban una posición sumamente com-

5. Con la intención de evitar ciertos equívocos, deberíamos aclarar que nuestra definición de la soledad se inspira fundamentalmente en la filosofía de Gilbert Simondon y Gilles Deleuze. Desde la visión de Simondon, la soledad es el camino de descubrimiento que conduce hacia lo transindividual –siendo la transindividualidad una suerte de “rebasamiento” del individuo, y no una mera dimensión exterior a él. Véase G. Simondon, *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información*, Buenos Aires, La Cebra-Cactus, 2009, pp. 415-418. En la soledad aflora el desierto, en la soledad el individuo se adentra en el afuera plegándose sobre sí mismo. Como señala Deleuze, “todo el espacio del adentro está topológicamente en contacto con el espacio del afuera, independientemente de las distancias y en el límite de un «viviente»”, G. Deleuze, *Foucault*, Buenos Aires, Paidós, 2008, p. 154. Y el afuera no es más que una batalla, una zona de “turbulencia o de huracán” donde se agitan relaciones de fuerza y singularidades de resistencia capaces de modificar dichas relaciones. Véase ídem, pp. 156-158. Es por eso que la soledad resulta tan peligrosa, es por eso también que la soledad pronto será el campo de intervención característico del pastorado.

6. Véase especialmente la clase del 1 de marzo de 1978 del curso *Seguridad, territorio, población*, pp. 221-261, donde Foucault propone el término en cuestión.

pleja dentro del horizonte general del cristianismo.<sup>7</sup> Pero más allá de su heterogeneidad, fueron insurrecciones tan específicas como el poder pastoral mismo, dado que pretendían definir metas y procedimientos alternativos a la hora de gobernar la conducta; en el límite, se llegaba incluso a plantear la necesidad de escapar a la mirada y la injerencia del pastor para elaborar un modo propio de conducirse. No deberíamos pasar por alto que un cuestionamiento semejante alteraría una y otra vez el desarrollo histórico del poder pastoral: “El pastorado [...] se desplegó contra lo que de manera retrospectiva podríamos llamar desorden. Es posible decir entonces que hay una correlación inmediata y fundadora entre la conducta y la contraconducta”.<sup>8</sup> En otras palabras, la singularidad que el poder pastoral elaboró y reelaboró durante siglos se corresponde precisamente con la especificidad de los movimientos que se rebelaron y atacaron en forma directa a tal poder. A partir de ese enfrentamiento, y bajo el pretexto de asegurar la salvación de las ovejas, el pastorado avanzaría en la construcción de un enmarañado y sutil dispositivo de poder, un dispositivo capaz de desplegarse sobre la soledad y conducirla hacia una nueva forma de servidumbre generalizada. Siguiendo nuestros propósitos, es importante tener en cuenta que el dispositivo en cuestión conlleva todo un proceso de desterritorialización que involucra tanto al pastor como a sus ovejas. Foucault ha señalado que el poder pastoral “no puede ejercerse sin conocer el interior de las mentes de la gente, sin explorar sus almas, sin hacerles revelar sus más íntimos secretos. Esto implica un conocimiento de la conciencia y una habilidad para dirigirla”.<sup>9</sup> Ocurre que las técnicas de examen y dirección de conciencia, las técnicas que desde el siglo XVI se introducen poco a poco en las prácticas habituales de confesión, pusieron en marcha un poder empírico basado en los sentidos del pastor y el cuerpo solitario del penitente. Por un lado, el pastor es quien debe afinar y agudizar

7. Tal es el caso del ascetismo, la vida comunitaria al margen de la Iglesia y el misticismo entre otros. Según Foucault, todas estas problemáticas fueron retomadas y utilizadas en sentidos diversos y siempre contrarios a la Iglesia. Ídem, p. 244 ss.

8. Ídem, p. 227.

9. M. Foucault, “El sujeto y el poder”, en H. Dreyfus y P. Rabinow, *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2001, p. 244. En tal sentido, resulta interesante recorrer la descripción de Foucault sobre el modo en que el sistema de “penitencia tarifada” deriva en las prácticas de confesión y estas últimas en la “dirección de conciencia” propiamente dicha. Véase M. Foucault, *Los anormales. Curso en el Collège de France (1974-1975)*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2008, clase del 19 de febrero de 1975, pp. 157-186.

sus sentidos, sobre todo la mirada y la audición, para de esta manera facilitar la confesión y detectar en ella los placeres y deseos que recorren el cuerpo del penitente; lo cual equivale a decir que, del otro lado, el penitente se ve continuamente incitado a enunciar frente al pastor los placeres y deseos que experimenta en soledad. Así, la antigua confesión de las faltas cometidas contra los vínculos y relaciones jurídicas entre los individuos queda gradualmente relegada ante la enunciación del pecado proveniente de la relación del penitente consigo mismo.<sup>10</sup> Así también, mediante la confesión del deseo y el placer, el penitente y el pastor se desterritorializan el uno al otro y se introducen juntos en el hostil y peligroso espacio del cuerpo solitario y deseante.

### La servidumbre generalizada y permanente Entre el pastor y su rebaño

Es necesario abandonar la comodidad terminológica que hasta ahora nos ha llevado a sostener que el pastorado se ejerce “sobre” un rebaño de ovejas, puesto que el poder pastoral implica mucho más que una mera imposición, implica mucho más que un pastor y un rebaño en tanto figuras previamente separadas y excluyentes que sólo se relacionan cuando la primera viene a imponerse sobre la segunda de igual manera en que una forma se impondría sobre una materia.<sup>11</sup> Antes bien, aquello que debemos abordar es la relación de poder que se produce entre ambos, la relación que se produce en medio del pastor y su rebaño sin llegar a confundirse nunca con ninguna de las dos figuras, porque si el pastor y el rebaño existen como tales, es tan sólo al final de la relación y en tanto extremos suyos. Existen al final y no al principio, existen como extremos que nada nos dicen por sí mismos. La descripción de Foucault sobre los

10. De ahí que la masturbación haya aparecido de inmediato como uno de los primeros pecados contra la carne. Véase M. Foucault, *Los anormales*, p. 180.

11. Es imprescindible, en este punto, remitirse a la crítica de Simondon en torno a los fundamentos y la validez del esquema hilemórfico: “La forma y la materia del esquema hilemórfico son una forma y una materia abstractas”, G. Simondon, *La individuación...*, p. 48. Del mismo modo, es necesario seguir siendo fieles a los principios metodológicos propuestos por Foucault en el momento de abordar el problema del poder: “No hay, en el principio de las relaciones de poder, y como matriz general, una oposición binaria y global entre dominadores y dominados, reflejándose esa dualidad de arriba abajo y en grupos cada vez más restringidos, hasta las profundidades del campo social”, M. Foucault, *Historia de la sexualidad*, vol. 1: *La voluntad de saber*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno, 2006, p. 114.

procedimientos modernos de confesión ilustra de un modo claro y directo lo que aquí intentamos decir: “Un impulso es dado al poder por su ejercicio mismo; una emoción recompensa el control vigilante y lo lleva más lejos; la intensidad de la confesión reactiva la curiosidad del interrogador; el placer descubierto fluye hacia el poder que lo ciñe”.<sup>12</sup> El pastor tiene que favorecer y suscitar las buenas disposiciones del penitente demostrando que se encuentra disponible para él y permanece abierto a la confesión que está a punto de escuchar. Se trata de un “amor benevolente”, de un deseo mediante el cual el pastor quedará ligado a las suertes y desventuras del penitente; se trata también de un formidable mecanismo de incitación que no se apagará durante el procedimiento de confesión.<sup>13</sup> Ese mecanismo permitirá dar paso al consabido examen de conciencia, donde el penitente enunciará sus placeres y deseos más íntimos y arrastrará continuamente al pastor por el sendero de la tentación. Tenemos entonces toda una circulación de intensidades que no dejan de inclinar al pastor hacia sus ovejas y a las ovejas hacia su pastor. Aquí no hay distancia ni separación entre quien se confiesa y quien escucha la confesión sino más bien una penetración mutua y un recorrido conjunto a través de todo un campo constituido por intensidades múltiples y variables que circulan y se desplazan de un lado a otro.

¿Cuál es el resultado de una relación tan compleja? ¿Qué es lo que se produce en medio del pastor y su rebaño? El resultado es la servidumbre generalizada y permanente: en primer lugar, porque comprende tanto a las ovejas como a su pastor; en segundo lugar, porque no se produce de un solo golpe, sino que se reactiva una y otra vez. Comencemos con la servidumbre del pastor, puesto que en este caso las cosas parecen ser un poco más sencillas. La servidumbre del pastor parte del “amor benevolente” que lo liga a la suerte del rebaño, del deseo ferviente que lo lleva a transferir y experimentar en carne propia todo el bien y todo el mal que les pueda acontecer a las ovejas, exponiéndolo así ante variadas tentaciones y peligros cuando trata de acercarse a alguna de ellas, y conduciéndolo incluso a humillarse y rebajarse con tal de contribuir a la edificación y salvación de su rebaño.<sup>14</sup> En el fondo, la misión

12. Ídem, p. 58.

13. Véase M. Foucault, *Los anormales*, p. 169 ss.

14. Resumimos la serie de obligaciones y principios específicos que, según Foucault, el cristianismo añade a la pastoral hebrea, principios como la “transferencia exhaustiva”, la “inversión del sacrificio” y la “correspondencia alternada”, entre otros. Véase M. Foucault, *Seguridad, territorio, población*, p. 199 ss.

para la cual el pastor fue asignado nunca se reduce a una mera posición de autoridad frente al rebaño; por el contrario, esa misión debe ser asumida y experimentada como un "servicio" cuya intensidad y permanencia comprometan al pastor en cuerpo y alma. Ahora bien, a pesar de lo paradójico que pueda parecernos, la servidumbre que hace al pastor resulta en cierta manera más fácil de comprender si se la compara con la inmensa complejidad de la servidumbre que hace al rebaño de ovejas. Que algo semejante suceda nos dice mucho acerca de nosotros mismos. Como dirá Foucault: "El hombre occidental aprendió durante milenios lo que ningún griego [...] jamás habría estado dispuesto a admitir: aprendió a considerarse como una oveja entre las ovejas [...], aprendió a pedir su salvación a un pastor que se sacrificaba por él".<sup>15</sup> Antes hemos mencionado que la combinación y la introducción de las técnicas de examen y dirección de conciencia en los procedimientos habituales de confesión dieron lugar a un vasto proceso de desterritorialización que involucraba tanto al pastor como a sus ovejas. El camino que emprendimos luego nos hizo capaces de apreciar el hecho de que la desterritorialización implica una circulación o campo de intensidades donde el pastor es arrastrado hacia sus ovejas y las ovejas son arrastradas hacia su pastor —y es que, efectivamente, la desterritorialización siempre aparece en el medio—. Una vez llegados a este punto, sólo nos resta observar el modo en que todo aquel proceso vuelve a territorializarse, el modo como se reterritorializa. Por supuesto, no estamos refiriéndonos a lo que comúnmente se entiende por territorio; estamos más bien pensando en otro tipo de territorialidad, un tipo de territorialidad que, siguiendo a Foucault, podríamos denominar "estado permanente de obediencia".<sup>16</sup>

Para comprender en qué consiste tal estado, debemos detenernos en las prácticas de examen y dirección de conciencia implementadas por el pastor. En efecto, cada vez que el penitente es incitado a enunciar sus placeres y deseos, no deja de trazar una línea de desterritorialización que lo atraviesa y lo empuja hacia la soledad, hacia el desierto cargado de intensidades y tensiones que amenazan y ponen en peligro toda su integridad. Sin embargo, el penitente no se desterritorializa ante cualquier persona, sino ante un pastor que brinda consuelo y auxilio en medio del desierto, un pastor que incluso es capaz de cargar los peligros y amenazas sobre sus espaldas y al mismo tiempo dirigir al penitente ha-

cia una prometida salvación. Así, la confesión ante el pastor producirá una serie de alteraciones y modificaciones en el penitente; sobre todo, lo hará sentirse descargado de sus faltas y liberado de los peligros, lo hará sentirse también un poco más próximo a la salvación. Nótese que estas alteraciones y modificaciones constituyen en sí mismas un fuerte lazo de dependencia que se extiende desde el penitente hacia el pastor y une a ambos en medio del desierto; nótese además que el lazo en cuestión es de carácter integral, pues al penitente que atraviesa el desierto sólo le queda depender de la voluntad de un pastor que se ofrece a guiarlo y auxiliarlo; nótese a la sazón que el lazo de dependencia implica una obediencia permanente hacia el pastor por el mero hecho de que él es el pastor. El penitente no obedece una ley, no obedece un principio ni un mandato racional —¿quién sería capaz de obedecer semejantes cosas cuando se encuentra en medio del desierto?—, tampoco obedece con la intención de alcanzar un fin puntual o superar un problema concreto; por el contrario, el penitente obedece la voluntad del pastor y no procura ir más allá de ella, su obediencia es simplemente una obediencia que busca perpetuarse como tal. Así, las intensidades y las tensiones del desierto son intervenidas y modificadas, son enlazadas a la voluntad del pastor y reterritorializadas en un estado indefinido de obediencia. Y ese estado de obediencia, esa nueva territorialidad, no es otra cosa que la individualidad del penitente; individualidad que en modo alguno implica una afirmación de sí mismo sino más bien una renuncia permanente a la propia voluntad, una renuncia cuyo correlato es el deseo de ser gobernado por otros. El campo de intensidades deviene entonces individuo sumiso y la grandiosa soledad, "sucio secretito", "el punto frágil por donde nos llegan las amenazas del mal; el fragmento de noche que cada uno lleva en sí".<sup>17</sup>

### La proliferación. Ser pastor y ser oveja

Podrá decirse que todos los problemas descriptos hasta aquí ya no son nuestros problemas; podrá argumentarse que el acto de constituirse cual oveja dentro del rebaño es un agravio a la libertad, un agravio felizmente superado gracias al aporte del esfuerzo y la inteligencia; podrá pensarse, en fin, que todo aquello es un asunto correspondiente al cristianismo y no a nosotros —a *nosotros*, los que desde hace mucho

15. M. Foucault, *Seguridad, territorio, población*, p. 159.

16. Ídem, p. 205 ss.; M. Foucault, "Omnes et singulatim...", pp. 187-191.

17. M. Foucault, *Historia de la sexualidad 1*, p. 87.

tiempo creemos ser lo suficientemente inmunes como para prescindir de la Iglesia y sus venenos—. He ahí nuestro error y nuestra más cruda debilidad, porque la pretensión de identificar el poder pastoral con la institución eclesiástica equivale a no ser capaces de apreciar el hecho de que el pastorado es un poder carente de territorios y susceptible de ejercerse en lugares impensables; equivale también a una pobrísima manera de justificar la impotencia propia y la ausencia de voluntad. Mientras que hemos perdido el tiempo burlándonos de la Iglesia y sus gastados métodos, el poder pastoral no ha cesado de proliferar y expandirse por doquier: ha sido ejercido por el aparato del Estado, sobre todo en lo que se refiere a la policía; se ha instalado en las familias y en las escuelas, en los consultorios médicos y en los hospitales psiquiátricos; incluso ha ingresado en las prisiones y en las fábricas.<sup>18</sup> Pero si bien es cierto que ese poder se sirvió históricamente de un sinnúmero de soportes institucionales ajenos a la Iglesia, en la actualidad podemos afirmar, sin miedo a equivocarnos, que tiende a desprenderse de las instituciones para comenzar a funcionar y desplazarse a través de otros soportes menos territorializados. Basta encender la televisión o la radio, ingresar a la *net* o leer el periódico, y observar con atención las cosas que allí suceden: constantes interpelaciones a contarle todo, consejos y orientaciones que van y vienen, búsquedas desesperadas de diferentes formas de salvación; formas que se dirigen desde la salud, el bienestar y la seguridad, hasta el éxito o el simple reconocimiento de los demás. Parecería ser que en mundo actual todos nos hemos vuelto en cierta manera ovejas y pastores al mismo tiempo: “Los hombres y las mujeres «comunes como usted y como yo», que aparecen en la pantalla durante unos fugaces momentos [...] son personas tan indefensas y desventuradas como los espectadores, que padecen los mismos golpes y que buscan desesperadamente una salida honorable de sus problemas y un prometedor camino hacia una vida más feliz. Entonces, yo puedo hacer lo que han hecho ellos, y tal vez incluso mejor. Puedo aprender algo útil de sus victorias y de sus derrotas”.<sup>19</sup> Sería necesario observar cuáles son las posibles causas y los posibles efectos de esta formidable expansión del poder pastoral, de esta proliferación que hace de nosotros ovejas y pastores. Pero en el caso sólo nos atreveríamos a proceder de un modo exploratorio,

18. Véase M. Foucault, “El sujeto y el poder”, p. 246.

19. Z. Bauman, *Modernidad líquida*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2009, p. 74.

exponiendo preliminarmente, y en vistas a futuros abordajes, algunas inquietudes y problemas.

Antes que nada, deberíamos tener en cuenta que la proliferación del pastorado no obedece a una suerte de desarrollo lineal y continuo, puesto que un postulado semejante nos llevaría a la sencillez extrema de sostener que el mero paso del tiempo implica necesariamente la incrementación del número de pastores. Por el contrario, ya hemos mencionado que la singularidad histórica del poder pastoral se corresponde con los movimientos que en cada momento se revelaron contra dicho poder, de manera que ahora deberíamos prestar atención a las revueltas que gradualmente trazaron el camino de la actual proliferación de pastores. A principios de los años 80, Foucault señalaba la existencia de ciertas luchas que ya no se dirigían contra un enemigo principal ni tampoco procuraban esbozar un programa para la sociedad futura, sino que más bien atacaban las instancias de poder más cercanas, las instancias que ejercían y desplegaban todo su accionar en la vida de los individuos mismos. Se trataba de luchas “transversales” e “inmediatas”, de luchas basadas en la pretensión de ser diferente y en la defensa de todo aquello que, de un modo u otro, permitiese la afirmación de la supuesta individualidad del individuo:

Todas estas luchas [...] giran alrededor de la pregunta: ¿quiénes somos? Ellas son un rechazo a estas abstracciones, a la violencia estatal, económica e ideológica que ignora quiénes somos individualmente, y también, un rechazo a la inquisición científica o administrativa que determina quién es uno.<sup>20</sup>

La cuestión fundamental consiste en que el ataque se dirigió contra el “gobierno de la individualización” ejercido desde los aparatos estatales, es decir, contra el gobierno que durante más de tres siglos readaptó y reutilizó las técnicas pastorales para moldear la vida de los individuos de acuerdo con un conjunto de patrones sumamente específicos. Tal como parece, a partir de entonces se emprendería el camino de una nueva y gradual reconfiguración del poder, una reconfiguración donde la injerencia del Estado tendería a replegarse ante los principios de un orden engendrado y autorregulado por sus propios agentes e inter-

20. M. Foucault, “El sujeto y el poder”, p. 243. Cabe aclarar que, de acuerdo con las palabras de Foucault, esas luchas surgieron con anterioridad a la década de 1980. Al respecto, algunos autores coinciden en sostener que comenzaron durante la década de 1960. Véase, por ejemplo, A. Negri y M. Hardt, *Imperio*, Buenos Aires, Paidós, 2003, pp. 231-247.

locutores. Para decirlo en otros términos, el Estado dejará que ciertos problemas, aspectos y detalles queden bajo la responsabilidad de agentes no estatales, propiciando así un orden social cuyo funcionamiento y regulación dependan en gran medida de las energías e iniciativas llevadas adelante por aquéllos.<sup>21</sup> Nosotros deberíamos detenernos en el hecho de que esta enorme reconfiguración del poder no deja de apoyarse en la búsqueda de una supuesta autodeterminación individual, hasta el punto de transformarla en una exigencia permanente y difícil de evitar: "Todo recae ahora sobre el individuo. Sólo a él le corresponde descubrir qué es capaz de hacer, ampliar esa capacidad al máximo y elegir los fines a los cuales aplicar esa capacidad".<sup>22</sup> Digamos que la soledad y la paciencia necesarias para alcanzar la autodeterminación pierden primacía frente a la avidez de consejos y orientaciones que permitan realizar de forma inmediata una búsqueda que se transforma en exigencia. Precisamente en esta avidez, en esta necesidad insaciable de consejos, anida la posibilidad de una extraordinaria reactivación del poder pastoral. Pero se trata de una posibilidad que como tal no alcanza a explicar completamente al fenómeno de la proliferación; después de todo, nunca deberíamos olvidar que el inmenso amor benevolente de un solo pastor es capaz de orientar y conducir a un gran número de ovejas en su marcha por el desierto.

Quizá nuestra explicación sea más fructífera si atendemos al hecho de que la salvación aparece hoy como un problema ambiguo e incluso contradictorio.<sup>23</sup> En efecto, mientras que por un lado la exigencia de autodeterminación atenta necesariamente contra toda doctrina o principio general que pretenda definir y unificar el contenido de la salvación; por el otro, en cambio, conduce a que muchos individuos se sientan paradójicamente inclinados a difundir sus pequeñas fórmulas o doctrinas alternativas. Habrá entonces quienes identifiquen

21. Demostrando una gran capacidad de anticipación, Foucault ya daba cuenta de esta problemática durante una conferencia dictada en la Universidad de Vincennes en 1978. Véase M. Foucault, "Nuevo orden interior y control social", en *Saber y verdad*, Madrid, La Piqueta, 1985, pp. 163-166.

22. Z. Bauman, *Modernidad líquida*, p. 68.

23. Zygmunt Bauman observa una contradicción semejante en el caso de la salud y la enfermedad: "Lo que ayer se consideraba normal y satisfactorio hoy puede resultar preocupante y hasta patológico, y requerir una cura", *idem*, p. 85. Desde el momento en que la noción de "enfermedad" se vuelva cada vez más vaga y brumosa, la correspondiente noción de "salud" ya no se quedará quieta, y lo que se producirá, en consecuencia, será una expansión incontrolable del cuidado de esta última.

la salvación con la salud, la seguridad, el bienestar económico o con todo a la vez; habrá también quienes sostengan que esa salud, esa seguridad o ese bienestar consisten en una u otra cosa; pero no habrá, ni podrá haber, un único pastor capaz de calmar la incertidumbre de las ovejas, porque ahora éstas, quieran o no, se encuentran expuestas a la influencia de un sinnúmero de pastores que dicen poseer la última palabra sobre tal o cual cuestión. De modo que la proliferación no sólo profundiza la destrucción de cualquier orientación clara y excluyente, sino que además genera una descomunal intensificación de la incertidumbre. Se podría agregar que dicha intensificación tiende a introducir ciertas modificaciones en el estado de obediencia que atañe a las ovejas, puesto que su otra cara siempre latente consiste en la incrementación de la dependencia y la necesidad de orientación. Así, la soledad deviene desdicha insoportable y el individuo se aferra al primer pastor que le sirva como "ejemplo" cuando trata de definir y resolver sus variadas problemáticas.<sup>24</sup> Sin embargo, los lazos de dependencia establecidos con ese pastor se desintegrarán rápidamente toda vez que aparezca otro pastor más convincente. El estado de obediencia sigue siendo entonces de carácter permanente, la diferencia consiste en que ahora los lazos de dependencia se reconstituyen una y otra vez. Desde nuestro parecer, esta situación frágil e inestable precipita una serie de efectos que recaen fundamentalmente sobre la confesión en tanto procedimiento destinado a producir aquellos lazos de dependencia. No nos llevaría demasiado esfuerzo sostener que la proliferación implica una generalización irrefrenable de los procedimientos de confesión, una generalización que incluso llega a pasar desapercibida: "La obligación de confesar nos llega ahora desde tantos puntos diferentes, está tan profundamente incorporada a nosotros, que no la percibimos más como el efecto de un poder que nos constriñe".<sup>25</sup> Ahora bien, lo que todavía nos falta observar es que actualmente esa obligación parece afectar a los pastores mismos. Sucede que el amor benevolente y el servicio de un solo pastor ya no son suficientes en el momento de enlazar unas ovejas que se encuentran continuamente incitadas a confesarse ante otros pastores. De ahí que el mantenimiento de los lazos de

24. Utilizamos el concepto de "ejemplo" en el sentido otorgado por Bauman, esto es, el ejemplo como experiencia ajena que permite dar forma y nombre a un problema vivido de manera individual. Véase *idem*, p. 72. Allí encontramos, una vez más, una novedosa modalidad de reterritorialización del desierto y la soledad.

25. M. Foucault, *Historia de la sexualidad 1*, p. 76.

dependencia requiera de un acercamiento aun mayor entre el pastor y su rebaño, de un acercamiento donde ambos lleguen a confundirse y fusionarse definitivamente. Al parecer, ese acercamiento implica que a partir de ahora sea el pastor quien deba confesarse frente al rebaño de ovejas. Se suele creer que la tendencia de algunos individuos a exponer públicamente sus asuntos “privados”, sus “sucios secretitos”, no hace más que alimentar la supuesta morbosidad o curiosidad rastrera de quienes los escuchan y los observan; tal vez, sería más provechoso considerar el fenómeno de la proliferación y advertir en cambio que la confesión del pastor abre un campo de intensidades que lo aproximan aun más a sus ovejas. Sin lugar a dudas, resulta extraordinario que en la época actual el procedimiento de confesión prescindiera de toda presencia física, de todo contacto cara a cara —hecho que en parte explica y en parte obedece al fenómeno de la proliferación—. Gracias al desarrollo de los medios masivos de comunicación, los pastores pueden llegar a cada oveja e invadir su soledad, pueden brindarse como ejemplos a seguir y constituir un sinnúmero de rebaños “virtuales” siempre cambiantes e inestables. En eso consiste la proliferación del pastoreo: en propiciar toda una circulación de intensidades que se expande y se reterritorializa allí donde menos lo esperábamos.

## Conclusiones

### ¿Quién nos acompañará en medio del desierto?

Parece difícil pensar en la posibilidad de una “contraconducta” que realmente nos libere del poder pastoral, sobre todo cuando observamos que dicho poder se ha vuelto capaz de alcanzar hasta el más mínimo intersticio del campo social. Creemos que esta dificultad obedece fundamentalmente al hecho de que toda contraconducta sólo puede emerger y concretarse en medio del desierto, en medio del campo de intensidades que continuamente nos arrastran hacia algo distinto de lo que ya somos. Como sostenía Foucault: “En la actualidad el objetivo quizá no sea el descubrir qué somos, sino el rechazar lo que somos”.<sup>26</sup> Más que en la simple búsqueda de la autodestrucción, ese rechazo debe consistir en el corte de los lazos de dependencia que nos unen al pastor, debe consistir en no dejarnos territorializar por él para comenzar en cambio a “imaginar y crear lo que podríamos ser”. Así, la elaboración de una con-

traconducta implica ir más allá de aquel pensamiento domesticado que continuamente nos enfrenta a dos opciones excluyentes: o bien aceptar la dirección del pastor, o bien continuar solos y morir en el desierto; implica por lo tanto salir de las falsas dicotomías y buscar un tipo de compañía que ya no pretenda guiarnos y orientarnos, sino más bien poblar el vasto desierto con algo diferente a las dependencias y debilidades del individuo moderno; implica, en fin, adquirir y desarrollar una sensibilidad muy especial, una sensibilidad que nos permita detectar quiénes son pastores y quiénes simples habitantes del desierto.

26. M. Foucault, “El sujeto y el poder”, p. 247.

Epistemología



## Epistemología retórica y deconstrucción de lo humano

*Alejandra Gabriele\**

*...poner la cultura científica en estado de movilización permanente, reemplazar el saber cerrado y estático por un conocimiento abierto y dinámico.*

*Gaston Bachelard, La formación del espíritu científico*

El trabajo que aquí presento surge como resultado de lecturas y reflexiones realizadas en torno de una epistemología de la subjetividad humana y poshumana; de inquietudes vinculadas a las condiciones de posibilidad del conocimiento de tales subjetividades.<sup>1</sup> Por lo tanto, es necesario comenzar por aclarar qué se entiende por subjetividad humana y por subjetividad poshumana. La categoría “poshumano” debe remitirse al contexto teórico que pretende deconstruir lo que ha sido conceptualizado como lo “humano” en la tradición del pensamiento occidental. Se trata entonces de la deconstrucción de la concepción teórica que instauró al hombre como fundamento de lo real, tal la pretensión del “humanismo”. Esta deconstrucción busca nuevas definiciones de lo humano, nuevos modos de ser humano; una forma de mirar que permita percibir las mutaciones de lo “humano”.

\* Universidad Nacional de Cuyo, Argentina.

1. El contexto de las lecturas y reflexiones mencionadas fue el seminario de doctorado “Epistemología de la subjetividad humana y poshumana” a cargo de Esther Díaz en la Universidad Nacional de Lanús.

A partir de las lecturas de algunos textos de Gilles Deleuze y Friedrich Nietzsche y la pintura de Francis Bacon, y orientada por la dimensión epistemológica bachelardiana, emergieron dos grandes preocupaciones a partir de las cuales pretendo iniciar este breve ensayo: por un lado, la necesidad de construir una mirada epistemológica que permita abordar aquello no visualizado por estructuras de saber rígidas y, por otro lado, encontrar criterios y supuestos epistemológicos que posibiliten una producción creativa del saber.

El nudo central de esta reflexión se constituye a partir de la relectura del texto breve de Nietzsche, escrito en el verano de 1873, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, fuente inagotable de posibilidades críticas, en movimiento constante, que impide fijar categorías y genera constantemente inquietudes. En términos deleuzeanos, se trata de un texto rizomático que, como el tallo semejante a una raíz que se extiende bajo la tierra adquiriendo formas imprevisibles, se proyecta en múltiples direcciones: formación caótica que al mismo tiempo establece otros órdenes; órdenes múltiples que permiten que cualquier punto del rizoma pueda ser conectado con cualquier otro punto diferente. A esta dinámica de transformaciones caóticas y múltiples, Gilles Deleuze y Felix Guattari la llaman "desterritorialización". Todo rizoma ocupa un territorio y se desterritorializa constantemente, es un fluir incesante. A la vez, el rizoma es un mapa en la medida en que supone alguna construcción que posibilita la conexión de diversos campos en diferentes direcciones, es interpretación de los territorios y tiene múltiples entradas.

Una entrada posible a la dinámica cartográfica de *Sobre verdad y mentira...* bien puede ser lo que Luis Enrique de Santiago Guervós denomina "giro retórico" y entiende como "un modo particular de crítica y de filosofía que trata de reducir el pensamiento a un puro juego de figuras retóricas, que explican la inalcanzable realidad y el mundo de ilusiones en el que nos movemos".<sup>2</sup> Desde la dimensión retórica del texto de Nietzsche, puede comenzar a ensayarse una reflexión que aborde el movimiento de territorialización y desterritorialización de lo humano.

### Trazos para una epistemología retórica

La dimensión retórica en Nietzsche abre el camino a una crítica del lenguaje conceptual y del conocimiento. Tal crítica retórica toma la impronta de la deconstrucción, arremetiendo contra aquello que pretende erigirse como verdades definitivas.

¿Por qué la necesidad de deconstruir el lenguaje y el conocimiento? Porque el conocimiento se ha erigido como un edificio estático que ha detenido el fluir de la vida. En términos de Gaston Bachelard, gran parte del conocimiento científico heredero de la modernidad se ha constituido en un obstáculo epistemológico en tanto obstruye la dinámica propia del conocimiento, favoreciendo el estancamiento, el retroceso, la inercia. "Para un espíritu científico todo conocimiento es una respuesta a una pregunta. Si no hubo pregunta, no puede haber conocimiento científico. Nada es espontáneo. Nada está dado. Todo se construye."<sup>3</sup> Y para construir hace falta también deconstruir, y esta deconstrucción que inicia Nietzsche implica *develar* el supuesto del conocimiento, la materia de la que está construido: quitar el velo al lenguaje.

Comienza Nietzsche planteando los siguientes interrogantes: "¿Qué pasa con aquellas convenciones del lenguaje? ¿Son quizá productos del conocimiento, del sentido de la verdad: coinciden las designaciones y las cosas? ¿Es el lenguaje la expresión adecuada de todas las realidades?"<sup>4</sup> En primer lugar, una palabra es la copia en sonidos de una excitación nerviosa, que sólo designa las relaciones que las cosas guardan con los hombres, y de ninguna manera nos permite conocer las cosas tal cual son. El lenguaje sólo expresa nuestra *relación* con las cosas. Para Nietzsche, "el lenguaje es una especie de arte inconsciente; que la génesis del lenguaje va de imagen en imagen; la idea de que las palabras son desde el comienzo tropos; que el lenguaje es esencialmente metafórico y, finalmente, que es imposible que el lenguaje pueda describir la realidad".<sup>5</sup> Es decir que el criterio de correspondencia entre las palabras y las cosas es un artificio ilusorio; por esta razón la epistemología, al operar con el lenguaje, es retórica.

3. G. Bachelard, *La formación del espíritu científico. Contribuciones a un psicoanálisis del conocimiento objetivo*, Madrid, Siglo Veintiuno, 1994, p. 16.

4. F. Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, en *Discurso y realidad*, San Miguel de Tucumán, 1987, vol. II, p. 73.

5. L.E. de Santiago Guervós, "Introducción...", p. 18.

2. L.E. de Santiago Guervós, "Introducción. El poder de la palabra: Nietzsche y la retórica", en F. Nietzsche, *Escritos sobre retórica*, Madrid, Trotta, 2007, p. 18.

Perder de vista que el lenguaje es metafórico es caer en la ilusión de que a través de las palabras estamos conociendo la esencia de las cosas. La "cosa en sí" no puede ser captada por el creador del lenguaje. Esta ilusión puede volverse más peligrosa aún cuando se tiene el convencimiento de que esa esencia de las cosas responde a una lógica de la identidad que subordina toda diferencia a sus principios. Cuando Nietzsche explica la formación de los conceptos, ya no hay velo que resista. "Todo concepto surge de afirmar como igual lo no igual", e imponer el principio de identidad a las cosas, forzándolas a ser idénticas a sí mismas. Es decir, todo concepto pretende encorsetar la diferencia en los criterios de verdad establecidos desde una lógica que pretende borrar las singularidades estableciendo una correspondencia entre las cosas y su designación, olvidando que esos criterios de verdad son producto de un pacto, que tienen su origen en el terreno de las luchas y las diferencias, en los territorios en los que no rige el principio de identidad sino en el que las cosas pueden ser y no ser al mismo tiempo. Nietzsche lo expresa con elocuencia cuando se pregunta: "¿Qué es, pues, la verdad?", y responde:

Un vivaz ejército de metáforas, metonimias, antropomorfismos; brevemente dicho, una suma de relaciones humanas que fueron realizadas de modo poético y retórico, transmitidas, adornadas, y que, después de un largo uso, a un pueblo le parecen definitivas, canónicas y obligatorias.<sup>6</sup>

Para conjurar el carácter natural, apriorístico y definitivo con el que, con frecuencia, se ha tratado el tema de la verdad en la tradición occidental, Nietzsche enfatiza:

Las verdades son ilusiones con respecto a las cuales se ha olvidado que son metáforas, metáforas que paulatinamente han ido desgastándose y perdiendo su fuerza sensible.<sup>7</sup>

La verdad es producto de un tratado de paz, surge del conflicto entre los hombres, del *bellum omnium contra omnes*. Es tan sólo un invento, pero no cualquier invento, pues conlleva leyes que establecen validez y regularidad, y también designa aquello que va en contra de esta legis-

6. F. Nietzsche, *Sobre verdad...*, pp. 75-76.

7. Ídem, pp. 75-76.

lación: la mentira. El mentiroso es alguien que utiliza mal las convenciones que sostienen el pacto entre los hombres.

En tanto producto de una convención las palabras, producidas de acuerdo con los criterios lógicos de verdad, establecen con las cosas una peculiar relación, pero no la única relación posible. Y es aquí donde se abren otras posibilidades epistemológicas. Las posiciones críticas producidas en el terreno de la epistemología han realizado la deconstrucción de la concepción del conocimiento científico como representación de la realidad, dando lugar a ampliaciones que permiten ver los diferentes juegos que se pueden dar en la relación entre las palabras y las cosas. Introducir la dimensión retórica permite "deconstruir la epistemología mediante la apertura hacia un juego infinito y pluralístico de la interpretación".<sup>8</sup>

A partir del "giro retórico" se produce un desplazamiento de las problemáticas del conocimiento y las problemáticas del lenguaje del orden de la convicción al orden de la persuasión. La convicción, *vincere*, significa una adhesión constrictiva, nacida de la admisión de una cierta evidencia. En cambio, persuadir deriva de *suadere*, "aconsejar"; implica un uso de la imaginación, una apelación a los sentimientos y no excluye la posibilidad del error. Este desplazamiento implica también pasar del modelo representacional del lenguaje al modelo retórico. De acuerdo con este último modelo:

Todo queda reducido a la figuración, con lo cual se postula sin rodeos la soberanía de la retórica sobre la lógica, que quedará justificada mediante una concepción del lenguaje que subordina el concepto a la metáfora [...] la retórica se eleva a la categoría de paradigma explicativo [...] los conceptos de conocimiento, verdad, conciencia, son desplazados por el arte, lo único que hace posible la vida.<sup>9</sup>

Nietzsche considera que, cuando se introduce la retórica, permite rescatar del lenguaje "su naturaleza originariamente musical, su esencia sonora, aquello que en el ejercicio de la palabra, en la acentuación, retiene la fuerza originaria y da el poder de expresar".<sup>10</sup> Así, la mirada retórica permite interpretar el mundo, que a su vez está constituido de un modo retórico.

8. L.E. de Santiago Guervos, "Introducción...", p. 19.

9. Ídem, pp. 22-23.

10. Ídem, p. 13.

De esta manera, plantear la posibilidad de una epistemología retórica supone reconocer el lenguaje como mediación en la relación entre el conocimiento y las cosas. Supone también entender la construcción de conceptos como estrategias retóricas, permitiendo captar la dinámica de las producciones de conocimiento, evitando el estancamiento en sistemas conceptuales rígidos y estáticos, y haciendo visibles las diferencias que permanecían ocultas bajo categorizaciones universales. Una mirada epistemológica retórica pretende mostrar que las diferentes producciones de saberes, en tanto construcciones metafóricas, buscan persuadir (y no ya evidenciar) acerca de la naturaleza de las cosas, el mundo, lo humano.

### La mirada epistemológica retórica y la deconstrucción de lo humano

La mirada epistemológica aquí trazada continúa orientada por las reflexiones nietzscheanas, ahora focalizando en aquellos movimientos que posibiliten otras conceptualizaciones de lo humano. Se asume que toda configuración de conceptos supone una tensión con el orden intuitivo, tensión que abre una entrada posible para pensar en la naturaleza humana:

Todo lo que distingue al hombre del animal depende de esta capacidad de volatizar las metáforas intuitivas haciendo de ellas un esquema, por tanto de resolver una imagen en un concepto; en el campo de tales esquemas se hace posible algo que jamás lo sería entre las primeras impresiones intuitivas: la construcción de un orden piramidal según castas y grados, la creación de un nuevo mundo de leyes, privilegios, subordinaciones, determinaciones de límites, mundo que en adelante se opone al otro mundo intuitivo de las impresiones primeras, como más firme, más universal, más conocido, más humano, y por eso mismo como regulador e imperativo.<sup>11</sup>

Si bien lo que distingue al hombre del resto de la realidad es la capacidad de crear un mundo diferente del mundo intuitivo, que se erige como el *verdadero* mundo, regido por sus propias leyes, de acuerdo con un sólido orden construido de esquematizaciones, conceptualizaciones,

11. F. Nietzsche, *Sobre verdad...*, p. 76.

delimitaciones, jerarquizaciones, también es propio del hombre ese fondo intuitivo al que sólo se accede desgarrando la aparentemente sólida estructura que ha edificado el hombre racional. Esa acción de desgarrar bien puede ser entendida como deconstrucción y, en la medida en que esa deconstrucción opera en el territorio de los lenguajes (en qué otro si no), se la puede ver en acción en aquel inquietante texto de Gilles Deleuze, "El cuerpo, la pieza de carne y el espíritu, el devenir-animal". Allí advierte Deleuze que los retratos de Bacon<sup>12</sup> desestructuran el rostro, en tanto el rostro pretende ser una organización espacial estructurada. Bacon lo desgarró hasta diluir, desterrar todo lo que de humano había en el rostro. "Limpia y cepilla"<sup>13</sup> un cierto orden hasta ver aparecer ese otro orden de la carne, de la entraña, de la animalidad. Deleuze ve en el pintor el proyecto de deshacer el rostro para que surja la cabeza: "El rostro ha perdido su forma al soportar las operaciones de limpieza y cepillado que lo desorganizan y que hacen que en su sitio surja una cabeza".<sup>14</sup> Bacon es pintor de cabezas, no de rostros. La cabeza es parte integrante del cuerpo, es figura, no es estructurada; por lo tanto, no es rostro. Es decir que es pintor de figuras, no de estructuras.

Los retratos de Bacon deshacen el espíritu descarnado de lo humano para permitir que aparezca el espíritu corporal y vital, el espíritu animal del hombre. La animalidad está presente como trazo, no como forma; lo que la pintura de Bacon constituye es una *zona de indiscernibilidad, de indecibilidad*, entre el hombre y el animal. Se trata del hecho común del hombre y el animal, no es una combinación de formas.

¿No se trata, tanto en la pintura de Bacon como en la mirada de Deleuze, de una forma de restituir lo vital que las conceptualizaciones del hombre occidental acerca de sí mismo volvieron ajenas a su propia vida? ¿Es posible, a partir de estas provocaciones de Bacon, "limpiar y cepillar" los residuos de una razón enajenante, desgarrar los velos para liberar la vitalidad animal? Cuando Nietzsche corroe el pensamiento lógico y descubre la naturaleza retórica del lenguaje, ¿no está también

12. Pintor angloirlandés (Dublín, 1909-Madrid, 1992) considerado realista. Pero el realismo de Bacon, lejos de la representación descriptiva o imitativa, era entendido, de acuerdo con su propia definición, como fidelidad a la experiencia vital como tema fundamental del arte.

13. Procedimiento utilizado por Bacon que consistía en limpiar y cepillar el lienzo, buscando tras la alteración y deformación de las representaciones humanas, hasta ver aparecer la figura humana en los límites de su disolución.

14. G. Deleuze, "El cuerpo, la pieza de carne y el espíritu, el devenir-animal", en *Francis Bacon. Lógica de la sensación*, Madrid, Arena, 2009, p. 30.

recuperando del fondo de capas conceptuales lo que hay en nosotros de animalidad, de vida, de instinto?

Sólo olvidándose el hombre de que es un sujeto y un sujeto artísticamente creador, es que vive con cierta tranquilidad, seguridad y consecuencia; si tan sólo por un instante pudiera abandonar los muros de esta creencia que lo aprisiona, de inmediato se terminaría con su "autoconciencia".<sup>15</sup>

Retomando las palabras de Deleuze y Guattari cuando dicen que "en un libro no hay nada que comprender, tan sólo hay que preguntarse con qué funciona, en conexión con qué hace pasar o no intensidades, en qué multiplicidades introduce y metamorfosea la suya, con qué cuerpos sin órganos hace converger el suyo",<sup>16</sup> bien se podría preguntar: ¿con qué funciona la preocupación retórica de Nietzsche, en conexión con qué hace pasar o no intensidades? Conecta con una concepción del conocimiento dinámico, que permite enfrentar la rigidez con la que se impuso el conocimiento científico hegemónico y su epistemología. Hace pasar intensidades de los territorios del arte a los de las ciencias, de las discontinuidades de la vida a las continuidades del saber. Metamorfosando el saber que construyó "el gran columbario de los conceptos, el cementerio de la intuición",<sup>17</sup> filtrando en las grietas de ese edificio la inquietante multiplicidad, fuerza destructiva y constructiva de lo vivo, la animalidad y el instinto.

15. F. Nietzsche, *Sobre verdad...*, p. 78.

16. G. Deleuze y F. Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia, Pre-Textos, 1994, p. 10.

17. F. Nietzsche, *Sobre verdad...*, p. 80.

## Foucault: biopolítica y epistemopolítica

*Fernando M. Gallego\**

### Introducción

#### Promoción de lo político, desatención de lo epistemológico

Cuarenta años de primacía anglosajona en el campo de la filosofía de la ciencia no han transcurrido en vano. Entre las diversas consecuencias, para nada banales, que se siguen de este primado, existe una que el interés por revisar el diagnóstico foucaultiano acerca de las modalidades contemporáneas del ejercicio del poder y, más precisamente, sus análisis del despliegue de una estrategia orientada hacia el gobierno de lo viviente, que resulta inseparable de una cierta intensificación de las políticas de lo verdadero, no debería dejar de lado: en tanto la tradición anglosajona tiende a identificarse con el todo del debate filosófico sobre la ciencia, la investigación epistemológica francesa no puede más que resultar casi completamente desatendida y desnaturalizada. Al respecto, esa y no otra es la primera dimensión del obstáculo al cual nos enfrentamos cuando intentamos explorar los vínculos existentes entre la biopolítica foucaultiana y la problemática epistemológica: que, remitido al primado de la filosofía de la ciencia anglosajona, poca o ninguna relación pareciera existir entre el pensamiento foucaultiano y la cuestión epistemológica o, para decirlo de otra manera, que en tanto la epistemología viene a ser considerada una cuestión preferencialmente anglosajona, la contribución que las investigaciones foucaultianas realizan al campo del debate filosófico sobre la ciencia suele ser entendida como preferencialmente accesoria.

\* Conicet-Universidad de Buenos Aires, Argentina.

Una segunda dimensión del obstáculo que tiende a conjurar desde su mismo inicio la posibilidad de realizar una indagación exhaustiva de los vínculos existentes entre el análisis foucaultiano de las relaciones de poder y su innovadora aproximación a ciertas cuestiones epistemológicas, aun cuando resulte en todo complementaria de la anterior, es de otro tipo y depende ya no de las singulares características que ha tendido a asumir a lo largo de los últimos cincuenta años el dominio de la filosofía de la ciencia, sino de la relativamente reciente constitución de un campo de debate organizado en torno al sentido de la problemática biopolítica que, al menos en su fase actual, pareciera derivar de la reactivación en clave especulativa de algunas investigaciones foucaultianas realizadas por pensadores italianos como Giorgio Agamben y Roberto Esposito que lleva, indirectamente, a profundizar y reforzar la desatención de sus principales intuiciones epistemológicas. En efecto, en un aspecto muy preciso, la relativamente reciente constitución del campo del debate biopolítico ha afectado negativamente el decurso de los estudios sobre el pensamiento foucaultiano que se realizan actualmente en nuestro país: la promoción del interés por el diagnóstico y la indagación ética y política de las condiciones y modalidades del gobierno de lo viviente formulada por Foucault hace ya más de tres décadas han tendido a hacernos suponer que su preocupación por la cuestión científica no insumía otra cosa más que un efecto colateral de sus tensiones con el estructuralismo.

Así, en lo que respecta a esta segunda dimensión del obstáculo que dificulta la consideración de la zona de solapamiento existente entre la cuestión del gobierno de lo viviente y las políticas de lo verdadero se ha tornado costumbre suponer que Foucault se dedica a cosas “serias” que exceden los marcos del debate teórico sobre ciencia, que su pensamiento sólo pretende establecer una relación externa y accesoria con la problemática epistemológica y, en definitiva, que resulta posible abordar la tarea de reconstruir su formulación del problema biopolítico en ausencia de una cierta revisión de sus investigaciones sobre la cuestión científica y, más aún, sobre la cuestión de la producción científica de verdades. De esta manera, en último término, aquello que rápidamente parece desestimarse no es otra cosa que la posibilidad de considerar que el tratamiento foucaultiano de la biopolítica en términos de estrategia dominante en el ámbito de la gobernabilidad bien podría encontrarse estrechamente vinculado al ejercicio de un cierto diagnóstico sobre la actualidad de nuestra ciencia y, cuanto menos, a la consideración de la emergencia de un conjunto de nuevas estrategias que, en nuestro presente, parecieran condicionar la misma constitución de lo verdadero.

Dispuestos ante este escenario y con el objeto de intentar desplegar la zona de contacto que, en el interior del pensamiento foucaultiano, pareciera vincular la cuestión de lo gubernamental con su problematización de lo epistemológico, quisiéramos entonces desarrollar una doble tarea: por una parte, en particular, intentar recuperar algunas de las principales contribuciones realizadas por el pensamiento foucaultiano al debate epistemológico (como su problematización arqueológica de la noción de “ciencia”; su tratamiento genealógico de la relación entre ciencia, pensamiento y poder; su noción de régimen de la verdad; su indagación de la cuestión de la correlación saber-poder en el caso particular de las tecnologías biopolíticas, y la posibilidad de considerar su tratamiento del advenimiento de un cierto carácter “específico” en materia de resistencia intelectual en tanto clave de lectura de la relación ciencia-subjetividad); por otra parte, en general, contribuir a resaltar la existencia de una profunda correlación entre sus análisis del gobierno de lo viviente y su exploración de los vínculos entre lo político, lo verdadero y lo científico o, para decirlo con mayor precisión, entre biopolítica y una segunda cuestión que bien podría ser denominada “epistemopolítica”.

### **Primera cuestión: arqueología y emplazamiento de lo científico**

La fase arqueológica de las investigaciones foucaultianas supone una contribución epistemológica de la mayor importancia en tanto permite avanzar en la determinación de un emplazamiento práctico para la ciencia que no coincide ni con el dominio de lo técnico, ni con el ámbito de lo aplicado. Remitidos a esta cuestión, no basta con sostener que la ciencia foucaultiana se constituye como el efecto derivado de una praxis sino que resulta además necesario recordar que su concepto de “saber” expresa –antes que una suerte de estado larvario del conocimiento, esto es, como la instancia dinámica que permite fundar la constitución de algo tal como una representación–, algo que se hace, una práctica y, más precisamente, una actividad que se desarrolla según una doble modalidad: a un lado como mirada, a otro como discurso; por una parte como visibilidad y, por otra, como enunciado; en definitiva, simultáneamente, como práctica del ver y del hablar. Correlativamente, la remisión de la ciencia a este emplazamiento inherentemente dual –y, bajo esa condición, también heterogéneo– no se realiza sin desatar una serie de importantes consecuencias que constituyen un primer gran punto de

distanciamiento respecto del sentido común contemporáneo en materia epistemológica: primero, porque la propia constitución de lo científico pasa a remitir antes al orden de la actividad que al de la teorización (*antes de ser algo que se sabe, la ciencia es un efecto que se produce en aquello que se hace*); segundo, porque la dualidad del dominio del saber tiende a hacer imposible la reducción de la naturaleza de lo científico ya a su dimensión meramente lingüística, ya a su faceta meramente observacional (*la ciencia no es ni mero lenguaje ni pura observación sino algo que pasa a medio camino entre lenguaje y observación*); tercero, porque si bien lo científico tiende a ser concebido como doblemente emplazado en el saber –i.e., a la vez en el orden del lenguaje y en el de la luz–, no por ello viene a ser confundido con ese saber en que se emplaza: *la ciencia es el efecto pensable de una cierta transformación, históricamente variable, que se suscita en el saber*, antes que la instancia que tiende a hacer posible la identificación de las prácticas de ver y de hablar, una cierta manera de tramitar la diferencia entre el enunciado y la visibilidad.

Para decirlo de otra manera, la ciencia es una suerte de efecto inmaterial que no coincide ni con los enunciados expresados por las prácticas discursivas ni con las visibilidades derivadas del ejercicio de la mirada sino, en cambio, con un cierto momento, umbral o punto de transformación que afecta al mismo ejercicio de aquella heterogeneidad práctica que se despliega en el dominio del saber: primero, una serie de *umbrales de positividad* que permiten precisar el punto en que determinadas modalidades de las prácticas discursivas y de visibilidad se individualizan y adquieren su autonomía; segundo, una sucesión de *umbrales de epistemologización* capaces de dar cuenta de la instancia de emergencia de un cierto conjunto de normas de verificación y de coherencia que ejercen una función dominante en el interior del propio dominio del saber; tercero, una pluralidad de *umbrales de científicidad* que delimitan la emergencia de ciertos criterios formales capaces de establecer las condiciones legales de la construcción de observaciones y proposiciones; por último, un conjunto de *umbrales de formalización* que señalan el momento a partir del cual prácticas de ver y de hablar resultan capaces de definir los elementos mínimos, las estructuras y las transformaciones que aceptan y utilizan en el proceso de elaboración de sus productos.<sup>1</sup>

Entendido en este sentido, el concepto de lo científico resulta entonces doblemente reformulado en tanto no sólo se modifica la concepción de su emplazamiento (i.e., el lugar de la ciencia es el saber entendido como práctica dual y heterogénea y ya no como conjunto de conocimientos que suponen un cierto grado de naturalización de la homogenización de lo visto y lo dicho) sino también en sus principales aspectos tipológicos: la ciencia no es un conjunto de cosas sabidas; es un umbral inmaterial, un punto históricamente variable de transformación que afecta simultáneamente las prácticas de ver y de hablar sin por ello conducir hacia su mutua asimilación.

### Segunda cuestión: genealogía y solapamiento con el poder

La contribución que la genealogía foucaultiana realiza a los estudios epistemológicos resulta, en principio, un tanto más indirecta y remota que aquella desarrollada durante el período arqueológico de sus investigaciones, pues se despliega en función de una noción nueva –i.e., las relaciones de poder– que pareciera, en principio, no remitirse a la problemática científica si no es para condicionarla desde su exterior. Paralelamente, el abordaje foucaultiano de esta segunda cuestión difícilmente podría ser considerado en términos de elaboración de una “teoría” del poder orientada a precisar una suerte de representación de los condicionamientos ideológicos que afectan la práctica científica, no sólo porque –al igual que ocurría con el saber– también el poder remite a una cuestión eminentemente práctica sino, ante todo, porque el poder tampoco constituye un objeto de representación.

Sea como fuere, que no haya teoría del poder, que las relaciones de poder no puedan ser representadas, no quiere decir que el poder no pueda ser pensado o, lo que es lo mismo, que la novedad de sus relaciones no puedan ser expresadas en un concepto. Remitido a esta conceptualización, el pensamiento genealógico foucaultiano tiende a coincidir con el ejercicio de tres grandes desplazamientos: primero, que el poder no es una cosa, una posesión, algo que se tiene, sino una relación y algo que se ejerce; segundo, que el poder no es algo del orden del efecto sino, antes bien, del afecto, que no remite tanto a la cuestión de la destrucción, la represión y el falseamiento como al problema de la incitación y, en el límite, la conducción; por último, que el poder no puede ser considerado en términos de mera acción y, menos aún, como la implementación de una cierta prohibición, sino como una

1. Véase M. Foucault, *La arqueología del saber*, trad. A. Garzón del Camino, Buenos Aires, Siglo Veintiuno, 2002, pp. 313-314.

especie particular de acción que tiene por objetivo afectar la posibilidad misma de otras acciones.

Entendido en este sentido, el poder viene entonces a constituirse como algo que pasa entre dos puntos, como algo que anida a medio camino entre dos acciones y, por ello mismo, como algo que pareciera no poder emplazarse sino en medio de un dominio inherentemente múltiple y, por ello mismo, también a medio camino de la heterogeneidad del saber, es decir, entre lo visto y lo dicho, como aquel afecto que resulta capaz de disponer las dos dimensiones distintivas del saber, una en función de la otra: las miradas que siempre visualizan algo distinto de aquello que se dice en función de enunciados no visibles; los enunciados que expresan situaciones distintas de aquellas que pueden ser vistas en función de las miradas. De esta manera, el movimiento arqueológico que suponía la identificación de la esencia operatoria del saber con la heterogeneidad de las prácticas de ver y de hablar viene a prolongarse en un segundo movimiento que conduce no sólo a asimilar el poder con la práctica del gobierno, con el despliegue de un conjunto de instancias de afección que encuentran su objeto en la conducción, el direccionamiento y la producción tanto de las acciones de los individuos como de los procesos que constituyen los conjuntos poblacionales sino, lo que es aun más importante, con una nueva dimensión de análisis epistemológico que emerge, no en contrario, tampoco por debajo, sino *en medio* del propio saber.

Referida entonces a la noción de “poder”, la gran contribución foucaultiana al campo de los estudios epistemológicos no depende ya del ejercicio de la pregunta por el lugar de la ciencia sino de la explicitación del hecho de que el lugar que la ciencia encuentra en el saber supone su necesaria superposición con lo gubernamental: la ciencia es pensamiento en medio de lo dicho y lo visto que se efectúa como umbral de transformación de los enunciados y las visibilidades del saber; el poder es afección que establece un cierto orden de reciprocidad entre lo visto y lo dicho. Así, el lugar de la ciencia coincide entonces con el lugar del poder y no otra es la cuestión en virtud de la cual la propia genealogía tiende a verse conducida a asumir su forma propiamente epistemológica: la “anticiencia” no tanto en términos de mero rechazo o estrategia orientada hacia la desvalorización de lo científico, menos aún como simple ejercicio de la distinción entre los ámbitos de lo científico y lo político sino en tanto práctica y ejecución de una cierta selección erudita orientada contra la promoción de la connivencia entre el poder y la ciencia,<sup>2</sup>

2. Véase M. Foucault, *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*, trad. de Horacio Pons, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2001, pp. 22-23.

suerte de verdadera interdicción e interferencia del conjunto de efectos de poder que no cesan de circular en la ciencia y que un conformismo propiamente científico no cesa de apañar y de reproducir.<sup>3</sup>

### Tercera cuestión: política de la verdad

Concebido desde una perspectiva foucaultiana, el poder encuentra su modelo en la práctica del gobierno. Aun así, la actualidad del gobierno que se practica no encuentra su objeto en la mera administración de la destrucción; tampoco en la tarea de domesticar los cuerpos individuales y regularizar los procesos vitales de la población. Supone además la implementación de un cierto comando de la verdad o, para decirlo en forma un tanto más precisa, la organización de un cierto régimen en el dominio de la producción de lo verdadero. Hay, en efecto, un problema político anidado en la propia verdad, un problema cuya actualidad pareciera concentrarse en torno de las verdades producidas por la ciencia. Más aún, si la verdad ya no puede ser concebida como una naturaleza, como algo dado, si debe ser entendida como un producto, si existe la posibilidad de considerar lo verdadero como el efecto de un cierto régimen de producción, entonces el problema político de la ciencia ya no pasa por suponer la existencia de un cierto conjunto de instancias en función de las cuales el poder tiende a limitar, desde el exterior, la circulación y difusión de los productos científicos, sino el hecho de que las propias relaciones de poder deben ser consideradas un elemento constituyente del régimen de producción de sus productos o, lo que es lo mismo, que el poder pareciera experimentar tanta necesidad respecto de la producción de verdades, como la ciencia de la implementación de ciertas políticas de gobierno.

Foucault es explícito al respecto: la gobernabilidad contemporánea no sólo implica una política de la vida; supone además —y necesariamente— el despliegue de una cierta “economía política de la verdad” que refuerza y viene a hacer posible el gobierno de lo viviente, una “epistemopolítica” que, en la actualidad de nuestras sociedades, pareciera poder ser caracterizada en función de cinco grandes rasgos generales: primero, que la producción de verdad tiende a concentrarse preferencialmente en torno del discurso y de la institución científica, que existe

3. Véase M. Foucault, “Verdad y poder”, en *Microfísica del poder*, trad. de J. Varela y F. Álvarez-Uría, Madrid, La Piqueta, 1992, p. 188.



una cierta tendencia a concebir lo científico como la única instancia capaz de producir lo verdadero; segundo, que la verdad se torna, cada vez más, un objeto de constante incitación, un objeto que el despliegue y la implementación de las más diversas prácticas económicas y políticas no cesan de demandar; tercero, que lo verdadero deviene el objeto de una constante e incesante difusión que organiza su consumo a gran escala, esto es, que la verdad no viene a presentarse como el resultado de un cierto proceso de producción sin constituirse, correlativamente, el bien preferencial de un cierto mercado que no cesa de expandirse; cuarto, que la parte mayor de la producción y la transmisión de la verdad se desarrolla y tiende a disponerse, cada vez más, a la sombra de una serie de instancias políticas y económicas que toman a su cargo no sólo la evaluación de su calidad en tanto producto sino también la regulación de los procesos que conducen hacia su elaboración; en último término, la propia verdad tiende a transformarse en el elemento central de toda una serie de debates políticos y de luchas sociales que encuentran su objeto en la vida y los modos de vida.<sup>4</sup> Existe un problema político de la ciencia: que el poder no podría funcionar en la escala en que lo hace sin regular y reglamentar la producción de lo verdadero y que, de cara a la instrumentación de dicha regulación y tal reglamentación, suele encontrar en lo científico, no sólo una dimensión que se confunde con la suya en virtud de una cierta zona de solapamiento, sino una cierta modalidad de pensamiento que procura complacerse en el ejercicio de su propia actividad con asimilarse a su propio funcionamiento.

#### **Cuarta cuestión: formas del saber y biopolítica**

De cualquier manera, la mera constatación de la existencia de algo tal como una cierta política de la verdad resulta completamente incapaz de dar cuenta del conjunto de relaciones que lo científico viene a establecer con la cuestión del gobierno de la vida, en tanto no se explicita el conjunto de razones en virtud de las cuales la epistemopolítica supone algo más que el mero ejercicio de una cierta coacción –aun cuando ésta fuere interna– sobre la serie de instancias que organizan la producción de verdad. Para decirlo de otra manera, constatar que la verdad tiende a resultar concentrada casi exclusivamente bajo la forma y el contenido

4. Véase M. Foucault, "Verdad y poder", p. 198.

de lo científico, que deviene simultáneamente el objeto de una incitación a gran escala, de un consumo cada vez mayor, de un litigio que no cesa de incrementarse y de un control constantemente especificado, antes que facilitar la exposición del lugar preciso en función del cual la política de la verdad contemporánea tiende a coincidir con el ejercicio de un cierto tipo de gobierno de la vida, la dificulta en tanto desatiende la necesidad de precisar la manera en la que las formas de saber y las relaciones de poder se refuerzan mutuamente.

Entendido en tanto que relación, el ámbito del poder no sólo no se opone al dominio del saber, propende además a presentarse, simultáneamente, como una suerte de condición interna que regula su producción y como el necesario correlato de las formas en que se realiza su constitución. Más aún, en tanto relación de afección, esto es, en tanto ligadura que implica la necesaria complementariedad de un afectar y un ser afectado, las propias relaciones de poder nunca podrían ejercerse sin constituir por su misma actividad un conjunto de formas que coinciden con los límites de la afección puesta en juego. En este sentido, las relaciones de poder pueden ser entendidas como aquella instancia en virtud de la cual resulta posible dar cuenta no tanto de las prácticas de ver y de hablar como de la propia efectuación del dominio del saber en tanto que ámbito de las formas diferenciadas. Correlativamente, la efectuación de las formas de saber no se realiza sin revertir sobre las relaciones de poder: el saber no es una mera expresión de las relaciones de poder sino un efecto que interfiere sobre aquella instancia que lo efectúa y, por tanto, que permite registrar los límites de cada instancia de afección.<sup>5</sup>

Considerada desde esta perspectiva, la línea inventiva de las técnicas de poder que vienen a organizar el ejercicio continuado de las prácticas de gobierno parece presentarse entonces como paralela de una cierta inclinación –relativamente discontinua y, por ello mismo, regularmente recomenzada– hacia la ritualización de las prácticas de ver y de hablar o, lo que es lo mismo, de una cierta sucesión en la serie de rituales de formación de los saberes que, atendida en su discontinuidad, permite atisbar indirectamente la efectuación de importantes desplazamientos en la lógica general del ejercicio del poder. Como mínimo, tal es la estrategia de investigación que Foucault pareciera estar poniendo en juego cuando, a lo largo de un ciclo de conferencias dictadas en Brasil en 1973, editadas con el título de *A verdade e as formas jurídicas*,

5. Véase M. Foucault, *La verdad y las formas jurídicas*, trad. de E. Lynch, Barcelona, Gedisa, 1999, p. 136.

se apresta a formular su doble hipótesis de una “sociedad disciplinaria” que ha tendido a relevar a las “sociedades de soberanía” y, correlativamente, de un ritual del “examen” que reemplaza la “indagación” en tanto forma predisciplinaria del saber: primero, en el desplazamiento desde el interés por la reconstrucción de un acontecimiento pasado hacia el compromiso con la tarea de precisar la normalidad de una conducta; segundo, en el establecimiento de una cierta dependencia del saber respecto de la vigilancia y ya no del testimonio; tercero, en el deslizamiento desde la preocupación por certificar una ocurrencia de un hecho a la necesidad de verificar la regularidad de un comportamiento; cuarto, en el refuerzo del primado de la nociones de norma y corrección en desmedro de los conceptos de certeza y existencia; por último, en la misma consideración de la verdad ya no como el efecto resultante de una apropiación, sino como el plusvalor derivado del ejercicio de una cierta exacción resultante de una observación continuada atenta al detalle.<sup>6</sup>

Aun así, de cara a la elucidación de los vínculos existentes entre episteme y biopolítica, el problema con esta consideración foucaultiana que permite dar cuenta de la relación de complementariedad que puede establecerse entre poder y saber reside en un punto preciso: si bien permite vincular ambas dimensiones más allá de aquella oposición que tendía a visualizar en el poder un obstáculo al saber y, más profundamente, a la verdad *en* el saber y, correlativamente, permite precisar la emergencia de un nuevo diagrama de poder que no desplaza al diagrama soberano sin promover una nueva dinámica de formación de los saberes, deja completamente indeterminado el tratamiento de la cuestión de la precisa correlación saber-poder que supone el desarrollo de algo tal como una función propiamente biopolítica de gobierno o, lo que es lo mismo, resulta incapaz de explicitar la particular forma de saber que tiende a emerger como consecuencia de la crisis de una práctica del gobierno de lo viviente, que se sostenía preferencialmente sobre la implementación de la disciplina.

Llegados a este punto, la profundización del tratamiento de la cuestión de las relaciones entre lo científico y lo biopolítico supone dos cosas: por una parte, precisar el sentido de la noción foucaultiana de “biopolítica”; por otra, considerar la existencia de una segunda hipótesis foucaultiana que viene a complejizar el análisis del paso desde una sociedad de soberanía, esto es, una sociedad donde la parte más importante de la función de gobierno tiende a coincidir con el ejercicio de la ley, a una

sociedad de disciplina. En lo que respecta a la primera de estas cuestiones, el repaso del capítulo quinto del primer volumen de la *Historia de la sexualidad* foucaultiana permite distinguir la elaboración sucesiva de tres grandes conceptualizaciones orientadas a dar cuenta del problema de las relaciones entre vida y política: primero, la noción de “umbral de modernidad biológica” que sirve al fin de precisar el punto histórico a partir del cual la vida en tanto que atributo de la especie deviene un objeto preferencial de la política; segundo, la “biopolítica” propiamente dicha, esto es, una cierta tecnología de saber-poder orientada ya no hacia el adiestramiento de los cuerpos individuales y la producción de una conducta normal, sino hacia la regulación de los procesos poblacionales que se orienta hacia la producción de una cierta estabilidad en la propia dinámica de la reproducción social; y, por último, el “biopoder” o, lo que es lo mismo, el desarrollo de una estrategia de legitimación del mando que se asienta ya no sobre la capacidad de destruir los cuerpos y hacer morir, sino sobre un poder de cuidar al viviente y, en el límite, dar la vida.<sup>7</sup>

Atender a este conjunto de nociones foucaultianas permite además comenzar a explicitar el motivo que tiende a forzar la convergencia entre la biopolítica y la epistemopolítica, esto es, entre el gobierno de la vida y el gobierno de la verdad: en un contexto donde la legitimación de la función de mando pareciera depender, en último término, de la capacidad de cuidar y dar la vida, donde la vida suele devenir el objeto privilegiado de las prácticas de gobierno y uno de los efectos privilegiados por cualquier proceso de producción que se precie de tal, la elaboración de una cierta verdad sobre el viviente no puede más que constituirse en la condición última de su comando. Correlativamente, en tanto el cuerpo individual que se presenta como detentando la vida no pareciera contener en sí mismo la razón que permite dar cuenta de la producción de lo vital en tanto que tal, un gobierno efectivo del viviente difícilmente podría conformarse con el primado de la función disciplinaria y reclama la promoción al rango de dominante de un segundo tipo de técnica de saber-poder capaz de atender al encuentro de los cuerpos, una práctica de gobierno capaz de intervenir sobre dicho encuentro y, bajo esa misma condición, de fortalecerlo o debilitarlo. Al respecto, no otro es el escenario en que la soberanía viene entonces a resultar doblemente abrogada: por una parte, en la inversión de aquella estrategia

6. Véase M. Foucault, *La verdad y las formas jurídicas*, pp. 99-100.

7. Véase M. Foucault, *Historia de la sexualidad*, vol. 1: *La voluntad de saber*, trad. de U. Guiñazú, Buenos Aires, Siglo Veintiuno, 2005, pp. 173, 168 y 176, 167 y 179.

que permite dar cuenta de la producción de la legitimidad del mando, esto es, en el desplazamiento desde una gobernabilidad que se autoriza a sí misma en una cierta capacidad de matar y de dejar vivir hacia una que pareciera capaz de dejar morir pero también de producir la vida; por otra parte, que se ejerce en función de una verdad supuestamente capaz de cuidar la vida y que encuentra su forma más propia de saber no ya en el examen, tampoco en la indagación, sino en la estadística; no ya en el conocimiento del cuerpo individual adiestrable, menos aún en los suplicios de la carne, sino en la regulación del cuerpo colectivo de la población; no ya en las posibilidades de la acción y los beneficios espectaculares del daño, sino en la introducción del cálculo de probabilidades en una vida que es efecto de producción.

#### **Quinta cuestión: ética y subjetivación en lo específico**

Aun cuando consideradas en su conjunto la arqueología y la genealogía difícilmente logran dar cuenta del recorrido que el pensamiento foucaultiano ha realizado de cara a la cuestión de las relaciones entre vida, verdad y poder, redirigir la atención hacia la tercera gran fase de sus investigaciones no pareciera, en principio, sino enrarecer la posibilidad de explorar la zona de convergencia entre política de la verdad y gobierno de la vida. Se cree, en efecto, que, remitido a su período hermenéutico, el pensamiento de Foucault ha dejado definitivamente de lado cualquier interés por la cuestión científica; que sólo se preocupa por la problemática del sí mismo y por los procesos de subjetivación; que su abocamiento a discusiones éticas y políticas supone un completo abandono de cualquier cuestión de índole epistemológica.

Y sin embargo, nunca como a lo largo de los últimos años de su vida, la noción de verdad ha interpelado con tanta fuerza el movimiento de su pensamiento, a un punto que, si bien su consideración ética de la cuestión de lo verdadero no retorna explícitamente sobre la problemática de lo científico, en función de una serie de tópicos precisos, sus estudios sobre la cuestión de los procesos de subjetivación en la antigüedad clásica y a lo largo de los primeros siglos de la era cristiana no hacen más que arrojar nuevas luces sobre la totalidad de sus análisis precedentes en tanto permiten trazar los lineamientos fundamentales de un nuevo pensamiento filosófico de la ciencia: primero, porque en la consideración de la verdad en tanto que efecto situado en una cierta relación que el sujeto establece consigo mismo, sus indagaciones éticas

permiten atisbar, detrás de los rituales de la demostración científica, una estrecha relación entre producción de verdad y procesos de subjetivación; segundo, porque en su estudio del hablar franco o *parrhesia* abre la oportunidad de extender aquella relación de resistencia que, bajo la forma del "intelectual específico", la subjetivación científica tiende a establecer de cara a las verdades del poder político o económico al propio dominio científico y, más precisamente, a la proliferación de esa particular complacencia ante el cinismo y la hipocresía que no cesa de extenderse en el interior de dicho dominio; en último término, porque permite comenzar a precisar el punto en función del cual las verdades producidas por la ciencia tienden a reforzar la connivencia de lo científico con las relaciones de poder y, bajo esa misma condición, con el mero ejercicio del control sobre la vida de las poblaciones: justamente allí donde la verdad se complace con remitirse a los hechos y con presentarse como una estrategia de protección frente a lo falso que, en pos de la defensa de lo verídico, no hace más que oponerse al despliegue de cualquier capacidad creadora o inventiva.

## Implicancias políticas del “apogeo” metodológico Hacia una ecología de los saberes

*Silvia Rivera\**

*La batalla por la justicia social global debe, por lo tanto, ser también una batalla por la justicia cognitiva global.*

*Boaventura de Sousa Santos, Una epistemología del sur*

El libro *Elementos de epistemología comparada*, publicado por Enrique Marí en 1990, se inicia con una afirmación contundente. La epistemología es un particular tipo de discurso social que refleja el juego de fuerzas económicas, políticas y sociales de un dispositivo histórico dado. En verdad, esta afirmación se desprende de una tesis y un esquema, que Marí presenta en el párrafo que cito a continuación:

En el presente trabajo voy a defender la tesis de que lo que aparentan ser formas, divisiones o ramas de la filosofía, según distintos criterios clasificatorios, no expresan sino el juego cambiante de las fuerzas sociales en una época histórica dada. En la época contemporánea la forma en que se manifiesta este juego es la epistemología.<sup>1</sup>

La referencia al vínculo entre la epistemología como discurso y la base material de fuerzas en términos de “expresión” sin duda detona

\* Universidad Nacional de Lanús, Argentina.

1. E. Marí, *Elementos de epistemología comparada*, Buenos Aires, Puntosur, 1990, p. 15.

una polémica que el mismo Marí se ocupa de esclarecer en uno de los últimos párrafos del primer capítulo:

Nuestro siglo, por fin, asiste al período de gran avance de la ciencia y la tecnología, requerido de un lado por el proceso de concentración industrial propio del así llamado capitalismo tardío y requirente, por otro, de una nueva forma de racionalidad filosófica, la de la epistemología.<sup>2</sup>

Ya en la convicción de que la relación entre prácticas y conceptos no se limita a la dogmática presentación del nivel superestructural como absolutamente determinado por la base material, sino que se trata de una relación de influencias recíprocas,<sup>3</sup> podemos revisar el esquema de ramas hegemónicas que Marí hace comenzar con la teología, para continuar con la metafísica, la teoría del conocimiento y por fin la epistemología.

Veinte años después de la publicación de *Elementos de epistemología comparada*, considero posible afirmar, en consonancia con la tesis allí expuesta, que un nuevo eslabón puede ser agregado a ese esquema. En los últimos años, la metodología ha dejado de ser un capítulo sin duda central de la epistemología en su concepción estándar o “heredada”, para convertirse en disciplina autónoma. Esto recuerda ese otro proceso de división y desplazamiento de saberes acontecido a comienzos del siglo xx cuando la epistemología —originariamente contenida en la moderna teoría del conocimiento— se separa y destrona a su progenitora. Aun más, la metodología se presenta como saber no sólo emergente sino actualmente hegemónico, que se impone como forma dominante de racionalidad.

Ahora bien, ¿cómo dar cuenta entonces de este “apogeo” metodológico? A través del recuento de publicaciones y reuniones científicas sobre el tema, de los convenios de intercambio para el estudio de la metodología de la investigación con universidades de países centrales y, muy especialmente, por la contundente presencia de la metodología de la investigación en los diferentes estudios de grado y posgrado, aun como materia obligatoria para carreras de áreas no específicas.

2. E. Marí, *Elementos de epistemología comparada*, p. 23.

3. Recordemos aquí a Michel Foucault, quien en *La verdad y las formas jurídicas* aleja a las ciencias de la dimensión superestructural para señalar el poder epistemológico como condición de posibilidad de dispositivos de sujeción. En el caso concreto de las ciencias sociales, la sujeción de las personas al sistema de producción capitalista. M. Foucault, *La verdad y las formas jurídicas*, Barcelona, Gedisa, 1995, pp. 139 y 140.

Una vez aceptada esa hegemonía, y en función de la relación recíproca entre prácticas y saberes, cabe analizar de qué modo la centralidad metodológica puede convertirse en instrumento de legitimación de un dispositivo de poder caracterizado, entre otras, por dos notas sobresalientes que sin duda se entrelazan: la universalidad abstracta y la formalización extrema. Ambas conducen a un tecnicismo instrumental que desplaza por completo toda reflexión en torno a fines u objetivos valiosos, elevando en el rango institucional a una comunidad experta y desarraigada, dedicada a un modelo de gestión de la investigación no sólo estandarizado sino, como intentaré mostrar, cómplice del colonialismo y la injusticia estructural.

Llamaré entonces “orden científico global” a este conjunto que, haciendo centro en la metodología erigida ahora en modelo de racionalidad, atraviesa tanto el contexto educativo de científicos de todas las áreas como el sistema de gestión de la investigación, para definir por último las políticas de promoción tecnocientífica también, y muy especialmente, de los países periféricos o semiperiféricos.

Analicemos entonces los límites de este orden científico global. En primer lugar —y ubicados en el contexto educativo—, se trata de un modelo que prioriza el adiestramiento en el manejo de instrumentos por sobre el pensamiento crítico y reflexivo. Si retomamos el análisis wittgensteiniano sobre las reglas y todo lo que implica aprender a “seguirlas”,<sup>4</sup> advertiremos que la consecuencia inmediata de tal adiestramiento es la formación de subjetividades que se focalizan en el diseño de la investigación, elaborado a través de herramientas que sólo en ocasiones resultan revisadas y esto sólo desde dentro del mismo modelo de racionalidad que las contiene. En este sentido, los sujetos se vuelven no sólo previsibles sino manipulables, como el mundo que enfocan a través de tales diseños. Se trate de abordajes cuantitativos o cualitativos, está claro que todo sistema de medición (numérico o lingüístico) es estrictamente local y por lo tanto supone un límite o injusticia de base que no logra superarse apelando a más investigaciones o más precisión de instrumentos, en tanto estos recursos nos mantienen dentro de parámetros internos, es decir, técnico-científicos, pero en ningún caso abordan los límites que podemos llamar externos, es decir, los ético-políticos.<sup>5</sup>

4. Véase L. Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, Barcelona, Crítica, 1988, párrafos 202 y ss.

5. Está claro que la dicotomía interno/externo no alcanza a dar cuenta exacta de la dimensión de la cuestión planteada dado que responde a las clásicas dicotomías de la tradición

Ubicados ahora en el nivel del sistema de innovación, está claro que la investigación científica comienza con decisiones. Pero se trata de decisiones que no se reducen a la racionalidad metodológica sino que suponen la afirmación de valores, aun en el caso de que estos valores sean científico-técnicos, como el valor de la metodología por sobre otro tipo de abordaje menos restrictivo a eso que llamamos “realidad”. Aun más, todo lo que la investigación ha ganado en rigor y precisión en los últimos años lo ha perdido en capacidad reflexiva y conciencia de los propios límites, en la convicción —a mi juicio injusta por desmesurada— de que los fines de la investigación resultan pasibles de definición en los términos propios de la racionalidad científico-metodológica.

Por fin, ubicados en el campo de la innovación tecnocientífica, advertimos una franca industrialización de la ciencia que se manifiesta no sólo en las aplicaciones tecnológicas sino muy especialmente en la organización institucional de la investigación. Tal industrialización se basa en una estratificación de la comunidad científica, no sólo con diferencias de roles y responsabilidades sino con una aguda fragmentación de tareas que conduce, por una parte, a la pérdida del sentido global de la investigación y, por la otra, a un peligroso descompromiso ético-político por el impacto del conocimiento generado.<sup>6</sup>

Otra importante consecuencia de este modo de gestionar la investigación es la creciente proletarización de una gran masa de investigadores que se ven alejados de los centros de decisión acerca de los temas a investigar y los métodos elegidos, así como también de la elaboración y difusión de las conclusiones. Esto es así a punto tal que se puede hablar en términos de alienación del producto del trabajo de los proletarios del sistema de innovación tecnológica. La investigación “capital-intensiva” —en palabras del sociólogo portugués Boaventura de Sousa Santos—<sup>7</sup> (basada en equipamiento caro y de difícil acceso) contribuye a ensanchar la brecha entre los países centrales que invierten en investigación contando con un modelo internacional

6. Véase T. Todorov, *Frente al límite*, México, Siglo Veintiuno, 1993.

7. Véase B. de Sousa Santos, *Una epistemología del sur*, México, Siglo Veintiuno, 2009, pp. 39 y ss.

de división del trabajo,<sup>8</sup> y los países semiperiféricos o periféricos que proveen recolectores de datos bajo la denominación de “investigadores”; quienes con frecuencia asumen el rol de reclutadores de cuerpos para extraer de ellos el conocimiento que se traducirá en insumo del capital global.<sup>9</sup>

Precisamente es este pensador portugués quien con más lucidez ha denunciado, en los últimos tiempos, las implicancias ético-políticas del orden científico vigente. Pero su tarea no se agota en la denuncia o la crítica sino que abre caminos para la creación de otras configuraciones de saberes, que con toda intención renuncia a calificar de “alternativas”, ya que el uso de este vocablo sólo fortalece el orden “oficial” al proponer órdenes posibles bajo el signo de lo marginal o excéntrico. El concepto de “alternativa” implica en todos los casos una “subalternidad” que debe ser evitada. De este modo, a la hora de encarar la propuesta, de Sousa Santos elige referirse a una “ecología de los saberes” que reconoce la pluralidad de criterios para definir el rigor y la legitimidad desde una perspectiva práctica.<sup>10</sup>

Bajo el presupuesto de que todo intercambio social genera saberes y que sus protagonistas exceden el estrecho margen de la comunidad experta, de Sousa Santos invita al diálogo a todos aquellos cuyas voces son acalladas por el orden científico hegemónico, no para integrarlos a él en un acto de supuesta “tolerancia democrática” sino para explorar otros modos de incidir en las formas de vida, preguntando a cada paso qué vale la pena conocer y qué merece ser olvidado; porque para la ecología de los saberes la ignorancia u olvido no es sólo un estadio inicial a ser superado, ya que en función de sus implicancias prácticas algunos saberes requieren ser “desaprendidos”.

Está claro que no estamos hablando aquí de una utópica redistribución del conocimiento científico, puesto que éste sólo funciona sobre la base de exclusiones. Ese saber que denominamos “científico” tiene límites irredimibles en relación con los tipos de intervenciones sociales

8. Véase A.M. Vara, “Globalización e investigaciones biomédicas. Los ensayos clínicos en la Argentina como política científica por *default*”, *Perspectivas Epistemológicas*, N° 8, Ediciones de la Universidad Nacional de Lanús, 2008.

9. S. Rivera y A. Margetic, “Nuevas formas de explotación económica del cuerpo. El modelo hegemónico de la investigación biomédica”, en AA.VV., *Trabajo, riqueza, inclusión*, Río Cuarto, Icala, 2004.

10. Recordemos aquí la etimología que nos remite a *oikos* como espacio doméstico, como el habitar la tierra, el orden de lo local que nos liga a otros de un modo sustantivo, es decir, material.

que promueve, y que sin duda se orientan más a la regulación que a la emancipación; “regular” es la palabra que con mayor frecuencia se escucha en organismos de gobierno a la hora de legislar sobre innovaciones tecnológicas; regular las injusticias y desigualdades que en cada caso las sostienen, eligiendo así no atender a posibles acciones destinadas a revertirlas, dado que cualquier daño, crisis o aun catástrofe que la ciencia ocasiona, si no logra ser ocultado resulta finalmente aceptado como costo social inevitable que podrá ser superado o compensado con más investigación científica.

Por el contrario, la ecología de los saberes se enfrenta a la vocación de “regulación” del conocimiento monopólico, proclamándose decididamente por la emancipación, en tanto posibilidad efectiva de incidir en las relaciones concretas entre conocimientos y también en las jerarquías y poderes que se generan entre ellos. No se trata, pues, de alentar un mero relativismo o una pretendida horizontalidad de los saberes. Aquello que la ecología de los saberes desafía son las jerarquías universales y abstractas, y los poderes que a través de ellas resultan naturalizados, escatimándose a la revisión y a la crítica. Porque está claro que, una vez desaprendidas las jerarquías abstractas, vemos emerger jerarquías concretas a partir de criterios de validación ético-políticos de saberes que, en franca oposición a la erudición y el formalismo, se organizan en torno a registros prácticos y a criterios materiales. Saberes pasibles de ser jerarquizados a partir de las intervenciones en el mundo que habilitan y que se enfrentan a otras intervenciones posibles con las que deben ser cotejadas. Tal como afirma de Sousa Santos, la prevalencia de juicios cognitivos en la construcción de prácticas concretas de conocimiento no es una condición originaria, dado que ellas derivan de un contexto previo de decisiones sobre la construcción de la realidad que son de carácter ético-político.<sup>11</sup>

Llegados a este punto, espero se haya puesto de manifiesto la complejidad del vínculo entre “investigación” y “biopolítica”. Porque está claro que el orden científico fundado en la centralidad metodológica funciona como instrumento privilegiado de intervención biopolítica. No se trata sólo de investigar en el campo de la biopolítica sino de mostrar la ecología de los saberes como alternativa a la producción biopolítica de sujetos por parte de la racionalidad científica hegemónica. Esto es así porque la ecología de los saberes está constituida por sujetos desestabilizadores, individuales o colectivos, al tiempo que es constitutiva

de ellos. No se trata de “vida desnuda” o sin cualidades, sino de vida formada por saberes y discursos no normalizados por el poder hegemónico y que, por lo tanto, potencian la voluntad y la capacidad de acción. La construcción de tales subjetividades requiere experimentar, precisamente, esas formaciones discursivas que han sido relegadas por la lógica y la metodología de una investigación cómplice del modo de producción capitalista, y que por ello sirven de anclaje no sólo para la crítica sino también para la transformación social.

11. Véase B. de Sousa Santos, *Una epistemología del sur*, p. 117.

## El pensamiento rizomático y la información de la complejidad de una epistemología ampliada

*Jorge Martínez\**

### El territorio desde donde se piensa

*Un rizoma no cesaría de conectar eslabones semióticos, organizaciones de poder, circunstancias relacionadas con las artes, las ciencias, las luchas sociales.*

Gilles Deleuze y Felix Guattari, *Mil mesetas*

Cuando pensamos en el territorio, también estamos delineando el marco de relaciones en el que este territorio se ha desarrollado. Las opiniones acerca de las problemáticas implicadas en un determinado espacio están condicionadas por el lugar tanto teórico como locacional en los que el o los autores se sitúen. Si bien pueden desarrollarse mayores complejidades, podríamos comenzar con los dos elementos centrales de la deconstrucción, como son el centro y la periferia.<sup>1</sup> Los conceptos tratados en el presente trabajo pretenden ser abordados desde un espacio periférico como lo es el oeste de la provincia de Buenos Aires.<sup>2</sup> Decimos pretensión dado

\* Universidad Nacional de Luján, Argentina.

1. Para una aproximación a esta relación puede consultarse J. Ibáñez, "El centro del caos", *Caos. Archipiélago. Revista de crítica de la cultura*, N° 13, Barcelona, 1993.

2. En el Departamento de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Luján se ha desarrollado la carrera de Información Ambiental, tanto en el nivel de tecnicatura como de licenciatura. En el marco de asignaturas como Introducción a la Investigación Ambiental y Técnicas Geográficas Cuantitativas se ha generado un ámbito grupal de pensamiento y de investigación acerca de la problemática ambiental como área transversal del conocimiento científico, en el cual se conforma una particular visión de los problemas sociales desde la construcción territorial.



que es difícil aislarse de las relaciones que cada subespacio mantiene con el centro, de la fuerte influencia que éste ejerce, a lo cual se agrega la formación de los autores que reciben estas influencias. Asimismo, el subespacio bajo estudio no es uniforme, sino que en su interior se desarrollan procesos diferenciados que establecen a su vez diferencias internas entre ellos. En la mayor parte de los estudios, al proceder a la generalización, sea desde la comprensión de cada espacio o del conjunto en término de los indicadores seleccionados, se lo hace a partir de una conceptualización específica.

El centro, a modo de faro, produce una iluminación en la que se especifica qué es lo que se va a registrar y cómo se definirán las variables operativas que constituyen la información útil acerca de todos los espacios.

El área de influencia considerada en el estudio surge de los estatutos de la Universidad Nacional de Luján donde se plantea realizar aportes para la resolución de problemas propios de tal área. Esta definición representa una primera simplificación de la complejidad espacial, pero se puede considerar su validez en referencia al compromiso que la institución tomó con respecto al contexto en el cual se encuentra inserta.

**Figura 1**  
**Partidos que componen el área de influencia de la Universidad Nacional de Luján**

Sede central	Partidos al oeste	Partidos al este	Partidos al norte	Partidos al sur
Luján	Mercedes	San Miguel José C. Paz Las Malvinas	Exaltación de la Cruz	Marcos Paz
	San Andrés de Giles	Merlo Ituzaingó	Campana	General Las Heras
	San Antonio de Areco	Moreno	Zárate	Navarro
	Suipacha	Morón Hurlingham	Escobar	
	Carmen de Areco	General Rodríguez	Pilar	
	<b>Chivilcoy</b>	San Martín	<b>San Fernando</b>	
	Chacabuco Salto	3 de Febrero	Pergamino Vicente López	

Nota. Se incluye la actual división de partidos. En las áreas señaladas en negrita es donde existen centros o sedes de la universidad.

## La necesidad de ampliar el marco de concepción del ambiente

*En la construcción del conocimiento incide la integridad de la máquina social.*

Esther Díaz, *Entre la tecnociencia y el deseo*

Desde el pensamiento moderno, la definición de los problemas ambientales surge como el resultado de codificaciones que han sido establecidas desde cada teoría científica, muchas veces sin la presencia de los actores sociales involucrados. Consideramos que esto es consecuencia de haberse centrado en los elementos que componen los problemas antes que en las interrelaciones entre tales problemas.<sup>3</sup> Pero dada la diseminación del sentido acerca de las cuestiones ambientales entre distintas escalas territoriales, su resolución debería plantearse como una vinculación de escalas locales y globales mutuamente incluyentes.<sup>4</sup>

Se sostiene aquí que son los procesos socioeconómicos los que producen el deterioro de los biomas<sup>5</sup> pues operan sobre las interrelaciones en el nivel biofísico. Se piensa, en consecuencia, que no es el "hombre" (como concepción atomista) el causante de los problemas ambientales sino la organización social, y la trataremos como una formación natural, o ambiente biofísico, sujeto a la definición de políticas territoriales. La relación sociedad-naturaleza como pensamiento propio de la binariedad moderna es una definición en la que ambos elementos son reificados y socialmente establecidos desde una específica comunidad de habla.<sup>6</sup>

Desde la concepción epistemológica heredada puede sostenerse que los problemas ambientales son resueltos en forma local o en forma global. En cambio, a partir de la concepción epistemológica ampliada que

3. En los últimos congresos de geografía crítica ha sido planteada esta interrelación. En tal sentido puede verse el trabajo de Félix Pillet Capdepon, "Las escalas del espacio: desde lo global a lo local", x Coloquio Internacional de Geocrítica, Universidad de Barcelona, 2008.

4. Se está tratando en este punto el concepto de vínculo de mediación propuesto por Katherine Hayles, *La evolución del caos. El orden dentro del desorden en las ciencias contemporáneas*, Barcelona, Gedisa, 1993, p. 309.

5. Conjunto de comunidades biológicas que interactúan en un espacio geográfico con vida particular y clima similar, por ejemplo, la selva misionera.

6. Sobre la binariedad derrideana en el espacio, puede consultarse J. Diez del Corral, "Algunas notas sobre la cuestión de las periferias. De espacios y lugares", *Archipiélago. Revista de crítica de la cultura*, N° 34-35, 1998.

nos plantea Esther Díaz podemos vincular la acción micropolítica con la acción macropolítica al considerar una interrelación de escalas y su vinculación con el sistema político decisional en cada escala territorial.

La epistemología ampliada consiste, en este caso, en el dimensionamiento del objeto modelo<sup>7</sup> a partir de la integración de posibles vías de interpretación. La inclusión de diversas perspectivas complementa entonces la epistemología "heredada" para abordar biosistemas específicos. Esta integración se hará a partir de la problemática estudiada y su definición se efectúa desde la praxis social en la cual se incluye al investigador. Esto significa que los métodos y los indicadores serán desarrollados a partir de esa praxis.

La epistemología ampliada incluye, además de la integración de estas líneas de pensamiento, el objetivo de una decisión de solucionar los problemas ambientales en un determinado territorio en términos de inclusión y equidad social e incorpora, además, la protección de las formaciones naturales tanto en términos presentes como futuros.

El objeto modelo se plantea entonces a partir del problema y de los actores implicados, a diferencia de la epistemología heredada, en la que se parte de una determinada teoría y de una concepción del espacio definida a priori. En estas condiciones de trabajo, el objeto modelo refleja las condiciones del bloque de espaciotiempo<sup>8</sup> en que está siendo definido, y sus variables internas surgen de desarrollos sociohistóricos que se plantean como constitutivos de la praxis social. A este proceso de dimensionamiento se dirige el proceso de interpretación. Este bloque de espaciotiempo está constituido por el conjunto de relaciones y conflictos internos de una particular comunidad de habla, en cuyo marco debe generarse un espacio donde pueda ser establecida una agenda ambiental que tenga como objetivo la solución de esos problemas socialmente construidos. En la constitución de esta agenda pueden o no participar los individuos de una determinada comunidad y pueden o no participar científicos capacitados en el manejo de problemas ambientales. Asimismo, esta agenda puede o no estar relacionada con agendas de otros niveles territoriales. Lo que no es opcional es la decisión de los niveles políticos en el desarrollo de la agenda.

7. El concepto de objeto modelo se refiere al planteo desarrollado por Juan Samaja, *Epistemología y metodología*, Buenos Aires, Eudeba, 1999.

8. El concepto de espaciotiempo como bloque se refiere a lo desarrollado por Gilles Deleuze y Felix Guattari, *Mil mesetas*, Valencia, Pre-Textos, 1997.

## El espacio como trasfondo de las firmas<sup>9</sup>

*Vivimos en el tiempo de la simultaneidad, de la yuxtaposición, de la proximidad y la distancia, de la contigüidad, de la dispersión. Vivimos en un tiempo en que el mundo se experimenta menos como vida que se desarrolla a través del tiempo que como una red que comunica puntos y enreda su malla.*

Michel Foucault, "Otros espacios"

Los investigadores y el conjunto de la comunidad tienen una determinada percepción a partir de la cual interpretan los problemas ambientales. Los investigadores pueden interpretar la percepción social, así como la propia, a través de una metodología que se supone brinda un adecuado tratamiento de los problemas y sus dimensiones. Esta concepción de la realidad se traduce en planes de desarrollo territorial y estudios de impacto ambiental que tratan de resolver la complejidad. Esta interpretación se constituye en la clave para la construcción del objeto modelo. Las teorías conducen al aporte de un campo acotado de variables y a la definición de una territorialidad estriada,<sup>10</sup> es decir, preconcebida desde supuestos científicos codificados.

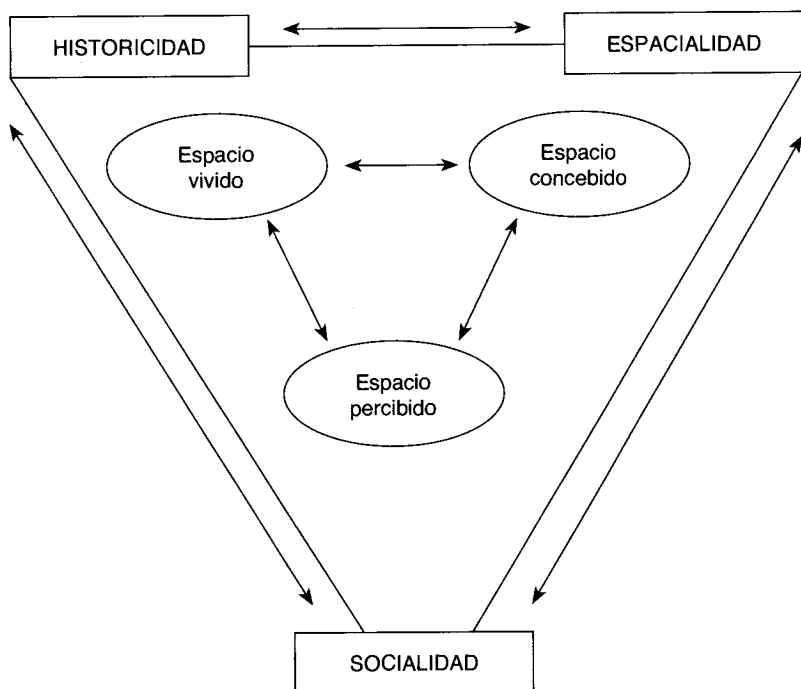
Consideramos a su vez que se deben tener en cuenta las vivencias de los actores sociales en un determinado contexto, en este caso el área de influencia de la Universidad Nacional de Luján. Las vivencias sociales o bloques de espaciotiempo son las que alteran los resultados alcanzados en las concepciones de los investigadores. Estas vivencias completan nuestro planteo básico integrándose en la idea de "trialectica espacial".<sup>11</sup> Como vemos en la figura 2, los espacios aquí considerados son tres: un primer espacio: el percibido o práctico; un segundo espacio: el concebido o espacio de las representaciones, y un tercer espacio: el vivido, que es un lugar simultáneamente real e imaginario, actual y virtual, es decir, el lugar del agenciamiento.

9. El concepto de *signatura* es tomado de Giorgio Agamben, *Signatura rerum. Sobre el método*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora, 2009.

10. El concepto de espacios lisos y estriados se desarrolla en G. Deleuze y F. Guattari, *Mil mesetas*.

11. M. Foucault, referencia específica a "Des espaces autres", conferencia pronunciada en el Centre d'Études architecturales el 14 de marzo de 1967 y publicada en *Architecture, Mouvement*, N° 5, octubre 1984, pp. 46-49. Traducción al español de Luis Gayo Pérez Bueno publicada en *Astrágalo*, N° 7, septiembre de 1997.

**Figura 2**  
**El tercer espacio**



Fuente: N. Da Costa Pereira, *El espacio geográfico como texto*, Lanús, UNLA, 2010, p. 9.

El primer espacio, a menudo considerado el espacio real, comprende aquellos elementos que son percibidos por los sentidos del investigador y constituyen las materialidades pasibles de ser mapeadas, y es la primera concepción de las disciplinas espaciales. Esta concepción hunde sus raíces tanto en el mundo físico newtoniano como en el espacio trascendental kantiano. El objetivo es definir una serie de observables que constituyan la simplificación material de la complejidad y establezcan a su vez los elementos a tener en cuenta en la toma de decisiones de índole territorial.

El segundo espacio toma los elementos simplificados en la definición del primero. Se produce así una percepción derivada de teorías sociales específicas que organiza a través de ellas una serie de representaciones acerca de cómo deberían comportarse estos observables. Se refiere a las representaciones de la espacialidad humana tanto en formas mentales como cognitivas y es, por lo tanto, el espacio imaginado y/o deseado. Es

el espacio de los estrategas o planificadores. En la producción de este espacio, se toman las decisiones que producirán los desequilibrios en los ecosistemas. Por eso, es aquí donde debe operarse principalmente una ampliación en la concepción de la racionalidad.

El tercer espacio no es una mezcla de los dos anteriores sino que se extiende más allá de ellos tanto en alcance como en sustancia y significado. Es la materialización del deseo, sea a partir del deseo mismo o del rechazo o aceptación de los códigos propuestos. Es el espacio que incorpora la otredad no considerada por el pensamiento establecido como discurso único.<sup>12</sup> En este espacio se convive con los resultados de las representaciones científicas. Se desarrollan los apoyos o las resistencias a esos resultados, y puede rastrearse una parte de las soluciones a los problemas provocados por las representaciones que se aplicaron sin tener en cuenta estas vivencias. Consiste en la propia adaptabilidad y en la base para la definición de un nuevo piso de sustentabilidad.

Pensar en un espacio dialéctico implica ampliar la base epistemológica que puede sostener una racionalidad ampliada a partir de la cual pueda considerarse toda la comunidad de habla en la definición de los problemas ambientales, como se sintetiza en la figura 3:

**Figura 3**  
**El esquema de investigación**

EPISTEMOLOGÍA AMPLIADA  
*Trialéctica espacial*  
RACIONALIDAD AMPLIADA  
PRAXIS - PRECONCEPCIÓN - MODELO TERNARIO  
METODOLOGÍA AMPLIADA  
GENEALOGÍA - RIZOMÁTICA

INVESTIGACIÓN DEL ÁREA DE INFLUENCIA DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL DE LUJÁN	
Planteo de los problemas en conjunto con los actores	Estudio de las investigaciones de la Universidad Nacional de Luján
CORRELACIÓN	

12. Véase E. Soja, *Thirdspace. Journey to Los Angeles*, Oxford, Blackwell, 1999, p. 10.

## La palabra de la complejidad

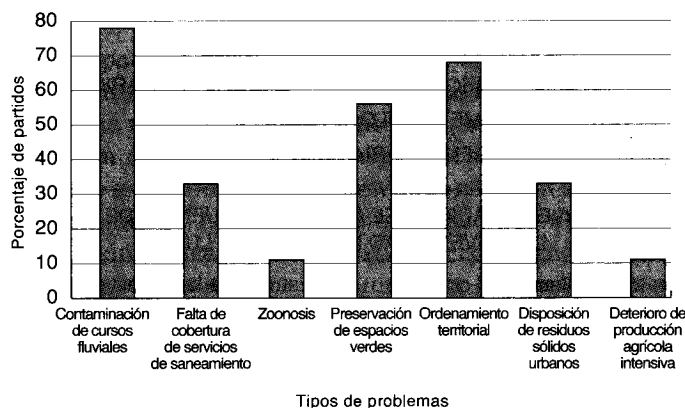
*Los participantes de la acción de comunicación pueden señalar las cosas, referirse a ellas con los demostrativos, porque hablan desde el origen desde donde surge su ubicación espacio-temporal.*

Adrián Bertorello, *El límite del lenguaje*

A partir de los desarrollos de este marco teórico pueden reconocerse los siguientes grupos de problemas (figura 4): 1) contaminación de cursos fluviales; 2) ordenamiento territorial, y 3) preservación de espacios verdes. También se detectan otro grupo de problemas: 1) disposición de residuos sólidos urbanos; 3) falta de cobertura de servicios de saneamiento; 4) deterioro de la producción en el ámbito agrícola, y 5) zoonosis.

Serán entonces estos problemas los que constituyan las variables nominales y dependientes de la etapa siguiente, teniendo en cuenta que se aplicarán en forma diferenciada según los resultados alcanzados en cada localidad. Es decir, no es el mismo orden para todos los partidos estudiados (que aún no constituyen la totalidad del área) sino que se plantean diferencias en cada localidad.

**Figura 4**  
Tipos de problemas ambientales



Tipos de problemas

Fuente: C. Poggi, presentación de informes de investigación, Universidad Nacional de Luján, 2010.

La investigación sobre temáticas vinculadas con la relación entre las formaciones naturales y el sistema político conduce al tratamiento de cuestiones cuya complejidad sociohistórico-territorial alcanza grandes dimensiones. De este modo, se hace necesaria la articulación de diversos saberes y de una estrategia metodológica que permita concebir la unidad y la diversidad de cada método.<sup>13</sup> Las variables ecológicas, como resultado de la biodiversidad existente en nuestra área de estudio, adquieren una gran complejidad en su dimensionamiento. La ciencia tradicional suele explicarlas mediante procedimientos reduccionistas, que limitan la capacidad de interpretación de las diferentes lógicas de los actores, las sociedades y los territorios involucrados y/o afectados.

Adicionalmente, debemos pensar la complejidad creciente de las variables de índole socioeconómica, política y cultural. En este caso resulta necesario revisar la concepción tradicional de "racionalidad científica" a fin de articular las relaciones entre ciencia, tecnología y comunidad. A fin de aclarar este concepto de racionalidad, apelamos a Jürgen Habermas quien sostiene que la racionalidad de los argumentos debe estar dirigida a evaluar la magnitud de verdad de las cosas o "racionalidad restringida" o racionalidad científica (así definida por la ciencia tradicional), la magnitud de justicia y rectitud de las interacciones sociales, y la de autenticidad de la expresión autónoma de la persona en los contextos sociales en los que participa.

En un marco epistemológico ampliado esta "racionalidad comunicativa" propuesta por Habermas permite pretender validez científica respecto de estas tres esferas,<sup>14</sup> pues el tratamiento de la "espesura de la vida" reclama la superación del logocentrismo a fin de articular dimensiones que no sólo ofrezcan sustento de validez sino incluso, según su punto de vista, de verdad.<sup>15</sup>

13. Véase L.G. Rodríguez Zoya, "El método como sistema complejo", ALAS 2009, grupo 16: "Metodología de las ciencias sociales".

14. El investigador chileno-argentino Eduardo Rojas ha basado varias de sus líneas de investigación —en especial, aquellas referidas a procesos de innovación y construcción de conocimiento en contextos productivos— en el concepto habermasiano de racionalidad ampliada. Respecto de las limitaciones del concepto tradicional de racionalidad, Rojas advierte que "el problema es que quien mide racionalizaciones de modo no ampliado no mide lo que dice y, muchas veces, no es consciente de ello. La medición pierde entonces su sentido proclamado, e invalida en parte sus resultados", E. Rojas, *El saber obrero y la inserción en la empresa*, Montevideo, Cinterfor-orr, 1999, p. 16.

15. J. Habermas, *La lógica de las ciencias sociales*, Madrid, Tecnos, 1990, pp. 60-62.

Para la ciencia moderna el “contextualismo”, que aquí llamamos bloque de espaciotiempo, es lo opuesto al logos y representa lo “irracional”. En cambio, para Habermas, el contexto opera a modo de trasfondo en el marco de sociedades que se cosificaron como resultado de un intenso proceso de comunicación. Para reforzar su propuesta, recurre a la “actitud realizativa” de Hans-Georg Gadamer, que permitiría resolver la situación actor-autor-interprete a través del proceso de reconstrucción hermenéutica.<sup>16</sup> Habermas sostiene que, además de la obtención de fines preestablecidos, la producción de conocimiento es un proceso que trata “de aliviar o impedir el dolor de criaturas capaces de sufrir menoscabo y quebranto”.<sup>17</sup>

Otro autor importante en relación con la ampliación de la racionalidad de la ciencia es Jean Ladrière, para quien no existe “pasividad” en la construcción de la información. Sostiene que a partir de una determinada sensibilidad se produce la construcción activa de contenido.<sup>18</sup> Reforzando esta postura, dice Vincent Shen:

Los datos empíricos son vistos como construcciones humanas que, en el nivel de experimentación controlada, son el resultado de actividades de intervención científica en una región determinada de la experiencia. En consecuencia los datos sensibles son nuestra construcción sensible de la información del entorno.<sup>19</sup>

Para este autor, la ciencia ha desarrollado investigaciones en el campo de la biología, directamente enlazada con la relación sociedad-naturaleza, que han puesto en riesgo el equilibrio de los ecosistemas alcanzando niveles de transgresión con pocas posibilidades de retorno. Estas situaciones limitan la sustentabilidad en niveles alternativos de adaptabilidad a condiciones por debajo de los niveles de producción originaria de estos ecosistemas, perdiéndose entonces confianza en la responsabilidad ética de la ciencia. Esta responsabilidad no se refiere, para Ladrière, a la conciencia individual de los científicos, sino a la investigación científica a nivel global.

16. H.-G. Gadamer, *Verdad y método II*, Salamanca, Sígueme, 1999, Parte III, p. 461 ss.

17. J. Habermas, *La lógica de las ciencias sociales*, p. 181.

18. J. Ladrière, *El reto de la racionalidad*, Salamanca, Sígueme-Unesco, 1977.

19. V. Shen, “Le raisonnable et le rationnel”, en J.-F. Malherbe (dir.), *La responsabilité de la raison: hommage à Jean Ladrière à l'occasion de son 80 anniversaire*, Leuven-Louvain, Peeters-ISP, 2002.

Algunos sectores de pensamiento contracultural proponen un abandono de la ciencia por considerar que la racionalidad de la destrucción es una condición implícita de la ciencia que, ligada a la tecnología y ésta a su vez a la política, constituye el eje estructural en la constitución de los grandes proyectos sociohistóricos contemporáneos. Como consecuencia, “con un control mucho más seguro del medio ambiente, con las conquistas de la racionalidad y con la perspectiva de una universalidad concreta, de una reciprocidad a escala de la humanidad entera y que no estaría ya limitada a grupos reducidos, fragmentados, relativamente aislados, se podría operar en la construcción de un entorno con éticas ligadas a incrementar la sustentabilidad”.<sup>20</sup>

La racionalidad ampliada se transforma entonces en una visión adecuada para el conocimiento de la complejidad de los sistemas territoriales y ambientales y, con él, se puede abordar el tratamiento del proceso de construcción y correlación de variables sociales, económicas, políticas, culturales y ecológicas. La praxis social constituye el anclaje necesario para configurar el terreno común que nos acerque a los conceptos que surgen de pensamientos diferentes y posibilita su integración.<sup>21</sup>

Además de la praxis social, en un marco dialéctico estableceremos otro presupuesto que nos permitirá la pretendida integración conceptual. Esto es el “consenso” (o “acuerdo situado” o “códigos aceptados”) que operaría a través de la lucha de poder en el espacio de la opinión pública tal como la entiende Habermas,<sup>22</sup> la cual sólo interpretaría en parte a la ciencia tradicional.<sup>23</sup> Este consenso implica la construcción situada del conocimiento que reconoce la importancia de la participación de la comunidad de habla. En este proceso pueden establecerse las firmas que guiarán el proceso genealógico para poder interpretar el conjunto de praxis internas de la espacialidad. Este consenso constituye, desde el punto de vista de Deleuze, una estratificación, la definición de un código. Este acuerdo permite relegar puntos de conflicto y define aquellos aspectos que deben seguir siendo deconstruidos.

20. J. Ladrière, *El reto de la racionalidad*, p. 176.

21. Un intento de aproximación puede verse en L.E. de Santiago Guervós, “Hermenéutica y deconstrucción: divergencias y coincidencias ¿un problema de lenguaje?”, en Ch. Maillard y L.E. de Santiago Guervós, *Estética y hermenéutica*, Universidad de Málaga, 1999, p. 231.

22. J. Habermas, *Facticidad y validez*, Madrid, Trotta, 2005.

23. Véase J. Ladrière, *El reto de la racionalidad*, p. 168.

Podemos ver hasta aquí que la lógica tradicional se vuelve difícilmente aplicable. En tal sentido, se puede plantear la existencia de más de un sistema a ser medido. Si pensamos que nos enfrentamos a una variada disposición de aspectos a medir, no sólo podremos reducir rigideces en la interpretación que podrían alterar el consenso logrado, sino que estaremos ante la necesidad de ampliar el marco lógico a ser utilizado. La dialéctica espacial es superadora no sólo por incorporar las vivencias comunitarias sino, además, por alterar la binariedad moderna introduciendo un tercer elemento que no integra los anteriores sino que los altera con sus posibilidades de fuga o desterritorialización.

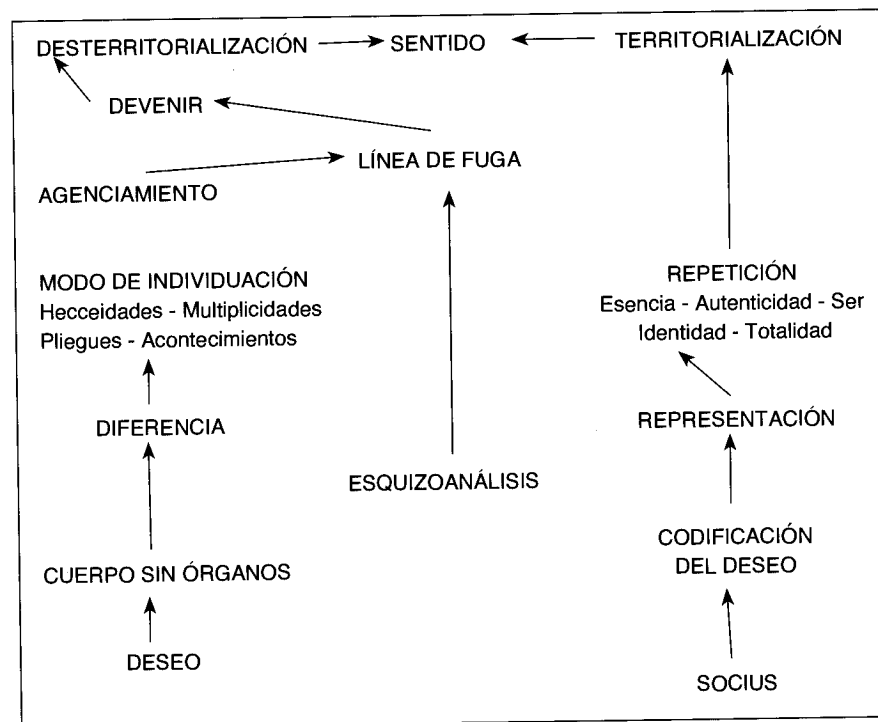
Para Foucault, el consenso debería lograrse a través de la vinculación de distintos tipos de saberes. Los saberes locales deben ser integrados con el saber erudito a fin de proceder a la construcción de un saber histórico que incluya las luchas sociales y la utilización de ese saber en las circunstancias actuales. Los saberes locales son así sometidos a una revalorización en una nueva forma de hacer ciencia denominada "genealogía", como una especie de empresa para romper el sometimiento de dichos saberes y liberarlos, hacerlos capaces de oposición y lucha contra la coerción de un discurso teórico unitario y formal. Podríamos sostener aquí una restitución de un proyecto conjunto para el cual aplicaríamos la arqueología como un método de estudio de las discursividades locales, y la genealogía como la forma en que, a partir de esas discursividades locales así descritas, pone en juego los saberes liberados del sometimiento que se desprende de ellas.<sup>24</sup>

Hemos mencionado ya la codificación, el agenciamiento, los bloques de espaciotiempo, la diferencia y las representaciones, los espacios estriados y, por oposición, los espacios lisos y las líneas de fuga. Estos conceptos se vinculan con el pensamiento de Deleuze y Guattari, para quienes los actores sociales son "sujetos deseantes", que se acoplan con objetos o sujetos conformando "máquinas de deseo" y "pliegues", y deviniendo aglutinantes sociales o "líneas de fuga" hacia la configuración del sentido en otra organización de la complejidad a la que denominan "mesetas" que se disponen en forma rizomática.

La idea del rescate de los saberes sometidos implica la necesidad de una circulación de la información y el conocimiento, de tal magnitud que la concepción "rizomática" deleuzeana (figura 5) permitiría generar estudios y propuestas más integrales respecto de las complejidades a

abordar. En Deleuze es central la diferencia como opuesta a la repetición que, partiendo del *socius*,<sup>25</sup> conforma los códigos que permitirían una concebida territorialización. La incorporación de los sectores excluidos permite la reducción de líneas de fuga producidas por la exclusión misma, dado que los deseos de los diferentes actores son permanentemente incorporados al proceso de producción de sentido en un consenso situado. Considero que en este punto, se podría hablar de una integración conceptual a través del acuerdo o consenso en el espacio de la opinión pública como la entiende Habermas, pues se integran los saberes como resultado de las vivencias de los distintos sectores sociales en una creación permanente de sentido.

Figura 5  
El rizoma deleuzeano



Fuente: desarrollado a partir de G. Deleuze y F. Guattari, *El anti Edipo*, Barcelona, Paidós, 1998.

24. M. Foucault, *Defender la sociedad*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2001, p. 24.

25. *Socius* (o cuerpo pleno) es la formación social en su conjunto, pero no equivale a "sociedad", ya que ésta es la codificación de los flujos del deseo.

En muchos casos se intenta resolver los problemas ambientales a través de una normativa que tiende a mitigarlos e incluso a eliminarlos. Cuando esta normativa no incluye la realidad local específica, tiende a producir una diferencia con ésta. La falta de adecuación a la normativa por parte de la realidad vivida por la comunidad de habla puede estar siendo un elemento que nos indica una línea de fuga ante una norma concebida por fuera del lenguaje de la comunidad que desea y define un sentido distinto del pretendido por la norma. Por ello debería pensarse en instrumentos de control ambiental, así como en la definición misma de los problemas por parte de las comunidades locales.<sup>26</sup>

En tal sentido, la concepción rizomática se puede concebir como una epistemología que otorga sentido a una metodología, que constituye conocimiento y posibilita la interpretación de la circulación de la información en el estudio de realidades diversificadas y complejas.

## Origen y profundidad en psicoanálisis

### Una lectura epistemológica de la práctica interpretativa freudiana

*Niklas Bornhauser\**

El psicoanálisis, desde sus orígenes, es una disciplina híbrida, plural y heterogénea. En su constante reformulación convergen un número de prácticas diversas y desemejantes, que se fecundan y repelen recíprocamente entre ellas; en primer lugar, la filosofía, la psiquiatría, la antropología y la lingüística. En la medida en que el psicoanálisis, concebido como una estructura abierta e inconclusa, se distingue de todo sistema cerrado del pensar, su devenir en el siglo XXI depende de su capacidad de someter sus antecedentes, sus influencias y sus derivaciones a un análisis histórico y racional, es decir, de escribir su propia historia conceptual (*Begriffsgeschichte*).<sup>1</sup> Esta escritura, que condiciona los rumbos que se vuelven posibles a partir de su respectivo diagnóstico del presente, es la vía privilegiada mediante la cual se juega su solvencia a la hora de contribuir al cuestionamiento de la comprensibilidad de suyo (*Selbstverständlichkeit*) del *statu quo* y de proponer alternativas, cualitativamente diferentes, a los modos establecidos de pensar y hacer. Este ejercicio crítico, con innegables tendencias emancipatorias, obliga a revisar ciertas relaciones con la epistemología, entendida no solamente como una reflexión sino como una intervención efectiva sobre los juegos de saber, la “economía de la verdad”,<sup>2</sup> las relaciones de poder y,

\* Universidad Andrés Bello, Chile.

1. Véanse R. Koselleck (ed.), *Historische Semantik und Begriffsgeschichte*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1979; H.U. Gumbrecht, *Dimension und Grenzen der Begriffsgeschichte*, Paderborn, Wilhelm Fink Verlag, 2006.

2. Véase M. Foucault, *Defender la sociedad*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2001.

26. Una visión de la relación ambiente-realidades locales puede ampliarse en Elinor Ostrom, “Diseños complejos para manejos complejos”, en S. Hanna y M. Munasinghe (eds.), *Property Rights and the Environment. Social and Ecological Issues*, Washington, The Beijer International Institute-The World Bank, 1995, pp. 33-46 (tomado de *Gaceta Ecológica*, N° 54, 2000).

finalmente, las diferentes concepciones de sujeto. En ese sentido, en principio, a partir del plexo de relaciones susceptible de ser establecido entre ambos dominios se pueden distinguir, sin afán de exhaustividad, las siguientes modalidades.

Primero, de exclusión. Es decir, ambas prácticas, el psicoanálisis y la epistemología, se descartan, se repelen y se rechazan, ya que no tienen ningún punto de contacto, no se tocan ni se sobreponen y, por ende, se afirman en su exclusividad y autonomía respecto de la otra. En este caso, consecuentemente, caben dos opciones: por un lado, debido a la ausencia de relaciones positivas, no habría nada que decir y sólo cabe guardar silencio; por otro, existe la posibilidad de centrarse en las relaciones de antagonismo y de desencuentro estableciendo, justamente, un análisis de las relaciones de oposición.

Segundo, de verticalidad. O sea que uno de ambos quehaceres, por ejemplo, la epistemología, establezca hacia la otra, el psicoanálisis, relaciones verticales, descendentes, de preferencia de sometimiento y dominación. Como ejemplo reciente, valgan las críticas al psicoanálisis formuladas por Mario Bunge,<sup>3</sup> mediante las cuales se prescribe, a partir de la epistemología, de modo imperativo, lo que el psicoanálisis puede o no puede saber.

Tercero, de inclusión. En otras palabras, una de las dos disciplinas se introduce e incorpora en la otra, engendrando, desde el interior, productos mixtos, misceláneos e híbridos como la llamada “epistemología psicoanalítica”. Estas relaciones, a diferencia de las anteriores, no se ajustan al tipo excluyente o normativo, sino que se distinguen por ser productivas, prolíficas, de una fecundación recíproca que transgrede las distinciones y regulaciones disciplinares.<sup>4</sup>

3. Bunge ha atacado vigorosamente al psicoanálisis en numerosas oportunidades. Las razones que ha ofrecido pueden agruparse en dos tipos: razones metodológicas y pruebas empíricas. Las primeras constituyen una crítica al modo de proceder de los investigadores que han desarrollado el psicoanálisis, desde Freud hasta nuestros días. Ese modo de proceder, afirma Bunge, está reñido con los requisitos mínimos aceptados por la comunidad científica internacional para considerar que una investigación es científica. En otras palabras, los psicoanalistas no utilizan la estrategia general de indagación conocida como método científico. Las razones del segundo tipo muestran que los datos no apoyan las ideas psicoanalíticas. Bunge considera que el psicoanálisis es una seudociencia.

4. Véanse A. Juranville, *Lacan et la Philosophie*, París, Presses Universitaires de France, 1984; G. Klimovsky, *Epistemología y psicoanálisis*, Buenos Aires, Biebel, 2004; A. Grünbaum, *The Foundations of Psychoanalysis. A Philosophical Critique*, Berkeley, University of California, 1984.

Cuarto, de reciprocidad. Este tipo de relaciones, que escapan a la lógica subyacente en las clasificaciones anteriores, se caracteriza por la tornadiza correspondencia mutua que se da en el vaivén establecido mediante el juego del preguntar y del responder, y que vuelven posible entablar un diálogo impensado y, a veces, intempestivo. Dicho diálogo, más que reflejar una realidad preexistente, produce un mundo polisémico, plural, portador de múltiples significaciones, no siempre compatibles entre sí. Se despliega a través de un movimiento ondulatorio, que tiene por objeto la comprensión de *aquello* sobre lo que se conversa y de *aquel* con quien se conversa.<sup>5</sup>

En este caso, el diálogo que se pretende instalar apunta, fundamentalmente, a someter a una revisión crítica dos aspectos asociados al psicoanálisis y que han generado múltiples y lamentables malentendidos. Primero, la idea de que la dimensión clínica (hermenéutica, comprensiva o de desciframiento) del psicoanálisis tendría que ver, principal o exclusivamente, con restablecer el origen —presuntamente traumático— de la constelación sintomática presente que motiva al sujeto a formular una demanda terapéutica. Segundo, la concepción del psicoanálisis como psicología de las profundidades, *Tiefenpsychologie*, es decir, una ciencia del psiquismo que se relaciona con un sustrato psíquico hondo e insondable, que habría que desenterrar de las cuen-

5. Por ende, implica salir de sí mismo, pensar con el otro y volver sobre sí mismo como otro. En el diálogo o experiencia comprensiva de fusión de perspectivas, se presenta la primacía de la pregunta como experiencia de íntima necesidad por superar la limitación de nuestros respectivos horizontes (cerrados por las funciones instrumentales de la razón). Resulta esencial a toda pregunta que tenga el sentido de una orientación pues, con la pregunta, lo preguntado es colocado bajo una determinada perspectiva hacia el encuentro con la respuesta, en un intercambio entre un sujeto que escucha y un objeto que se revela a partir de lo dicho. El hecho de que surja una pregunta supone siempre introducir una cierta ruptura en el ser de lo preguntado. El *logos* que desarrolla este ser quebrantado es en esta medida siempre ya respuesta, y sólo tiene sentido en el sentido de la pregunta. La apertura de la pregunta está en la base de la estructura de la experiencia hermenéutica: la latencia de una respuesta implica a su vez que aquel que pregunta es alcanzado e interpelado por la misma corriente de la tradición en que habita ese texto. El diálogo funde los horizontes de lenguaje como estructura comprensora del círculo hermenéutico con el mundo. El “diálogo que somos” (en tanto dialogantes) ocurre en la co(im)pertenencia entre dos sujetos sobre aquello que acontece, lo que hace surgir una suerte de experiencia humana de mundo cuando se interpreta y se comprende, lo que co(i)mplica a ambos sujetos en la fusión dialógica del lenguaje, en el habla, ahora involucrados en todo proceso de apropiación comprensiva. El quehacer histórico del pensamiento se aloja en la conciencia dialógicamente fundada pues, si un día se acaba el preguntar, se habrá acabado también el pensamiento.



cas y los bajos fondos de un inconsciente subterráneo y oculto en las honduras del psiquismo.

## El mito del origen

El establecimiento del origen, lejos de determinar un punto de partida único y evidente o el inicio de una progresiva sucesión lineal, que anudaría entre sí una serie de eventos bajo un encadenamiento gradual y mantenido, requiere de algunas consideraciones previas. El problema del origen, al menos en psicoanálisis, impone una aproximación en la cual la inconmensurabilidad juega un rol importante, que exige estar familiarizado con las particularidades del registro del mito y se proyecta, siempre, como un trabajo de reconstrucción.<sup>6</sup> Origen –como conviene precisar, de inmediato– establecido *a posteriori*, *après-coup* o *nachträglich*,<sup>7</sup> producto de una lectura desfasada y retroactiva, deudora del *futur antérieur*.<sup>8</sup>

El origen, en psicoanálisis, contrariamente a lo que sugiere su versión silvestre o salvaje, en lugar de recuperarse y establecerse inequívocamente mediante la reconstrucción progresiva de secuencias lineales, las cuales habría que recorrer en sentido inverso, es, más bien, un producto. Resultado en lugar de antecedente, ficción histórica en vez de realidad material cierta e ininterrogable. Por lo tanto, más que relacionarse con el restablecimiento, en sentido inverso, de la uniformidad monótona de los pasos consecutivos, el origen guarda relación con la sorprendente e irreductible singularidad de los acontecimientos. Dicha singularidad emerge de modo intempestivo, *unzeitgemäß*, sorprendente e inoportuno, interrumpiendo y cuestionando el calmo desenlace de los eventos regulados por la ley de la sucesión.

Consiguientemente, el origen remite a diferentes escenas y escenarios, no necesariamente relacionadas entre sí, pertenecientes a diversas tramas y hebras. En lugar de la retahíla perpetua que se remonta a un punto de partida originario y único, nos encontramos con una lógica de la diferencia y de la discontinuidad en la que, una vez que nos instalamos,

se impone la idea de diferentes devenires, distintos destinos, dependiendo de factores ajenos a la lógica secuencial y estrictamente progresiva.<sup>9</sup>

El trabajo psicoanalítico con los orígenes, de acuerdo con lo anterior, implica renunciar a toda referencia, sobre todo metahistórica, a significaciones absolutas o sublimes, así como impone prescindir de cualquier reminiscencia teleológica. Pensar psicoanalíticamente el origen exige haber hecho el duelo por la pérdida del origen milagroso (*Wunderursprung*), en cuya búsqueda se encuentra atrapado el llamado “pensamiento metafísico occidental”. Mientras que el pensamiento heredado se obstina en intentar recoger, en el origen, algo así como “la esencia exacta de la cosa, su más pura posibilidad, su identidad cuidadosamente replegada sobre sí misma, su forma móvil y anterior a todo aquello que es externo, accidental y sucesivo”;<sup>10</sup> el psicoanalista, por el contrario, resigna todo intento por encontrar “lo que estaba ya dado”, lo “aquello mismo” de una representación exactamente adecuada a sí. Nada de develamiento sucesivo de las máscaras con tal de encontrar, finalmente, una identidad primera, originaria e impoluta.

En lugar de confirmar el presupuesto de la existencia de la identidad, aún preservada, del origen mismo de las cosas, el psicoanálisis encuentra la discordia, la escisión y la locura en los límites mismos de su praxis. Este desencuentro, lejos de constituir un accidente circunstancial o una *impasse* fortuita, conforma un elemento crucial y decisivo para el quehacer psicoanalítico, crítico e insurrecto, basado en el ejercicio de la interpretación, describe lo más inconfundible e imprescindible de la experiencia freudiana.<sup>11</sup>

La insistencia de la idea de un alto origen en el debate contemporáneo, de acuerdo con Nietzsche, es el síntoma de la “sobrepujanza [*Nachtrieb*] metafísica que retorna en la concepción según la cual al comienzo de todas las cosas se encuentra aquello que es lo más precioso y esencial”.<sup>12</sup> Esta concepción evoca una anterioridad esencial, un estado

9. De este modo, una de las vías de constitución de los orígenes ha sido la estrategia de pensar su función desempeñada a partir ya no de su presencia material sino, precisamente, de su ausencia, su falta.

10. M. Foucault, *Microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta, 1991, p. 9.

11. Véase O. Knellessen, P. Passett y P. Schneider, *Das Deuten der Psychoanalyse*, Viena, Turia + Kant, 2003.

12. F. Nietzsche, *Der Wanderer und sein Schatten*, en *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, Berlín, Deutscher Taschenbuch Verlag-de Gruyter, 1980, “Vorrede”, § 5, p. 3.

6. Véase F. Eickhoff, “On *Nachträglichkeit*: The modernity of an old concept”, *Int. J. Psycho-Anal.*, 87, 2006, pp. 1453-1469.

7. Véase I. Kerz-Rühkling, “*Nachträglichkeit*”, *Psyche*, 47, 1993, pp. 911-933.

8. Véase H. Faimberg, “*Après-coup*”, *Int. J. Psycho-Anal.*, 86, 2005, pp. 1-6; H. Thomä y N. Cheshire, “Freud’s concept of *Nachträglichkeit* and Strachey’s «deferred action»: Trauma, constructions and the direction of causality”, *Int. Rev. Psychoanal.*, 3, 1991, pp. 401-445.

inmaculado, previo a la caída, la contaminación, el contagio o la profanación de la pureza impoluta y acrisolada por factores secundarios, mundanos o profanos. El llamado "alto origen", siguiendo en este punto la argumentación crítica de Foucault, aparte de exhibir su moralidad íntegra e incorruptible, evoca la ilusión de ser el lugar —originario, primigenio, inaugural— de la verdad, pues remite, de un modo mágico, a la idea de un punto primero, primario, replegado, anterior y ajeno a todo que pueda contaminar la verdad irrefutable que pretende encerrar. El modo de remisión a dicha verdad implica, asimismo, que se trata de una verdad irrevocable e irrecuperablemente perdida, la que, sin embargo, ejerce una influencia constante sobre el presente.

La práctica psicoanalítica, en lugar de enfrascarse en la búsqueda compulsiva del origen ideal, retraído hacia un punto inalcanzable, a partir del cual todo acontecimiento pasado, presente y futuro es ineluctablemente devaluado y depreciado, se ocupa de los detalles menores, las menudencias y los fragmentos de los comienzos. Una vez conjurada la quimera del origen como lugar privilegiado de la verdad, se vuelve posible atender a los accidentes, los errores y las contrariedades que componen el devenir, incierto y errático, de la historia. La práctica psicoanalítica, nacida de la interpretación de los síntomas neuróticos, los *lapsus linguae*, los *lapsus calami*, los olvidos, el trastabillarse, en suma, todo aquello que se conoce como "actos fallidos", es decir, producciones psíquicas que contrarían o se enfrentan a la voluntad consciente del sujeto, ha subrayado la necesidad de prestar atención a los sucesos aparentemente fortuitos y accidentales, las espasmos sorprendidos, los estremecimientos inesperados, las conmociones impredecibles. El acceso a la comprensión de la historia, en Freud, se da a través del trabajo con las enfermedades del cuerpo, los trastornos del psiquismo o de sus funciones, las alteraciones de la personalidad, la anomalía, la incoherencia, el absurdo.

El rechazo del principio del recurso al principio como inicio, convertido en *petitio principii*, se traduce, por un lado, en "el abandono de la búsqueda adolescente del origen como lugar de la verdad"<sup>13</sup> y, por el otro, en la aceptación del desafío de una escritura crítica del presente. Dicha escritura se encuentra ligada inexorablemente a la práctica interpretativa. El intérprete ya no se lanza en la búsqueda de una verdad venerable y dormida, ni al encuentro de una verdad situada en el

origen, que espera su liberación. Acepta que toda interpretación forma parte de una estrategia de producción de nuevos sentidos y renuncia a su pretensión de dar con lo recóndito o lo secreto. En otras palabras, bajo el supuesto de que no hay nada absolutamente primario que interpretar, Freud emprende una interpretación de la interpretación, que se inscribe, entonces, en una serie interminable, que no tiene origen ni fin.

### La interpretación y la psicología de las superficies

Como ha argumentado Paul Ricœur, al considerar textos freudianos tempranos como *Estudios sobre la histeria* (1893-1895), *La interpretación de los sueños* (1900 [1899]), *Psicopatología de la vida cotidiana* (1901) y *El chiste y su relación con el inconsciente* (1905), es posible concluir que su trabajo es, ante todo, un trabajo de interpretación.<sup>14</sup> Síntoma histórico, sueño, lapsus y chiste, de acuerdo con la tesis defendida por Ricœur, se caracterizan por una misma estructura, que los vuelve aptos para ser abordados a través del trabajo interpretativo, cuestión que liga inseparablemente la práctica psicoanalítica al ejercicio de la interpretación.

En el libro sobre el chiste se encuentra una serie de ejemplos que ilustran y subrayan el ahínco freudiano puesto en los diferentes aspectos que caracterizan la técnica del chiste, un énfasis que se traduce en la atención a "su particular *modo de decir* más que lo que se dice".<sup>15</sup> En dicho texto, por ejemplo, Freud analiza un chiste relatado por Heinrich Heine en una parte de sus *Reisebilder*, titulada "Die Bäder von Lucca". Se trata de Hirsch-Hyacinth, agente de lotería y pedicuro, quien tuvo la oportunidad de encontrarse con el rico barón de Rothschild. Jactándose ante el poeta de sus relaciones con el ilustre personaje, relataba:

Y así verdaderamente, señor doctor, ha querido Dios concederme toda su gracia, tomé asiento junto a Salomón Rothschild y él me trató como a uno de los suyos, por entero famillionariamente [*famillionär*].<sup>16</sup>

14. P. Ricœur, *De l'interprétation. Essai sur Sigmund Freud*, París, Seuil, 1965.

15. F. Saal, "El lenguaje en la obra de Freud", en N. Braunstein, F. Saal et al., *El lenguaje y el inconsciente freudiano*, México, Siglo Veintiuno, 1982, p. 38.

16. H. Heine, *Reisebilder*, en *Werke und Briefe in zehn Bänden*, Berlín-Weimar, Aufbau, 1972, 2ª ed., t. 3, p. 307.

13. A. Gabilondo, *El discurso en acción. Foucault y una ontología del presente*, Barcelona, Anthropos, 1990, p. 129.

Al interrogarse por aquello que convierte esta expresión en un chiste, Freud baraja dos opciones: "O lo que lleva en sí el carácter de lo chistoso es el pensamiento expresado en la frase, o el chiste adhiere a la expresión que lo pensado halló en la frase". Las reflexiones subsiguientes se dirigen a esclarecer el dilema, reparando en la forma del dicho, que sería, según Freud, "una forma rara" que difiere de otras formas posibles, las cuales serían más fáciles de entender. "El carácter de chiste de nuestro ejemplo", por lo tanto, "no adhiere al pensamiento mismo, se lo ha de buscar en la forma, en el texto de su expresión".<sup>17</sup>

El análisis de "la particularidad de ese modo de expresión" permite reformular el dicho de Hirsch-Hyacinth de la siguiente manera: "Rothschild me trató como a uno de los suyos, de manera por entero familiar [*familiär*], es decir, como a un millonario [*Millionär*]" Al respecto, Freud manifiesta estar "en pleno acuerdo con los autores al atribuir tanto valor a la forma lingüística del chiste".<sup>18</sup> Es decir, la técnica a ser discernida en este caso es una condensación con formación sustitutiva, cuyo resultado es una palabra mixta.

En términos generales, se puede aseverar que toda la problematización de la primera parte del libro sobre el chiste, consagrado al análisis de su técnica, está dispuesta de modo que pone en evidencia la preeminencia del valor de la forma por sobre el contenido. Se podría decir que este énfasis es una característica no solamente del análisis del chiste sino de la práctica interpretativa psicoanalítica misma, una práctica que evidencia el apego de Freud a las particulares formas del decir.

La extensión de este principio al conjunto de la práctica psicoanalítica puede ser documentada mediante el siguiente ejemplo, extraído del caso del "hombre de los lobos" (*Der Wolfsmann*). Este caso, publicado como *Historia de una neurosis infantil* (1914 [1918]), narra el tratamiento de un aristócrata ruso, Serguéi Konstantínovitch Pankéyev, aquejado por una sintomatología intensa e invalidante, en la que se destaca la presencia de pesadillas recurrentes. El síntoma principal del paciente, según consta en el relato de Freud, estaba constituido por accesos de depresión, que culminaban a las cinco de la tarde.

El elemento nodal, en este caso, es un sueño, alusivo a una escena que Freud califica de primordial (*Urszene*), a partir de la cual se entrelaza una serie de fantasías inconscientes asociadas entre sí. El relato

17. S. Freud, *El chiste y su relación con el inconsciente* (1905), en *Obras completas*, Buenos Aires, Amorrortu, 1979, vol. VIII, pp. 18, 19.

18. *Ibidem*.

del sueño hace alusión a seis o siete lobos, encaramados en las ramas de un grueso nogal, que se alza ante la ventana del paciente.<sup>19</sup> No obstante, en el dibujo de su sueño, el paciente sólo retrata a cinco lobos.

Varios meses después, trae a sesión un recuerdo, según el cual habría sentido un intenso sentimiento de terror al contemplar el movimiento de una mariposa que abría y cerraba sus alas cuando estaba posada en una flor. Tal movimiento de alas es asociado por el paciente con el movimiento efectuado por una mujer al abrirse de piernas, formando con ellas la figura de una "v". Freud toma esta "v" en su dimensión simbólica y la vincula —por la vía de la grafía de los números romanos— al número 5, estableciendo una asociación con la hora en que, de acuerdo con lo expuesto inicialmente, solían acometerle los accesos de depresión.

En otra ocasión, el paciente relata el siguiente sueño:

He soñado que un hombre arrancaba las alas a una "espe". "¿A una «Espe»?", le pregunté. "¿Qué quiere decir usted con esto?" "Sí; a ese insecto que tiene el cuerpo a rayas amarillas, y cuyos aguijonazos son muy dolorosos." Tiene que ser una alusión a Gruscha, a la *wespe* (avispa) con rayas amarillas. "A una *wespe* (avispa), querrá usted decir." "¡Ah! ¿Se llama *wespe* (avispa)? Creía que el nombre era simplemente «espe»" (El sujeto aprovechaba, como otros muchos, su desconocimiento de mi idioma para encubrir sus actos sintomáticos.) "Pero entonces ese «espe» soy yo: S.P." (sus iniciales).<sup>20</sup>

El paciente, al pronunciar *Espe* en vez de *Wespe*, mutila por segunda vez a la avispa, cuyas alas ya le arrancaba en sueños. Mutilación redoblada en la mutilación simbólica, pero no de cualquier simbolismo, sino precisamente de aquel que lo representa. Cabe recordar que "lobo" en alemán es *Wolf*, expresión en la que la "v" se encuentra duplicada bajo la letra "w" —que, en el español, por ejemplo, se dice "doble v"—. Es decir, la castración, pivote central del análisis, lejos de reducirse a la representación figurativa en el sueño de la avispa, se reproduce a nivel significante, cobrando con ello toda su potencia simbólica.

Uno de los principales méritos del ejemplo citado consiste en mostrar que la interpretación no se guía —solamente— por un elemento figurativo (movimiento de alas-movimiento de piernas), sino por un elemento

19. S. Freud, *De la historia de una neurosis infantil* (1914 [1918]), en *Obras completas*, Buenos Aires, Amorrortu, 1976, vol. XVII, p. 12.

20. *Ibidem*, p. 45.

formal, ligado de modo primordial a lo inconsciente y, por lo tanto, polisémico, susceptible de adoptar los sentidos más diversos en contextos, medios y lenguajes especializados diferentes. De este modo, la interpretación ha de ser concebida como una estrategia de producción de múltiples sentidos, los cuales asumen un carácter efímero y transitorio. La *Deutung* freudiana, por ende, está despojada de la supuesta correlación inequívoca entre un significado y un significante, aquella articulación palmaria e irrecusable que cierta tradición del pensar le supone a la palabra, materia prima por excelencia de la interpretación. *Deuten* significa, más bien, señalar, apuntar, indicar, sea en un determinado sentido (*Sinn*), hacia un cierto horizonte (de comprensión)<sup>21</sup> o respecto de un plexo de significaciones y referencias establecido o por establecer.

Correspondería a Freud, en tanto “fundador de discursividades”, lo que Foucault llamó una modificación radical del espacio de repartición, en el cual los signos pueden ser signos.<sup>22</sup> En el interior del universo sociosimbólico, tanto mercancías como sueños se constituyen como objetos susceptibles de interpretación, por lo que su secreto, en contraposición a lo que supondría el sentido común, se entramaría en la superficie. Esto significa poner en entredicho la idea misma de lo latente y postular que lo inconsciente debe ser separado estrictamente de cualquier acepción que lo defina como un ámbito recóndito o subterráneo, que se situaría en la profundidad inconsciente, pues dicha profundidad no es sino un movimiento, un gesto, un pliegue de la superficie.<sup>23</sup> La interpretación psicoanalítica, en este sentido, apunta a desmenuzar el trabajo que le confiere su forma al sueño.

Según esta conceptualización de inconsciente, el intérprete a lo largo del vertiginoso recorrido por los signos con los que se encuentra, si es que realmente efectúa un movimiento de verticalidad descendiente, lo hace únicamente para denunciar el carácter falaz de dicho descenso, mostrando que la profundidad de la interioridad es algo absolutamente diferente de lo que parece. El escudriño de los bajos fondos es efectuado con una única meta: restablecer y rehabilitar la exterioridad resplandeciente y rutilante olvidada tras su entierro y sepultura forzosa. El movimiento de la interpretación se presenta de esta manera, más bien como un oteo, un sondeo destinado a restaurar la enigmática profun-

21. Véase H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tubinga, Mohr, 1960.

22. M. Foucault, *Nietzsche, Freud, Marx*, Buenos Aires, El Cielo por Asalto, 1995.

23. R. Ruhs, “Der Mythos von der Tiefe”, *russ. Zeitschrift für Psychoanalyse*, 1, 3, 1986, pp. 5-23.

dididad como un secreto absolutamente superficial, un mero ademán, un pliegue<sup>24</sup> de la mismísima superficie, desdeñada y menospreciada injustamente por su aparentemente frívola insustancialidad.

En resumen, el misterio del sueño se sitúa precisamente *en* su forma.

Excavar su superficie, es decir, señalar hacia su profundidad, no quiere decir otra cosa que acceder a la forma en la que se despliega su exterioridad y por la cual toda dimensión de interioridad se trastoca en pura superficie.<sup>25</sup>

### Discusión: consideraciones epistemológicas respecto de la heterogeneidad constituyente del psicoanálisis

En la medida en que el psicoanálisis se reconoce a sí mismo como producción policéntrica, insurgente e insurrecta, que para afirmar su validez no necesita del beneplácito de los poderes dominantes, se torna posible distinguir un conjunto articulado de microteorías, de formulaciones teóricas microscópicas, citológicas, confinadas a dominios circunscriptos y particulares. Es el caso de la teoría de la seducción, la teoría del trauma, la teoría de las neurosis e incluso de la llamada “metapsicología”, para nombrar solamente algunas formaciones teóricas locales y situadas. Se trata, en cada caso, de formulaciones preliminares y contingentes, que responden a problemas puntuales y precisos, inscriptos en contextos históricos particulares, tanto de la época como de la obra de Freud, acotados en cuanto a sus correspondientes contornos o recintos teóricos.<sup>26</sup> En ese sentido, el diálogo con la filosofía ha devenido soporte de la controversia y razón suficiente para la reapertura y revisión sistemática del psicoanálisis. Este ejercicio, que compromete simultáneamente el centro y la periferia de la teoría y la práctica psicoanalíticas, da lugar al examen de un discurso que considera la heteronomía y se opone a las interpretaciones dogmáticas y oficializantes.

A su vez, la renuncia al pensamiento único implica, asimismo, no solamente aceptar la imposibilidad de hablar de *un* psicoanálisis, sino

24. G. Deleuze, *Le Pli. Leibniz et le baroque*, París, Minuit, 1988.

25. F. Betancourt, *Historia y lenguaje. El dispositivo genealógico de Michel Foucault*, México, UNAM, 2006, p. 84.

26. Véase I. Grubrich-Simitis, *Zurück zu Freuds Texten. Stumme Dokumente sprechen machen*, Francfort del Meno, S. Fischer, 1993.

que entraña cuestionar y refutar la deseabilidad de dicha ilusión. Prescindir de las aspiraciones a constituirse al modo de un *metarécit*<sup>27</sup> permite concebir el psicoanálisis como una conformación amalgamada y transitoria, que se compone a partir de la combinatoria entre dominios singulares y puntuales. Por consiguiente, las relaciones entre el psicoanálisis y otras prácticas, establecidas a partir de situaciones y contextos determinados, serán mucho más contingentes, circunstanciales y parciales de lo que cualquier aspiración totalizante pueda hacer pensar.

La práctica psicoanalítica, cuyas aspiraciones emancipatorias son irrenunciables, al menos en la medida en que se pretenda heredera de la ambición ilustrada de inspiración freudiana,<sup>28</sup> en lugar de una entidad compacta, monolítica e impenetrable, es un agregado híbrido y múltiple, conformado por un complejo entramado de conexiones de reciprocidad que van de un punto teórico a otro. Convergen en la práctica del psicoanálisis elementos teóricos disímiles y dispares, procedentes de diferentes disciplinas: fisiología, filosofía, incluso ciertos precedentes de una especie de teoría cultural incipiente, entre otras.<sup>29</sup> Es precisamente debido a esta pluralidad irreductible que se pueden proyectar relaciones diversas y variables con diferentes disciplinas y prácticas discursivas, no necesariamente emparentadas, al menos en principio.

Avances y retrocesos, ensayos y errores, modelos provisorios, experiencia clínica y autoanálisis, desarrollo de contradicciones entre nociones propias y ajenas, dificultades técnicas impuestas por resistencias (empíricas) de los pacientes o insuficiencias confesadas por el mismo Freud, todo ello marcado por una decisión de no defender una elaboración cuando los hechos muestran sus insuficiencias... [todo ello conforma un] cúmulo de circunstancias aparentemente desordenadas, organizadas por un trabajo titánico contra la corriente de los lugares comunes de su época.<sup>30</sup>

Concretamente, Freud, a través de su práctica interpretativa, desmonta todo modelo que defina, por un lado, la preexistencia de factores

causales primeros, arraigados en un dominio autónomo, provistos de su propia consistencia y solidez ontológicas, y, por el otro, la presencia de un ámbito profundo, subterráneo y abismal, que se opone a todo fenómeno superficial y derivado. y que haría de morada de lo genuina y auténticamente psíquico. Estas representaciones ideológicas y protocientíficas, heredadas del neopositivismo imperante, a partir de Freud serán reemplazadas por algo muy distinto: la idea de un sistema de conexión abierto, incompleto, articulador de una multiplicidad de piezas parciales y fragmentarias, que prescinde decididamente de toda alusión a un punto de origen único y omniexplicativo, en el cual convergen todas las tramas psíquicas, o una profundidad material, densa e impenetrable, a la que debe apuntar toda empresa interpretativa comprometida en la búsqueda de lo inconsciente.

El psicoanálisis, para servirse de la tan manoseada y ajada metáfora foucaultiana, es, por ende, una *boîte à outils*, una "caja de herramientas"<sup>31</sup> un acervo de utensilios, artefactos y artilugios cuya principal relación no es con el registro simbólico, o sea, con el ámbito de la significación. La teoría psicoanalítica, según consta a lo largo de la obra freudiana, es inseparable de la práctica clínica, pero lo es, en particular, de sus desafíos, dificultades y sus *impasses*. La simultánea consideración de sus logros y fracasos impone la pregunta por los intereses, las voluntades y los deseos, encarnados en prácticas diferentes y divergentes, que traspasan y sostienen el territorio social. En lugar de concebirse como una búsqueda objetiva e imparcial, que forma parte de un proyecto neutro y desinteresado, que aspira a ciertos objetivos puramente cognoscitivos, se debe pensar, más bien, en términos de una lógica propia de las relaciones de poder y de las luchas que se establecen alrededor de ellas.

En el caso del psicoanálisis y de su práctica, que es una práctica interpretativa,<sup>32</sup> resulta inevitable formular la pregunta por su vinculación con el deseo, que es, en este caso, un "deseo del texto".<sup>33</sup> Toda interpretación, por más desapasionada e imparcial que se pretenda, hunde sus raíces en el exuberante suelo pulsional conformado por un caldero en ebullición y a cambio recibe de éste su dimensión pasional,

27. Véase J.-F. Lyotard, *La condition postmoderne*, París, Minuit, 1979.

28. Véase M. Pohlen y M. Bautz-Holzmann, *Eine andere Aufklärung. Das Freudsche Subjekt in der Analyse*, Francfort del Meno, Suhrkamp, 2001.

29. Véase P. Bercherie, *Genèse des concepts freudiens*, París, Navarin, 1983.

30. M. Pasternac, "El método psicoanalítico", en N. Braunstein (ed.), *Psicología: ciencia e ideología*, México, Siglo Veintiuno, 1975, p. 211.

31. G. Deleuze, "Les intellectuels et le pouvoir. Entretien entre Michel Foucault et Gilles Deleuze", *L'Arc*, 49, 1972, pp. 13-19.

32. Véase P. Ricœur, "La psychanalyse et le mouvement de la culture contemporaine", *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, París, Seuil, 1969.

33. R. Barthes, "L'obvie et l'obtus", *Essais critiques III*, París, Seuil, 1982.

hacia la cual debe establecer una relación que pasa por una decisión ética. El deseo, que en este caso sostiene la interpretación, según Jacques Lacan, no es deseo de algo, en el sentido de la satisfacción de una necesidad objetiva y concreta o del anhelo de un ente tangible y material, sino que es siempre deseo de un objeto inalcanzable, imposible, desde siempre perdido. El objeto del deseo, por lo tanto, más que su desenlace o fin, es su causa, dando lugar a un deseo que se configura como deseo de una falta. La interpretación, de acuerdo con lo anterior, lejos de des(en)cubrir un sentido originario, nativo y primordial, que se halla oculto en estado latente, converge hacia un punto liminar, excesivo y desmedido, que se asemeja a lo que Freud describió como la experiencia de la locura.

Llegar a este punto de no *return* supone “situarse en el borde mismo de la angustia, tenue límite donde se padece el máximo de desgarramiento y la más extrema vacilación subjetiva”.<sup>34</sup> A partir de aquí o bien se asume el riesgo de avanzar sin garantías ni certezas, lo que implica exponerse a las consecuencias impredecibles e ignotas de cualquier acto, o bien se desanda el camino avanzado, retrocediendo hacia esa región confusa y brumosa, en la cual la inacción y la inhibición frente a lo desconocido se mezclan y confunden con la cobardía. La interpretación psicoanalítica, en la medida en que no cede ante su propio deseo —el cual, paradójicamente, es siempre deseo de otro—, nos llevará siempre a este punto decisivo, en el que todo lo que uno haga o evite hacer marca un antes y un después, enfrentándonos ineluctablemente con la monumental tarea de plasmar nuestro deseo en la elección de un acto vinculante y responsable.

## Otra... “cumbia” epistemológica

*Andrés Mombrú\**

El término “epistemología” tiene la particularidad de poseer, al mismo tiempo, connotaciones muy remotas y muy recientes. Los griegos de entre los siglos VI y II a.C. no sólo fundaron la filosofía sino también las primeras formas de ciencia. Platón, Aristóteles y Epicuro, entre otros, reflexionaron sobre las características del conocimiento y de la forma de producirlo, por lo que establecieron un corpus doctrinal al que nunca dejaron de referirse las consideraciones posteriores. Desde fines del siglo XIX, a lo largo del XX y en lo que va del XXI, ha surgido un gran número de concepciones sobre ese complejo cruce entre filosofía y ciencia que ha dado nacimiento a nuevas doctrinas y renovadas controversias, y que ha adquirido el nombre de epistemología.

La creatividad y el humor con que artistas como Les Luthiers o Los Wikipedia<sup>1</sup> tratan ese término al ritmo de cumbia, revelando al mismo

\* Universidad Nacional de Lanús, Argentina.

1. Les Luthiers es un conjunto humorístico musical argentino que construye su música en un ensamble original de instrumentos tradicionales de la música popular y de la música de cámara juntamente con producciones propias instrumentos informales, y de allí su nombre. Fue postulado para el premio Príncipe de Asturias de las artes de 2011. Las letras de sus temas combinan ingenios de la cultura popular y de la “alta cultura” enriqueciendo la primera y desmitificando la segunda. Una de sus últimas producciones incluye el tema “Dilema de amor (cumbia epistemológica)” que inspira nuestro título y que entendemos expresa el modo en que ciertos “saberes” circulan de forma superficial pero no ingenua entre el público en general. Los Wikipedia son un conjunto ad hoc del programa *Sin codificar*, que conduce Diego Korol, dirigidos por “Yayo” Guridi, emitido por el canal América de Buenos Aires. Su humor bizarro y chabacano no deja de poner

<sup>34</sup> J.E. Milmaniene, *Clínica del texto. Kafka, Benjamin, Levinas*, Buenos Aires, Biblos, 2002, p. 28.

tiempo familiaridad y desconocimiento, nos indica que ha trascendido los ámbitos académicos. La cumbia es un baile popular colombiano, y en el Río de la Plata uno de los sentidos metafóricos de "baile" remite a una situación compleja, conflictiva. Expresiones como "lo bailaron" aluden a que lo hicieron pasar por un gran aprieto, "te metiste en flor de baile" refiere a encontrarse presa de un embrollo difícil de salir y del que, en todo caso, hay que salir bailando. Este *baile* que es la epistemología a veces puede ser una *alegre cumbia* y otras, un *tango feroz*, pero en todo caso refiere a temas que hacen a un *baile* en el que estamos involucrados, pues nos plantea la necesidad de reflexionar sobre las consecuencias que la actividad científica puede tener sobre nuestras vidas y destinos.

Entendemos que el concepto mismo de epistemología está sujeto a una multiplicidad de interpretaciones. Para algunos es *lógica de la investigación, justificación o validación lógico metodológica*; para otros, *filosofía de la ciencia, historia de la ciencia, gnoseología, espacio crítico para la reflexión sobre teorías y prácticas científicas con miras a la transformación de la sociedad*, y más.

Pensamos que si bien la epistemología, como disciplina, no puede ser definida en un sentido unívoco, cada definición tiene el propósito de imprimirle un *significado* con la intención de *significarla*, esto es, de intentar que sea concebida de un determinado modo y no de otro. Esta intencionalidad, tanto en el sentido husserliano<sup>2</sup> de tendencia al conocimiento del mundo, cuanto en el sentido más llano de intenciones de la voluntad, la suponemos presente en todos los ámbitos del quehacer humano, no sólo como la presencia del mundo en la conciencia sino también como la presencia de la conciencia en el mundo. Pero también entendemos que las intenciones de significar pueden responder a proyectos antagónicos desde el punto de vista ético, en lo que hace a su contenido teórico, y también a las estrategias de instalación en los ámbitos que le permiten su existencia y desarrollo.

Detrás del amor por el conocimiento o de la *búsqueda de la verdad* se despliegan combates en los cuales, como diría Enrique Santos Discépolo, "la lucha es cruel y es mucha". La crueldad de la lucha se manifiesta

en evidencia de un modo creativo e inteligente el modo en que con aciertos y errores los alumnos universitarios (ya no intelectuales sino lindando con la marginalidad) interpretan los temas de epistemología. La letra de su tema "Cumbia filosófica" se encuentra sin duda inspirado en programas de materias de los ciclos iniciales de la universidad.

2. E. Husserl, *Lógica formal y lógica trascendental*, México, Centro de Estudios Filosóficos-UNAM, 1962.

en el daño que produce. La historia de la ciencia da cuenta de esta situación y no son pocos los ejemplos en los que las teorías científicas, como propuestas revolucionarias, han tenido que luchar en contextos institucionales conservadores que han funcionado más como frenos que como promotores de nuevos conocimientos. No es necesario remontarnos a Galileo Galilei en un período de secularización para encontrarnos con esta realidad. En un artículo que Juan Miguel Campanario,<sup>3</sup> profesor de la Universidad de Alcalá, ha publicado en la revista holandesa *Scientometrics*, da cuenta de diecinueve casos de ganadores del premio Nobel que antes de haberlo obtenido habían sufrido el rechazo de sus teorías por parte de la comunidad científica y de veinticuatro investigadores por cuyos trabajos recibieron ese premio, que fueran rechazados por los editores de prestigiosas revistas científicas. Éstas son algunas de las consecuencias del accionar institucional sometido a una razón dogmatizada.

### La epistemología como campo de lucha

No nos apartamos de la idea de que la ciencia tiene como propósito que podamos *conocer* aquello a lo que dirigimos nuestra atención, pero para la ciencia misma este propósito remite a múltiples controversias (preferimos no hablar de explicación, comprensión y predicción por las implicancias que estos términos tienen). Al respecto, entendemos que importan no sólo las concepciones como argumentos sino el tipo de consecuencias que esos argumentos tienen para la naturaleza, para las sociedades y para los individuos. Es verdad, como señala Anthony Giddens, que el discurso de la ciencia no es replicado por la naturaleza, pero la naturaleza replica las consecuencias producidas por las prácticas que derivan de esos discursos, de modo que tanto la naturaleza como la sociedad se ven afectadas por el impacto de las formas de producción y consumo cuanto por los desarrollos teóricos de las ciencias que los hacen posibles.<sup>4</sup> El ámbito contemporáneo para pensar estos problemas, tanto la unificación de la física como el cambio climático o la biopolítica, por dar sólo algunos ejemplos, es la epistemología.

3. *Scientometrics*, vol. 81, N° 2, 2009, pp. 549-565.

4. A. Giddens, *Las nuevas reglas del método sociológico: crítica positiva de las sociologías interpretativas*, Buenos Aires, Amorrortu, 1997.



Siguiendo la idea de campo de Pierre Bourdieu, nos atrevemos a afirmar que, antes que esto o aquello, la epistemología es un campo de luchas, una arena en la cual se enfrentan pensadores, corrientes, escuelas.<sup>5</sup>

El *campo* científico como sistema de las relaciones objetivas entre las posiciones adquiridas (en las luchas anteriores) es el lugar (es decir, el espacio de juego) de una lucha de concurrencia, que tiene por apuesta específica el monopolio de la autoridad científica, inseparablemente definida como capacidad técnica y como poder social o, si se prefiere, el monopolio de la competencia científica, entendida en el sentido de capacidad de hablar y de actuar legítimamente (es decir, de manera autorizada y con autoridad) en materia de ciencia, socialmente reconocida. Asimismo, será necesario precisar lo que quiere decir "socialmente reconocido": veremos que el grupo que otorga este reconocimiento tiende siempre a reducirse más al conjunto de los sabios, es decir de los concurrentes, a medida que se incrementan los recursos científicos acumulados y, correlativamente, la autonomía del *campo*.<sup>6</sup>

Como sabemos los que de algún modo participamos en el campo, lo que está en juego no es simplemente el prestigio intelectual, el reconocimiento social o, con suerte, la posibilidad de realizar un aporte significativo en el área; se trata además de cuotas de poder, de la obtención de espacios institucionales y de recursos económicos. Consideramos estas búsquedas tan legítimas como las primeras. No hay *hacer* sin la *capacidad de poder*, sin ámbitos institucionales donde los saberes se socializan y sin recursos materiales que los hagan viables. No pretendemos esconder, detrás de una supuesta neutralidad del conocimiento, conflictos subyacentes; contrariamente entendemos necesario desnudar las ideas y las prácticas como reveladoras de "lógicas" antitéticas que adquieren toda su materialidad cuando son investidas positivamente como valores. Suponemos entonces que esas luchas, en términos generales, están orientadas por dos lógicas: *la lógica de la voluntad de poder ser con los otros*, que expresa los valores de cooperación, solidaridad, ayuda mutua, equidad, reconocimiento recíproco y libertad, y *la lógica de la voluntad de dominio* en la que se manifiestan los valores de competencia, egoísmo, exitismo, violencia y dominio. Lejos estamos de un enfoque maniqueo y partimos del supuesto de que ambas lógicas conviven permanentemente en todas las formas de vinculación y producción

5. P. Bourdieu, *El oficio de sociólogo*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno, 2008.

6. Véase P. Bourdieu, *Intelectuales política y poder*, Buenos Aires, Eudeba, 2003.

humana, y que ambas atraviesan, en mayor o menor medida, todas las ideas, todas las prácticas, todos los individuos y todas las instituciones.

Considerar una *lógica de la voluntad de poder ser con los otros* y los valores en los que se funda como sustantivos de las prácticas sociales, y entre ellas de las científicas, puede resultar ingenuo a muchos. Pero este supuesto no está fundado sobre una situación inexistente o ideal, sobre valores ilusorios; no responde a un ideal romántico, ni utópico; afirmamos que esa lógica se encuentra ya presente en todos los órdenes desplegándose en la cotidianidad humana. Es detectable en ideas, en prácticas, en actitudes, en gestos, en formas institucionales; sin ella no sería posible la sociedad humana. No es mera tolerancia, es la instancia del *reconocimiento del otro en su irreductibilidad*; es la perspectiva de que, sin la ayuda mutua, sin la reciprocidad y el respeto, no hay comunidad; es el *desinterés interesado por lo común*, que es lo mejor del sostén de las instituciones, en oposición a la *voluntad de dominio*, que es el *interés desinteresado por lo común*. Es la posibilidad deseable de que, sobre la brutalidad opresiva, que sólo reconoce como horizonte el dominio y la cosificación, sobre la idea de libertad como "libertad de apropiación" y del conocimiento como *dominio*, o simple teorización, se manifieste y despliegue esa realidad profunda de la libertad como respeto por la diferencia, pero, al mismo tiempo, como *isonomía* que trasciende la idea de igualdad ante la ley y propone la equidad como una práctica de reconocimiento mutuo, insisto, no como tolerancia sino como *filia*, como amor por los otros, por la sociedad, por la naturaleza, sin el cual el tan mentado *amor al saber* no se revela como una necesidad profunda, como un deseo ferviente y apasionado, como un llamado de Eros, sino como deseo de posesión y dominio o como tibia apatencia intelectual, indiferenciable de otras distracciones que sirven de leitívivo para el tedio vital de algunos filósofos.

Se trata entonces de reconocer que hay luchas, que ellas son el motor de los modos de ser del hombre, de su *ansia de poder ser*, pero que se encuentran atravesadas por modos diversos de librarlas y se corresponden con diferentes finalidades. Es por ello que indagar y poner al descubierto las diferencias reales detrás de los enmascaramientos retóricos puede ser beneficioso para la comunidad científica, pero también para las instituciones sobre las que ella influye. Esto, habida cuenta de que las imposturas que simulan racionalizaciones pero esconden apetencias de dominio amenazan todo discurso, toda idea y toda práctica.

Cada ciencia, formal o fáctica, proyecta su tarea de investigación sobre los objetos o asuntos que son de su incumbencia; en esa tarea, tanto teórica como empírica, los científicos se encuentran orientados por los supuestos básicos de su disciplina, en un sentido amplio, por su



paradigma. Aunque debemos aclarar que, a diferencia de lo que plantea Thomas S. Kuhn, entendemos que el científico que es capaz de revolucionar su ciencia no acata incondicionalmente los supuestos de la teoría sino que, muy por el contrario, hay momentos en que toma distancia de sus objetos o asuntos, reflexiona críticamente sobre la eficacia de sus métodos, se interroga sobre posibilidades de pensar las cuestiones de otro modo, sin que por ello se encuentre en lo que Kuhn denomina período de crisis.<sup>7</sup> Muy por el contrario, en su práctica cotidiana, la ciencia encuentra la necesidad de revisarse a sí misma en sus aspectos teóricos, metodológicos, experimentales, ideológicos y éticos. Por supuesto que no lo hace todo el tiempo, pero acontece en mayor o menor medida cuando encuentra situaciones que no puede resolver, o aparecen modos novedosos de resolver los problemas o se le plantean dilemas éticos. En estas situaciones la ciencia no está simplemente investigando, sino que está poniendo en entredicho los supuestos de su praxis. Lo sepa o no el científico, esa actividad es epistemológica y sin ella no hay transformación del pensamiento científico.

Luego, en otro nivel, los epistemólogos consideran desde distintos aspectos el proceder de la investigación científica tratando de indagar sobre los modos de producción, validación y justificación de la actividad, o sobre las condiciones sociales, culturales y políticas que favorecen o perturban el desarrollo de una ciencia. Este nivel es el que en general es considerado *epistemología* y es allí donde la tradición establece el ámbito donde se revela como una metaciencia, como una ciencia de la ciencia.

Pero aún se puede detectar otro nivel, al que también se considera epistemología sin más: la reflexión crítica de la producción de los epistemólogos, el análisis de los modos en el que éstos conciben la actividad científica relacionándola con otras áreas de la producción social y cultural, en los modos en que validan y legitiman no ya la actividad científica sino la epistemológica, que podríamos ubicar en un tercer nivel. Se trataría entonces de una meta-metaciencia o de una metaepistemología.

### La epistemología como ciencia social

¿Qué clase de ciencia es la epistemología? Indudablemente no es formal, ya que la más elemental clasificación de ciencia nos indicaría

7. Th.S. Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1981.

que su *objeto de estudio* no es vacío y abstracto, como el de la lógica o la matemática, aunque estas ciencias puedan prestar legítimamente su asistencia, como verdaderas propedéuticas, en tanto no se pretenda reducir la epistemología al exclusivo arbitrio formal. Obviamente la epistemología tampoco es una ciencia natural, y aunque para muchos las únicas disciplinas que alcanzan el estatus de científicas son éstas, los epistemólogos que adhieren a esta postura se encuentran en un problema muy grave, ya que realizan una actividad que no es considerada como científica por ellos mismos.

El objeto de estudio de la epistemología es la ciencia y por el nivel que ocupa en nuestra episteme no ha de ser considerada ni una ciencia natural ni una ciencia formal. En este sentido, no hay para nosotros un problema del conocimiento y otro del hombre; entendemos que el problema del conocimiento es un problema humano. Es por ello que en el contexto del debate entre diferentes corrientes epistemológicas nos vemos obligados a definir el estatus filosófico-epistemológico que le asignamos a la epistemología.

En consecuencia, entendemos que la epistemología puede ser concebida como una ciencia social pues, en términos clásicos, su objeto de investigación es un tipo de actividad humana, pero que, a diferencia de las ciencias humanas, cruza transversalmente el resto de las disciplinas. Entonces, es una ciencia social, en primer lugar, porque la consideramos parte de la actividad cotidiana de la producción de conocimiento científico-epistemológico, ya que ésta, en lugar de seguir volcada sobre su objeto (sea formal, natural o social) revisa reflexivamente su propia actividad. En segundo término, porque el centro de atención se encuentra dirigido a las *actividades* de los científicos. Y por supuesto, en un tercer nivel, porque trata de los debates metaepistemológicos y así hacia otros posibles niveles superiores.

Esta distinción no resulta obvia para buena parte de la tradición epistemológica. Pues, si bien en los ámbitos de formación científica circulan los más variados paradigmas epistemológicos, en cambio, recortadas disciplinariamente predominan distintas visiones en diferentes áreas. Pero, en el nivel institucional y de asignación de recursos, siguen predominando las visiones científicistas, positivistas y neopositivistas, muchas veces de modo consciente en epistemólogos, e inconsciente en buena parte de la comunidad científica.

Las imposturas intelectuales con las que Alan Sokal ha pretendido descalificar a filósofos y científicos sociales por el uso indebido y abusivo de conceptos de las ciencias naturales (en ocasiones con razón, pero que en general es propia más de sus seguidores que de ellos mismos) tam-

ión son aplicables a científicos naturales, que trafican conceptos de una ciencia a otra, "contaminándose" con todo tipo de apreciaciones que no serían de su campo disciplinar y que tienen connotaciones éticas, estéticas, metafísicas, míticas, políticas e ideológicas, que no reconocen en sí mismas y de las que paradójicamente reniegan a rabiarse.<sup>8</sup>

¿Por qué llamamos *lógicas de la voluntad* a estos impulsores de las ideas y de las prácticas? Porque entendemos que se encuentran obrando al unísono dos dimensiones: la de la *voluntad* que es emocional, afectiva, y la del *logos*, que es racional. Parafraseando a Kant, podríamos decir que la razón sin la voluntad es vacua y la voluntad sin la razón es ciega.

En alguna medida nuestra consideración coincide con esa amplia definición de lógica que la presenta como la *doctrina de la buena consecuencia*. Pero, en nuestro caso, esa consecuencia no debería estar restringida a la buena conclusión lógico-argumental. No lo planteamos en el sentido pragmatista o pragmaticista de Charles Sanders Peirce o de William James (en relación con las consecuencias prácticas de la verificación de los enunciados), tampoco como un método o una teoría de la *significación* que quiere prescindir de la metafísica o demostrar la falta de sentido de los enunciados metafísicos, sino como una concepción que define *la filosofía como una estrategia de instalación del nombre en el mundo*. Dicha instalación está signada por la búsqueda de significado.<sup>9</sup> De estas *estrategias de instalación* emergen conflictivos modos de significación. Como lo señalara Kant, la metafísica complica el conocimiento, y agregamos, en cuyo trasfondo (el de la búsqueda del conocimiento) se encuentra el remoto y profundo deseo de aplacar la angustia que produce lo desconocido, ya que existen preguntas que no se pueden responder, pero que tampoco se pueden dejar de formular. Kant nos advierte que la metafísica no puede ser una ciencia, pero el ingenuo entusiasmo de la Ilustración le impide ver que la ciencia ya no puede ser dueña no sólo de la metafísica sino ni siquiera del fenómeno,

8. A. Sokal, *Imposturas intelectuales*, Barcelona, Paidós, 1999.

9. Una significación que dé respuesta a la doble dimensión metafísica existencial y de lucha por la sobrevivencia. Esto teniendo en cuenta que pensamos que la metafísica no se restringe a la pregunta por Dios, la libertad y la inmortalidad del alma como una especulación intelectual, sino del modo en que se presenta a los individuos y a las sociedades a necesidad y la posibilidad de resolver sus existencias cotidianas de cara a realidades concretas, como son la angustia por la subsistencia, por cómo vivir la vida y cómo enfrentarse a la muerte. En este sentido, el mito, la religión, la filosofía y la ciencia no son sino estrategias de instalación en el mundo.

pues el sujeto trascendental se corresponde exclusivamente con el burgués ilustrado del siglo XVIII y con, por lo tanto, una subjetividad que se transforma histórica y socialmente. Y, así como no habría una estética trascendental, tampoco habría una lógica trascendental.

Las lógicas de la voluntad se proyectan, a pesar de todo, sobre las consideraciones ontológicas y éticas. No se encontrarían sujetas a ningún *deber ser*, ni ontológico ni moral. En consecuencia, se desprende de aquí una idea de ciencia que no es concebida como mero descubrimiento de leyes o explicación de fenómenos, sino como hermenéutica de la *significación*. Esto es, un análisis de las lógicas que orientan a las estrategias de instalación como expresión de las motivaciones que generan y son generadas, entre otros elementos, por significaciones. El significante al que apuntan las *significaciones* es aquel que no espera su confirmación en los *hechos puros* (insignificables), sino en las consecuencias de la significación como *acontecimientos significables*. No se trata de una negación de la posibilidad del conocimiento científico de la *realidad* natural o social, sino de un criterio diferente de científicidad.

Quando se habla del significado, se piensa en la cosa, cuando en realidad se trata de la significación. No obstante, cada vez que hablamos, decimos la cosa, lo significable, mediante un significado. Aquí hay una trampa, pues obviamente el lenguaje no está hecho para designar las cosas. Pero esta trampa es estructural en el lenguaje humano y, en cierto sentido, la verificación de toda verdad está fundada en ella.<sup>10</sup>

Desde esta perspectiva el problema de la epistemología no radicaría exclusivamente en establecer la legitimidad de criterios de verdad, que se sustentarían en la obtención de leyes o regla, y darían cuenta de regularidades naturales o sociales. No sería solamente una teoría del conocimiento que permitiera identificar los métodos más idóneos para ese propósito, ni un auditor de las formas de validación y justificación de la investigación científica. Suponemos en el conocimiento la intención de significar, cuyas formas se encuentran sujetas a múltiples determinaciones que cambian histórica y socialmente y, en consecuencia, cambian también el sentido de la significación.

La creciente hibridación interdisciplinaria no reconoce los compartimientos estancos de las clasificaciones tradicionales. Los cruces no se

10. J. Lacan, *Seminario 1*, clase 20 "De locutionis significacionis", 23 de junio de 1954. <http://psikolibro.blogspot.com/2007/11>

producen solamente entre ciencias naturales o sociales por separado, como la bioquímica o la psicolingüística, sino también en ámbitos que para muchos epistemólogos clásicos eran impensables. Entendemos la bioética, la biopolítica y la biotecnología como disciplinas noveles que no solamente forman parte de este proceso de hibridación sino que, además, pueden resultar nuevas formas de dominio o de emancipación de acuerdo con las lógicas que las motivan y las impulsan. Frente a esto pensamos que sólo las tesis de totalidad y complejidad pueden permitirnos una sistematización no compartimentada y esquizofrénica de la ciencia. Sólo un enfoque holístico puede sostener las diferencias específicas entre cada disciplina y propiciar, al mismo tiempo, un diálogo fecundo capaz de integrar los campos que se abren cada vez más aceleradamente.

En resumen, como ciencia social, la epistemología, además de reflexionar sobre el método científico y las estructuras formales de razonamientos que lo conducen, las lógicas subyacentes en las que se estructura y las condiciones históricas, sociales y materiales que la determinan, ha de indagar sobre las significaciones y las significaciones de las significaciones. Estos enfoques, que suelen verse como enfrentados, pueden resultar—si renuncian al dominio y son capaces de revisarse a sí mismos críticamente— en muchos aspectos complementarios.

## Los valores

Establecido el desempeño ambiguo de la razón y entendida la lógica no como garantía de control sobre los procesos de validación del conocimiento, sino como un recurso no exento de multiplicidad de enfoques, surge un tercer elemento que pertenece al campo de la ética, los valores; tanto de los extrínsecos, los que circulan en otros circuitos de la sociedad, como los intrínsecos, propios de la ciencia y que orientan los modos de decisión y de elección en la generación de las teorías.

¿Dónde debería incluirse la reflexión acerca de las consecuencias que la actividad científica, y entre ellas la epistemológica, tiene sobre la naturaleza y la sociedad, pero también sobre la propia ciencia? Afir-mar que la ciencia es valorativamente neutra implica desconocer que ella representa mucho más que el conjunto de discursos que producen conocimiento, y que el conocimiento mismo se internaliza en la sociedad dando lugar no sólo a la construcción de teorías o imaginarios, sino también prácticas benéficas o perjudiciales para la sociedad, el individuo y la naturaleza.

Entendemos aquí por *valor* la calificación de un *atributo*, habida cuenta de que nada tiene valor en sí mismo sino que éste depende del modo en que se justiprecia, tanto el valor como lo valorado. La lucha entre valoraciones tiene aspectos *objetivables* y *subjetivables* con relación a los criterios con que se valora. La posibilidad de establecer la *objetividad* de un valor radica en descubrir la *coherencia*, la correspondencia y las formas de contradicción que se establecen entre *lo que el valor propone* y *la consecuencia que produce*.<sup>11</sup>

No hay criterios absolutos para establecer que un valor es mejor que otro, pero sí hay criterios para la sustentabilidad del valor como algo coherente consigo mismo. Un valor, por ejemplo: la higiene, que tiene como fin no la higiene misma sino la salud, se puede convertir en una práctica nociva y enfermiza,<sup>12</sup> que termina atentando contra la salud y produciendo la enfermedad y la muerte; entonces se puede decir que ese valor no es favorable como estrategia que pretende preservar la salud. Es el modo en que se llevan adelante las estrategias lo que define la lógica que las orienta y es la posibilidad de alcanzar sus fines lo que determina la eficacia de los valores.<sup>13</sup>

11. Esto es, identificar la circunstancia donde el valor se *objetiva* en relación con sus propios principios. Si decimos que *la defensa de la vida* es un valor, él se objetiva en el acto de defensa y las consecuencias de ese acto se tienen que corresponder con aquel fin al que el valor apunta. Pero una cosa es aquello que se declama como un valor —por ejemplo, *la defensa de la vida*—, y otra es el modo en el que el valor se realiza. Por eso es que la coherencia y la correspondencia inherentes al ejercicio del valor necesariamente se ven atravesados por la *contradicción*, situaciones que resultan paradójicas como defender la vida matando o muriendo. En este sentido, ¿por qué podríamos decir que un valor es mejor que otro? Sin hacer apreciación moral del valor, concebido sólo en su capacidad de sostener los fines que lo sustentan, entendemos que el fin de un valor no es el valor mismo, sino el propósito que conlleva su sostenimiento. El fin de la defensa de la vida no es la defensa misma, sino lo que la defensa de la vida produce o espera que produzca, que es, en definitiva, lo que hace *deseable* la sustentación del valor.

12. Una limpieza demasiado frecuente debilita el sistema inmunológico y favorece la aparición de dermatitis, alergias o crisis asmáticas.

13. Por ejemplo, si la destrucción de los que no pertenecen a mi etnia es un fin sostenido por valores de xenofobia, odio racial, discriminación; la guerra y los campos de exterminio son medios eficaces acordes con la lógica que los impulsa. Lo que no se puede sostener es que esos recursos son eficaces para promover la paz universal y el amor al prójimo como a uno mismo y se lo puede reconocer como un "mal valor" porque al ir contra la *isonomía* y la *filia* impide la libertad que es la condición primera para que se produzca el ámbito y se generen las dimensiones que permitan la manifestación de valores. Todo valor que atenta contra la manifestación de valores es un valor objetivamente negativo. Pero no en todos los casos la correspondencia entre valores, lógicas y razones es tan evidente.

Estos temas también se debaten en el campo de la epistemología que se revela entonces como un ámbito productor de *ideologías*. Ideologías como cosmovisiones que pretenden justificar y avalar *modos de instalación del hombre en el mundo* y sostener la reproducción de prácticas sociales y políticas de acuerdo con ciertos valores, así como sus modos de producción y reproducción.<sup>14</sup>

¿Cómo se reconoce la prevalencia de las lógicas mencionadas?

Se las reconoce en los resultados de sus prácticas a través de los valores que las impulsan. La *lógica de la voluntad de dominio* redundante en el empobrecimiento intelectual, en el estancamiento de la producción de conocimiento, en los manejos arbitrarios y poco transparentes de su funcionamiento institucional, en un discurso permanentemente autorreferencial o descalificativo cuando considera otras posturas. En esta lógica los propios errores no son advertidos y se convierten en fundamentos y dogmas.

La lógica de la voluntad de poder ser con los otros, en cambio, dinamiza las instituciones, abre espacios, genera encuentros, se desarrolla a través de la interdisciplinariedad, promueve la polémica, respeta las diferencias, considera el propio error como parte de la producción de conocimiento, acepta la crítica externa y toma todos estos elementos para convertirlos en dispositivos de rectificación.

¿A través de qué *indicadores* se las identifica?

Poner en marcha dispositivos que sean capaces de detectar estas lógicas, teniendo en cuenta de que atraviesan todas las instituciones y a todos los sujetos, es una tarea compleja en la que se corren ciertos peligros en los que el remedio puede ser peor que la enfermedad. Consejos de ética se convierten, en no pocas oportunidades, en caza de brujas. Juramentos que apelan a la buena fe no garantizan la coherencia de las prácticas con los principios. Los epistemólogos se han planteado este problema. Por ejemplo, en "Tolerancia y responsabilidad intelectual" Karl Popper propone doce puntos para fundar una nueva ética profesional científica. ¿Cómo puede entenderse esto en un pensador que afirma la neutralidad valorativa de la ciencia?<sup>15</sup>

4. Incluso cuando se concibe sostenida por la supuesta neutralidad valorativa, la validación metodológica de teorías o de los modos de legitimación del conocimiento, o cuando se promueve la tolerancia y la responsabilidad intelectual, el valor que sustentan estas posturas no es religioso, o jurídico, o sociocultural; en un sentido amplio, se trata de valores epistemológicos, porque atañen al modo en que la epistemología se conduce en sus prácticas y en que se proyecta sobre otros órdenes.

5. En realidad Popper no renuncia a ese postulado y por lo tanto plantea una actividad

En la línea de Gaston Bachelard, en *El oficio de sociólogo* Pierre Bourdieu retoma la noción de "vigilancia epistemológica" partiendo de fundamentos muy diferentes de los de Popper. Bourdieu plantea la necesidad de indagar en lo que sería *la lógica del error*, para avanzar luego sobre la lógica del descubrimiento, superando provisionalmente los errores que se convertirían en verdades provisorias que podrían luego, a su vez, resultar errores. A diferencia de Popper, que concibe al sustento metodológico como inamovible, Bourdieu considera que la práctica de la *vigilancia epistemológica* implica revisar tanto los resultados como los procedimientos metodológicos que los producen. Si bien el criterio es más amplio y pone en cuestión sus propios fundamentos, cosa que Popper no realiza, el término "vigilancia" nos evoca prácticas policíacas y el hecho de que esa vigilancia esté planteada por el mismo científico no modifica su actitud. Pensar que el vigilador se puede vigilar a sí mismo, a los efectos de superar errores, parece ingenuo o paranoico. Desplazar la tarea de vigilancia hacia otros órdenes superiores, laterales o externos, tampoco parece una solución. Entendemos que el problema radica en la idea misma de *vigilancia*. En este sentido, preferimos plantear otra forma de lidiar con los errores, con los conflictos y con las infiltraciones de la lógica de la voluntad de dominio.

En lugar de *vigilancia*, preferimos hablar de *cuidado*. Por ejemplo, un padre que *vigila* a sus hijos mina su confianza, los hace desconfiados y temerosos; en cambio, el que *cuida* siembra en ellos la seguridad, la responsabilidad sobre sus propios actos. Entendemos que *cuidado*, *responsabilidad* y *compromiso* son los elementos que pueden permitir un desarrollo confiable como a priori para toda rectificación. Por supuesto que, así las cosas, esos tres elementos llevados a la práctica al unísono implican un estado de alerta y movilización permanente (estado constante de padres y epistemólogos cuidadosos), el alerta y la movilización que devienen de la *filia*, entendida como actitud amorosa que no busca la posesión sino el desarrollo, la realización de aquello que ama. Entendemos que un conocimiento científico que contribuya a reconocer los errores, a hacer el esfuerzo por abandonar teorías y prácticas negati-

propia de la ciencia que es la investigación y una actividad cercana pero externa, las relaciones profesionales de la sociedad científica. Los doce puntos podrían sintetizarse en una máxima del falsacionismo popperiano: "Ensayo y error, conjetura y refutación". Todos debemos reconocer que nos equivocamos y debemos aceptar y perdonar los errores de los demás, así como esperamos que los demás perdonen nuestras "insensateces". Véase K. Popper, "Tolerancia y responsabilidad intelectual", en *En búsqueda de un mundo mejor*, Buenos Aires, Paidós, 1994.

as que pudieran estar muy internalizadas, a transformar los *conflictos cruentos* en *conflictos amigables*, debe concebir que las teorías y las prácticas científicas se *celebran*, se *templan* y se *consideran*.

*Celebrar* en su significado latino originario (*celeber*) remite a concurrido, numeroso, abundante. Entre uno de sus significados María Molière le asigna el de "alegrarse de cierta cosa beneficiosa para otra persona". *Templanza* es moderación o mesura y *considerar* (*sideris*, estrella), mirar juntos las estrellas, esto es, frente a cualquier juicio, ponerlo en perspectiva con las estrellas, que es una metáfora de dimensionar o dar dimensión con relación a aquello que no tiene medida. Se asocia a *contemplación*, que es mirar con mesura, considerar con cuidado un asunto y reflexionar sobre él. En conclusión, no se trata de la búsqueda que acecha recluta con afán de poseer, lo que es la actitud propia de la *conquista*, ni se condice con *struere* (juntar, amontonar), que es la raíz de *construir*, mucho menos de *comprobar*, que es dar pruebas. Se trata, o sería más propicio (favorable), concurrir con alegría y moderación a la consideración de aquello que, al ser puesto en perspectiva, nos hace reflexionar sobre la dimensión relativa de eso que llamamos conocimiento.

Por todo lo visto, no nos parece adecuado hablar simplemente de epistemología, no solamente porque, como vimos, ella no es unívoca en su significado, sino además porque se expresa en varias dimensiones o niveles de reflexión y producción.

### La lógica de la voluntad de dominio y la colonización

Cuando las producciones epistemológicas son orientadas por la preeminencia de la *lógica de la voluntad de dominio* se producen *deslizamientos*, *tráfico* e *infiltración* que tienen su campo con los más diversos resultados. Llamaremos "colonización" a la acción conjunta de estos tres elementos.

Un *deslizamiento* sería una especie de falacia que extralimita la analogía y la metáfora como condiciones iniciales y necesarias de la producción de conocimiento (considerando que el lenguaje matemático también es metafórico) y la aplica mecánicamente como si se correspondiera en un todo con aquello a lo que pretende referir, de modo que en ocasiones pretende sustituirlo. El desplazamiento puede provenir de teorías científicas o de ámbitos extracientíficos con toda su carga ideológica, pero sin reconocer o negándose a reconocer ese vínculo epistemológico. Si lo reconociera y lo pusiera en cuestión, dejaría de ser un desplazamiento.

El *tráfico* se presenta cuando sistemática y metodológicamente se producen desplazamientos que amplían los grados de reduccionismo. Los recursos conceptuales y metodológicos dejan de ser herramientas dúctiles y flexibles que se deben transformar en la misma producción de conocimiento y se convierten en moldes rígidos que fuerzan toda evidencia (para que se adapte a sus supuestos).

La *infiltración* es el resultado del deslizamiento y el tráfico que presenta a una teoría completamente colonizada por otra. Cuando el tráfico se ha consumado y naturalizado, las disciplinas pierden autonomía, identidad y capacidad autocrítica.

Esto no quiere decir que nos opongamos a los diálogos interdisciplinarios y fecundos, entre las propias ciencias e incluso con disciplinas extracientíficas como el arte o la religión (cuando ésta renuncia aunque sea provisionalmente a ser dogmática). El hecho de que un concepto que ha nacido en una disciplina pueda prosperar en otra y alumbrar nuevos conocimientos es un fenómeno auspicioso. Pero sí nos oponemos a *deslizamientos*, que son introducidos subrepticamente y obran como verdaderos reductores de cabezas. Por el contrario, la *lógica de la voluntad de poder ser con los otros* plantea como estrategia de instalación otros recursos: la *alegoría*, el *intercambio* y la *comunión*.

La palabra *alegoría* tiene raíz griega y remite al ágora, a la plaza pública, al lugar común al que todos acuden y son recibidos, en oposición con el *desplazamiento*, que es la exclusión de los que no son bienvenidos. No pierde el valor metafórico de la inspiración y no pretende que se reconozca un orden universal. No procura equiparar y hacer intercambiables elementos interdisciplinarios. Por el contrario, no se olvida que lo parecido no es lo mismo y similar no es idéntico. La metonimia funciona como complementación y no como suplantación. Encuentra en las similitudes simplemente motivadores y puntos de partida para madurar los propios conceptos.

El *intercambio* reconoce la otredad como el reconocimiento de la irreductibilidad de la diferencia, como la capacidad de *empatía* en el reconocimiento de la alteridad y la posibilidad de modificarse y ser otro a través de los vínculos, mientras que el *tráfico* hace posible la *infiltración* que actúa como práctica colonizadora.

La *comunión*, como comunidad, como común unión, como colectivo que forja con el aporte de todos, no produce prácticas de infiltración, no trafica de contrabando elementos colonizadores. No presenta como interés universal y común lo que sólo es particular y propio. Permite que la *isonomía* sea real y no sólo declamatoria, pone a todos en pie de igualdad y de responsabilidad.

La acción común de estos tres elementos la denominaremos *fiesta*, que es el nombre latino de fiesta. Términos como *comunismo*, *comunitarismo*, *colectivismo*, pueden tener connotaciones que se opongan al desasallamiento de la conquista y al colonialismo.<sup>16</sup>

Entendemos que estos tres elementos (*fiesta*) están siempre presentes en la producción de conocimiento enriqueciéndolo, ampliándolo, embelleciéndolo, dotándolo de una plasticidad y una energía creadoras; en cambio, el *colonialismo* se convierte en un verdadero lastre que el menor de los daños que puede producir es paralizar el pensamiento, cuando no impulsar desarrollos perniciosos, tanto desde el punto de vista ético, cuanto de ideas *desafortunadas*, para decirlo elegantemente, como la pretensión de respaldar teorías y prácticas atroces para la formulación diagnósticos científicos.

Es de señalar que esos elementos que conforman tanto la *colonización* (deslizamientos, tráficos e infiltraciones) como la *fiesta* (alegorías, intercambios, comunión) son de carácter teórico (conceptos), empírico (prácticas), ideológico (cosmovisiones) y político (disciplinamiento y ordenamiento institucional).

En consecuencia, creemos que una investigación que tenga en cuenta la distinción de niveles y las lógicas que animan la producción epistemológica en los contextos institucionales donde se produce, puede redundar en transparentar la naturaleza de los conflictos subyacentes, entender mejor los intereses que se encuentran en pugna y promover una dinámica en la cual las luchas y los combates se den en términos menos cruentos y brutales.

Además, entendemos que en el ámbito de la filosofía y el de la ciencia no se expresan de un modo *amable* las contradicciones que las constituyen, y prima la lógica de la voluntad de dominio cuando imperan posturas colonialistas. Los modos en que se desarrollan las ideas y las prácticas en el contexto institucional generan una fragmentariedad de campos, de áreas, de especializaciones, que se parecen más a cotos de caza que al reparto de tareas de un trabajo común. Pensamos que no se puede separar el conocimiento como producto de la ciencia de las condiciones materiales de las que surge. Señala Albert Einstein:

16. Estos términos tienen una carga tal que requeriría un desarrollo excesivo situarlos en las connotaciones que se les podría otorgar en este contexto y que nunca llegaría a transmitir, sin ambigüedades graves, el sentido que le queremos dar. Es por ello que preferimos obviarlos y recurrir, en cambio, a un término mucho más antiguo, pero que expresa la alegría, el regocijo, el placer de dar, ofrecer y celebrar en el ámbito de lo común.

Si observamos las condiciones de vida actuales de la humanidad civilizada, aun según el aspecto de las normas religiosas más elementales, sentimos, sin duda, una desilusión muy dolorosa ante lo que se nos ofrece. Porque en tanto la religión prescribe amor fraterno en las relaciones entre individuos y grupos, el escenario más semeja un campo de batalla que una comunidad hermanada. El principio rector es en todas partes, tanto en la vida económica como en la política, la lucha implacable por el éxito a expensas del prójimo. Este espíritu competitivo predomina hasta en las escuelas y universidades y, al destruir todos los sentimientos de cooperación y fraternidad, concibe el triunfo no como algo que emerge del amoral trabajo fecundo y concienzudo, sino como algo que nace de la ambición personal y del temor al rechazo.<sup>17</sup>

A pesar de la lucidez de Einstein en muchos aspectos científicos y éticos, entendemos que no advierte que nada puede emerger del "amoral trabajo fecundo y concienzudo", porque la moralidad atraviesa las prácticas sociales, incluidas las científicas y las estéticas. En este sentido, no hay práctica que se produzca por fuera de algún tipo de valoración y de moralidad. No hay ni ciencia ni arte valorativamente neutros, ni en términos ideológicos ni en términos morales. La cuestión es saber cuáles son los valores que se encuentran animando las teorías y las prácticas y qué consecuencias pueden tener sobre el destino del hombre.

No tenemos la ingenuidad de creer que la conciencia pueda suavizar las contradicciones, pero pensamos que es posible que las actuales circunstancias sean superadas, como ha ocurrido ya muchas veces en el pasado, hacia formas más *amigables*.

Frente a tanta atomización y miseria, hay quienes afirmamos que las tareas del presente consisten en armonizar conflictos. Que ésta es una tarea que de ningún modo puede sustraerse de las luchas y de sus intenciones de imprimir un sentido propio en el campo que disputan. Que pueden y deben plantearse de un modo diferente del que vienen produciéndose. Que no hay un destino inexorable, sino una voluntad constructora fundada éticamente. Que el conocimiento puede ser concebido como aquello puesto en común de buena fe. Que armonizar no debe entenderse como "limar las diferencias", "evitar los roces", "tolerar a los otros". Muy por el contrario, se trata de destacar las diferencias, de confrontar en todas las situaciones posibles, de ser severos en la

17. A. Einstein, *Mi credo humanista*, Buenos Aires, Leviatán, 1991, p. 76.

crítica, pero en un contexto en el que la producción de conocimiento sea una tarea *contradictoria y fraterna*. Por supuesto que esto nos lleva a replantearnos si una ciencia orientada por los valores del actual sistema, de competencia, prestigio, poder, beneficio propio a expensas de la comunidad, *colonialismo*, puede realizar una tarea signada por la cooperación, la ayuda mutua, el sentido de comunidad en definitiva, signada por otros valores, *festa*.

## Metodología

## Planteamientos epistemológicos y metodológicos de un programa investigativo en el campo de las etnomatemáticas

Gelsa Knijnik\*

Este texto –como todo los demás que escribimos– tiene una historia. Inicialmente leído en el Primer Congreso de Epistemología y Metodología de la Investigación Científica y Biopolítica, Buenos Aires (2010), pasó por un proceso de transformación con el formalismo que caracteriza, en nuestra época, el género discursivo académico presente en publicaciones científicas. En lo que sigue está el resultado de ese proceso “transgenerificado”.

Esther Díaz en el capítulo primero de su notable libro *La filosofía de Michel Foucault* reflexiona: “¿Dónde termina la vida de un autor? ¿Dónde comienza su obra? Vanas preguntas de agrimensores intelectuales. Los acontecimientos vitales no representan el crepúsculo donde se hunde la obra, sino el espacio en el que se realiza”,<sup>1</sup> pero esta filósofa busca escapar de “agrimensuras intelectuales”.

Un poco de mi vida y de mi (muy pequeña) obra –un programa investigativo en el campo de las etnomatemáticas– se resume en la respuesta dada por Foucault, cuando le preguntaron sobre las razones que lo llevaban a visitar la Universidad de Vermont, en octubre de 1982. Foucault no se consideraba un escritor, tampoco un filósofo o una gran figura de la vida intelectual. Se consideraba un profesor.

Parafraseando al filósofo, también para mí, lo que me llevó a estar con aquellos que participaron del Congreso de 2010 y que ha dado ori-

\* Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Brasil.

1. E. Díaz, *La filosofía de Michel Foucault*, Buenos Aires, Biblos, 2005, p. 14.



gen a este texto fue la posibilidad de establecer relaciones permanentes, relaciones de amistad —esa palabra que Jorge Larrosa definió como “haber sido mordidos y heridos por lo mismo, haber sido inquietados por lo mismo”—,<sup>2</sup> en este caso, por la investigación científica. La respuesta de Foucault también es inspiradora para que narre algo de mi vida profesional. Por supuesto, en nada puedo compararme al filósofo francés, toda vez que no soy una escritora, ni siquiera una pequeña figura de la vida intelectual: soy únicamente una profesora.

Y fue precisamente esa posición de profesora la que me condujo a la fascinante, pero también angustiante y difícil, labor de investigadora, más precisamente, de investigadora en el campo de las etnomatemáticas, un campo interesado en las problemáticas de la cultura, de las matemáticas, de la escuela, de las relaciones de poder, de los procesos de subjetivación a que somos sometidos a lo largo de nuestras vidas.

Desde ese lugar discuto sobre el programa de investigación que se desarrolla, bajo mi coordinación, en el Grupo Interinstitucional de Estudios e Investigaciones en Educación Matemática y Sociedad, ubicado en el Programa de Posgrado en Educación de Unisinos, una universidad jesuita del sur de Brasil.

Antes aun de iniciar la discusión propiamente dicha sobre los planteamientos epistemológicos y metodológicos de ese programa, se impone una clarificación: lo que aquí presento es un *work in progress*, para usar una expresión en inglés, que indica bien el carácter provisorio, “en ruta”, de las ideas que comparto con los lectores. Es como si les presentara una foto, una instantánea de una trayectoria investigativa, que luego seguirá su movimiento rizomático. Esa provisoriedad me lleva a abandonar cualquier pretensión de fijar, de una vez por todas, mis ideas, y me conduce a pensar constantemente mi postura teórica, poniéndola bajo sospecha, ejercitando la hipercrítica.

Es precisamente esa actitud vigilante de no sucumbir a los encantos de nuestras propias ideas, de ejercitar una humildad intelectual que ejemplarmente ejercen aquellos “grandes hombres y mujeres” que admiro; es esa la actitud que busco asumir como investigadora. Y cabe indagar: ¿quiénes son esos grandes hombres y mujeres que admiro? Por supuesto, están ahí los filósofos que elegí para subsidiar mis ideas: está ahí Michel Foucault y tantos otros de la filosofía francesa contemporánea, está ahí Ludwig Wittgenstein...

2. J. Larrosa, *Pedagogía Profana: Danças, piraetas e mascarados*, Belo Horizonte, Autêntica, 2009.

Pero no solamente ellos: están ahí los campesinos del Movimiento Sin Tierra, de quienes estoy próxima, como investigadora y asesora en el área de la educación matemática desde hace ya más de dos décadas. Son esos campesinos, cuya existencia evoca “la vida de los hombres infames” descrita por Foucault. Son esos campesinos que a lo largo de todos esos años me han ayudado a ejercitar mejor mi lugar de intelectual específica, una noción que el filósofo francés acuñó para oponerse a la de intelectual universal.

### **Planteamientos epistemológicos y metodológicos del programa investigativo en el campo de las etnomatemáticas**

La constitución del programa investigativo desde una perspectiva etnomatemática que, a lo largo de mi trayectoria académica, coordino se orienta como campo empírico a ciertos espacios rurales del estado más sureño de Brasil, Rio Grande do Sul. Fue el comienzo de la labor con los campesinos del Movimiento Sin Tierra, un movimiento que pocos años antes había surgido precisamente en esa parte del país y que, hoy en día, es el movimiento social más grande de América Latina, con un número estimado de trescientas mil familias campesinas, organizadas en veinticuatro de los veintisiete estados de Brasil.

Desde el punto de vista teórico, inicialmente mi atención estaba puesta en una perspectiva sociológica construida sobre la base del pensamiento de Pierre Bourdieu, Jean-Claude Passeron y Claude Grignon. Esos sociólogos influyeron en el modo de examinar los saberes de los campesinos sin tierra. Oponiéndome a una visión etnocéntrica con que, muchas veces, las “bajas culturas” han sido tratadas, buscaba evitar la exacerbación del relativismo cultural que podría conducir a una “guetización”, en un esfuerzo por articular las posiciones relativistas y legitimistas que, en aquellos años, surgieron a partir de *Lo culto y lo popular*.<sup>3</sup>

Esa perspectiva sociológica me llevó a concebir un abordaje etnomatemático sobre las tradiciones, prácticas y nociones matemáticas de un grupo social devaluado, así como el trabajo pedagógico que se desarrolla con el fin de que ese grupo sea capaz de interpretar y decodificar sus conocimientos; adquirir el conocimiento producido por las matemáticas académicas y sus recontextualizaciones escolares, y establecer comparaciones entre su

3. C. Grignon y J.-C. Passeron, *Lo culto y lo popular*, Madrid, La Piqueta, 1992.

conocimiento y el conocimiento académico, analizando las relaciones de poder que conlleva la utilización de esos distintos tipos de conocimiento.<sup>4</sup>

Desde el punto de vista metodológico, el trabajo de campo desarrollado en campamentos, asentamientos y escuelas nacionales del Movimiento Sin Tierra estaba inspirado en una perspectiva etnográfica, en la que Paul Rabinow era la referencia principal. Y aquí, un comentario: con Rabinow y otros antropólogos contemporáneos, desde aquel tiempo, ya estaba atenta a las críticas hechas a la antropología, ese campo fuertemente marcado por sus vínculos con el período colonial y la “descripción del «otro»”. Trataba de considerar los juegos de poder que se ponen en marcha durante el trabajo de campo y también cuando, de vuelta a nuestras oficinas, pasamos a describir lo que sucedió allá. Había que problematizar el “estar allá, escribir aquí”, una expresión muy conocida, a partir de un artículo de Clifford Geertz así titulado.<sup>5</sup> Jorge Larrosa, por su parte, considera, con base en el pensamiento de Hans-Georg Gadamer, lo que ocurre con los investigadores cuando abordan el estudio de los “extranjeros”, los “otros”.<sup>6</sup>

Sin embargo, el trabajo de campo que realizaba en aquel tiempo no se restringía —y aún no se restringe— a observaciones y entrevistas. Por exigencia del Movimiento Sin Tierra, los intelectuales que desarrollan investigaciones empíricas con ellos deben involucrarse, deben, por reciprocidad, colaborar en la calificación de los campesinos según algunas de las múltiples dimensiones de su lucha.

De mi parte, desde que se constituyó el primer grupo de formación de campesinos para actuar en sus escuelas, tuve el privilegio y el desafío de dictar clases en sus cursos de formación docente y también para líderes del sur del país, así como de participar en encuentros pedagógicos con profesores de asentamientos y campamentos, y asesorarlos en sus proyectos educativos.

En los últimos años, nuestro abordaje etnomatemático se amplió. Otras herramientas teóricas fueron introducidas en el programa investigativo.

4. Véase G. Knijnik, “Ethnomathematics and Political Struggles”, en P. Valero, *Perspectives on Adults Learning Mathematics: Research and Practice*, Londres, Kluwer, 2000, vol. 1, p. 119-134.

5. C. Geertz, “Estar lá, escrever aquí”, *Diálogo*, vol. 22, N° 3, 1969, pp. 58-63.

6. J. Larrosa, “¿Para qué nos sirven los extranjeros?”, *Educação & Sociedade*, vol. 23, N° 79, 1998, pp. 67-84. Es decir, aquellos individuos o grupos que son tomados como material empírico de nuestros estudios. El autor discute las tensiones del binomio identidad-diferencia, mostrando cómo el proceso de comprensión del otro está ahí involucrado.

Sin descartar el análisis sociológico antes considerado, fuimos a buscar en el pensamiento de Foucault y en lo que es conocido como el trabajo de madurez de Wittgenstein elementos que nos posibilitaron construir una nueva caja de herramientas, más amplia que la anterior, para analizar los discursos eurocéntricos de las matemáticas académicas y escolares y sus efectos de verdad, así como los juegos de lenguaje matemáticos de diferentes formas de vida y sus semejanzas de familia.

Se escuchan, ahí, las voces de Foucault, las voces de Wittgenstein y de tantos otros sintonizados con perspectivas filosóficas posmetafísicas, voces disonantes de aquellas basadas en una epistemología que Esther Díaz denomina “epistemología gris”, en la cual “la ciencia es reducida a conocimiento científico sin considerar las prácticas sociales que, entrelazadas con los enunciados, constituyen la empresa científica”.<sup>7</sup> En oposición a esa epistemología gris, la filósofa conceptualiza lo que designa “epistemología ampliada”, una epistemología que, en sus palabras, “intenta matizar con pinceladas de color el irremediable gris de la teoría”,<sup>8</sup> que se sitúa “entre la historia interna y la historia externa de la ciencia, ampliándose a lo político-social”.<sup>9</sup> La perspectiva etnomatemática con la cual buscamos operar se inscribe en el marco de esa epistemología ampliada.

A partir de esta referencia teórica, he ampliado también mi espacio-tiempo empírico, si bien el Movimiento Sin Tierra sigue ocupando un lugar destacado. Cada nuevo proyecto concebido por el grupo de investigación incluye las categorías de este movimiento social campesino. Pero también estoy interesada en estudiar otras formas de vida, del presente y del pasado, como ejemplifico en el próximo apartado.

### Ejemplificando el uso de la perspectiva etnomatemática

Una síntesis de la investigación apoyada en la perspectiva etnomatemática se encuentra en mi artículo escrito con Fernanda Wanderer.<sup>10</sup> En ese texto fueron analizados, desde una perspectiva genealógica fou-

7. E. Díaz (ed.), *La posciencia*, Buenos Aires, Biblos, 2000, p. 17.

8. Ídem, p. 18.

9. E. Díaz, *Entre la tecnociencia y el deseo. La construcción de una epistemología ampliada*, Buenos Aires, Biblos, 2007, p. 24.

10. G. Knijnik y F. Wanderer, “Mathematics Education and Differential Inclusion: A Study about Two Brazilian Time-Space Forms of Life”, *ZDM-The International Journal on Mathematics Education*, vol. 42, Berlín, 2010, pp. 349-361.

caultiana, dos acontecimientos ocurridos en el sur de Brasil, en formas de vidas campesinas de tiempos-espacios distintos. El primer acontecimiento fue la imposición del uso de la lengua portuguesa en las escuelas de inmigración alemana durante la “campana de nacionalización”, medida impuesta por el gobierno de Getulio Vargas, conocido como Estado Novo, que se extendió de 1937 a 1945. El segundo acontecimiento fue el cierre de las escuelas itinerantes del Movimiento Sin Tierra en el estado de Rio Grande do Sul, que ocurrió en años recientes. Los dos acontecimientos fueron elegidos porque consideramos que ambos generaron rupturas en el orden establecido con relación a la vida social y en particular en el ámbito de la escuela. En ambos, la biopolítica se puso en marcha.

De modo específico, examinamos las matemáticas escolares de estas distintas formas de vida y concluimos que las clases de matemática estuvieron funcionando como un dispositivo de producción de la inclusión diferenciada. Además de los elementos teóricos y metodológicos antes mencionados, se trabajó también con *Imperio*.<sup>11</sup>

A partir de las ideas de Wittgenstein, argumentamos sobre la existencia de distintos juegos de lenguaje, asociados a diferentes formas de vida, que mantienen entre sí especificidades, pero también parecidos de familia. Al analizar aquellas dos formas de vida rurales de espacios y tiempos distintos, mostramos los parecidos de familia de los juegos de lenguaje que eran practicados por ellos, por ejemplo, cuando hacían las “cuentas de cabeza”, esto es, calcular sin el uso del “lápiz y papel”,<sup>12</sup> o cuando calculan el área de superficies de tierra utilizando juegos de lenguaje que, sin ser idénticos a aquellos que circulan en la práctica escolar, tienen con ellos parecidos de familia.

La genealogía foucaultiana, tributaria del pensamiento de Nietzsche, se presentó ante nosotros como una fértil herramienta de trabajo. Esa genealogía, que se teje según lo que Foucault llamó “la historia efectiva”, es aquella que “no tiene miedo de mirar abajo desplegando perspectivas que rescaten dispersiones y diferencias”.<sup>13</sup>

Con Fernanda Wanderer, nos preguntamos cómo proceder en un análisis histórico capaz de hacer surgir la singularidad allí donde se

11. M. Hardt y A. Negri, *Imperio*, São Paulo, Record, 2001.

12. G. Knjinić et al., *Cultural Differences, oral mathematics and calculators in a Teacher Training Course of the Brazilian Landless Movement*, Berlín, ZDM-Zentralblatt für Didaktik der Mathematik, 2005, pp. 101-108.

13. M. Foucault, *Microfísica do poder*, Rio de Janeiro, Graal, 2003, p. 18.

está tentado de hacer referencia a una constante histórica y cómo encontrar las conexiones, los juegos de fuerza que produjeron la emergencia de los acontecimientos. Nos cuestionamos también cómo realizar una “acontecimentalización” (ese neologismo que Foucault utiliza para describir su modo genealógico de considerar la historia). Cada una de nosotras había dirigido una investigación específica e interrelacionada.<sup>14</sup> Vimos que algunos resultados de estos estudios eran potencialmente productivos para ser utilizados en la realización del análisis genealógico. Además, estas investigaciones tuvieron como referencia teórica la caja de herramientas que constituye la perspectiva etnomatemática discutida en este capítulo.

La primera investigación (conectada con la citada tesis doctoral de Wanderer) tuvo como objetivo analizar las enunciaciones sobre las matemáticas escolares y la escuela, producidas por campesinos descendientes de alemanes luteranos y evangélicos. Ellos asistían a la escuela rural de un pequeño pueblo del estado de Rio Grande do Sul, en el momento de la aplicación de los decretos de la campana de nacionalización que, entre otras medidas, impuso el uso exclusivo del portugués en todos los ámbitos de la vida social, así como la incorporación de la “educación cívica” en la currícula escolar y el uso de materiales de enseñanza publicados únicamente en portugués.

Wanderer mostró detalladamente cómo la campana de nacionalización, la maquinaria escolar y, en particular, las matemáticas escolares actuaron en la administración de la población, en el disciplinamiento de los cuerpos de los escolares y en la regulación de su pensamiento. Para ello se basó en entrevistas realizadas a las personas mayores, así como en el análisis de sus cuadernos, sus libros escolares y documentos oficiales de aquel período (firmados por el jefe de la policía y el secretario de Educación estaduais). Además, probó que en la escuela de aquel pueblito en que sólo se hablaba el alemán, la imposición del uso del portugués como única forma de comunicación produjo rupturas aun en el modo de pensar matemáticamente de los que entonces eran niños y provocó una reconfiguración cultural en la cual quedó muy explícito el racismo imperial a que se refieren Michael Hardt y Antonio Negri en *Imperio*.

14. F. Wanderer, “Escola e matemática escolar: mecanismos de regulação sobre sujeitos escolares de uma localidade rural de colonização alemã do Rio Grande do Sul”, tesis doctoral, São Leopoldo, Universidade do Vale do Rio dos Sinos, 2007; G. Knjinić y F. Wanderer, “Mathematics Education and Differential Inclusion...”.

Apoyándose en las formulaciones teóricas de Gilles Deleuze y Felix Guattari, estos autores muestran que la práctica discriminatoria imperial no se sostiene en una teoría de superioridad racial, en la cual existiría una división binaria entre razas y procesos de exclusión: la práctica segregacionista imperial se constituye a través de mecanismos de inclusión diferenciada. Así, para los autores no existe, como punto de partida, una diferencia entre razas capaces de generar bloques antagónicos que separen los “de adentro” y los “de afuera”, sino procesos que actúan por inclusión y subordinación:

La supremacía blanca funciona primero atrayendo la alteridad y después subordinando las diferencias de acuerdo con los grados de desviación de la blancura. Esto no tiene nada que ver con el odio y el miedo del Otro extraño y desconocido. Es un odio nacido de la proximidad y desarrollado en función del grado de diferencia del próximo<sup>15</sup>

En aquel pueblito de inmigrantes alemanes, antes de la campaña de nacionalización, los pocos negros que vivían allí no asistían a la escuela. Pero, como dijo uno de los entrevistados, cuando implementaron los decretos, “el profesor dejó que ellos estuviesen allí, aunque no pagaran nada porque enseñaban el portugués”.

La presencia de los niños negros en la escuela durante aquel período propició un acercamiento entre los dos grupos culturales pero, al mismo tiempo, una subordinación de los recién llegados. Los negros no sólo eran caracterizados como un grupo “que sobrevivía de pequeños robos”, como comentó uno de los entrevistados, sino también “responsabilizados por su propia muerte”, como evidencia el texto encontrado en el libro de matemática, titulado “La anécdota de los diez niños negros, utilizada para la enseñanza de los números de 1 a 10”.

En esa anécdota, los niños negros iban matándose uno a uno; el primero ahorcándose, el más gordo muriéndose porque su corazón dejó de latir, el más delgadito porque se comió una mazorca de maíz, el otro hermanito por caerse en el río y así sucesivamente. Se imponía la exigencia de que toda la clase, incluso los niños negros, memorizase los versos de esa anécdota y la cantase.

Sobre la base de las formulaciones de Hardt y Negri sobre el racismo imperial, Wanderer discute en su tesis episodios como éste, ofreciéndolo

15. M. Hardt y A. Negri, *Império*, p. 213.

nos elementos para entender cómo en aquella escuela las clases de matemática constituían un engranaje para la producción de la inclusión diferenciada.

Al igual que durante la campaña de nacionalización, en el tiempo presente, el cierre de escuelas itinerantes del Movimiento Sin Tierra también puede ser pensado como constituyendo un proceso de inclusión diferenciada, en el cual las matemáticas están involucradas.

En primer lugar, es necesario una contextualización: el proceso de escolarización de los integrantes del Movimiento Sin Tierra tiene especificidades que han sido objeto de estudio de diversos centros de investigación internacionales.<sup>16</sup> Entre esas características, cabe destacar que sus escuelas de educación infantil, primaria, secundaria, y, más recientemente, sus cursos de nivel universitario, pertenecen al sistema de escuelas públicas (municipales, estatales o federales), es decir, están sujetas a las directrices y las regulaciones gubernamentales. Sin embargo, debido a la relativa autonomía del sistema educativo brasileño, el Movimiento decidió, presionado por la movilización de las familias y maestros sin tierra, tomar la tarea de proponer e implementar las orientaciones pedagógicas en sus escuelas; orientaciones estas que tienen como ejes organizativos los valores, saberes y tradiciones de la cultura campesina sin tierra.<sup>17</sup> Es precisamente en esa dimensión educativa donde se sitúan las contribuciones de nuestro programa investigativo en el campo de las etnomatemáticas.<sup>18</sup>

Esto constituye un gran desafío y supone una posición epistemológica cuya incidencia en lo político, lo ético y lo social contempla la noción de epistemología ampliada.<sup>19</sup> Esta noción también implica una deconstrucción del binarismo teoría/práctica, como formula Deleuze:

La práctica es un conjunto de giros de una teoría a otra y la teoría un giro de una práctica a otra. Ninguna teoría puede desa-

16. L. Kane, “Popular Education and the Landless People’s Movement in Brazil (MST)”, *Studies in the Education of Adults*, 32 (1), 2000, pp. 36-50.

17. Véase G. Knijnik et al., *Cultural Differences, oral mathematics and calculators...*, pp. 101-108.

18. G. Knijnik, “Mathematics education and the Brazilian Landless Movement: Three different mathematics in the context of the struggle for social justice”, *Philosophy of Mathematics Education Journal*, 21 (1), 2007, pp. 1-18; “Brazilian peasant mathematics, school mathematics and adult education”, *Adult Learning Mathematics. An International Research Forum*, 2 (1), 2007, pp. 54-62.

19. Véase E. Díaz, *Entre la tecnociencia y el deseo*.

rollarse sin encontrar una especie de muro y se precisa la práctica para atravesar el muro.<sup>20</sup>

Las escuelas itinerantes del Movimiento Sin Tierra –que acompañan las ocupaciones de los latifundios y se mueven de un latifundio a otro– tienen especificidades: los alumnos y los maestros son integrantes del movimiento, la admisión de los alumnos ocurre en cualquier momento del año escolar (en el momento en que la familia llega al campamento), la currícula se estructura en etapas que corresponden a los primeros grados de la escuela primaria y sigue los principios de la pedagogía del Movimiento Sin Tierra.<sup>21</sup> Además, los materiales de instrucción utilizados son producidos por el sector de educación del Movimiento, con la colaboración de académicos de distintas áreas de conocimiento.

Desde 1996 –cuando se crearon las escuelas itinerantes– hasta el final de 2008, aproximadamente 4.600 niños se habían escolarizado en los campamentos del Movimiento Sin Tierra en el estado de Río Grande do Sul. A pesar de ser un estado pionero en la organización e implementación de las escuelas itinerantes en Brasil, en 2009 el gobierno estadual impuso el cierre de esas escuelas y el traslado de los alumnos a escuelas urbanas, ubicadas relativamente cerca del lugar de acampamiento. Las familias que se rehusaban a enviar a sus hijos a estudiar en otros sitios recibieron amenazas de todo tipo. También se realizaron protestas en la capital del estado. Los medios, a nivel nacional, dieron visibilidad a la discusión. Muchos de los que actuamos junto al Movimiento Sin Tierra fuimos llamados a opinar sobre el tema.

Aun así, el Ministerio Público dio a conocer la “Declaración de ajuste de conducta”, que obligaba, por fuerza de ley, a que los niños se integraran a las escuelas regulares del sistema educativo brasileño, lo que posibilitaría, según el documento, que su presencia en la escuela fuese controlada. Uno de los argumentos ofrecido por las autoridades consistía en que la enseñanza pública obligatoria tiene que ser igual en todas partes y que, de este modo, el gobierno asegura a los niños de las fami-

20. G. Deleuze y M. Foucault, “Os intelectuais e o poder. Conversa entre Michel Foucault e Gilles Deleuze”, en M. Foucault, *Microfísica do poder*, Río de Janeiro, Graal, 2003.

21. Véase A. Chassot y G. Knjnik, “L’Éducation dans le Mouvement Sans Terre: la construction d’une pédagogie par un mouvement social”, *Nouveaux pédagogues*, t. 2: *Pédagogues de demain*, París, Fabert, 2007, pp. 307-348.

lias integrantes del Movimiento Sin Tierra una condición de igualdad con los demás, una posibilidad de integrarse al mundo productivo, de tener acceso al conocimiento dado a todas las personas.

El cierre de las escuelas itinerantes en el sur de Brasil fue un evento de características únicas. Cientos de niños fueron obligados a trasladarse a las escuelas regulares, de muy difícil acceso debido a la precariedad de las carreteras. El argumento gubernamental presentado en los medios era que el cierre de las escuelas itinerantes favorece la inclusión escolar y, en consecuencia, la inclusión social. Sin embargo, y remitiéndonos a la teoría de Hardt y Negri, es posible pensar que se trata de una inclusión diferenciada: los niños sin tierra fueron obligados a asistir a escuelas regulares y, por lo tanto, no fueron excluidos del sistema educativo oficial. Sin embargo, esta inclusión estará marcada, definitivamente, por una diferenciación que producirá jerarquías y subordinación.

De este modo, tanto la historia de lucha del Movimiento Sin Tierra como la cultura campesina sin tierra y los juegos de lenguaje que constituyen lo que llamamos “matemáticas campesinas” quedaron “lejos” de la escuela, no sólo geográficamente. Los libros de texto utilizados en las escuelas estatales, así como la formación de sus maestros, también están muy alejados de la forma de vida campesina sin tierra. Dicen las autoridades que la currícula escolar posibilitará que también los niños sin tierra “tengan acceso al conocimiento dado a todas las personas”. Como se puede deducir fácilmente, este conocimiento no proviene de la forma de vida campesina sin tierra. En particular, la currícula de las escuelas urbanas no tratará la discusión de los juegos de lenguaje que constituyen sus matemáticas, los cuales son, posiblemente, desconocidos para los maestros que actúan allí. Los juegos de lenguaje que constituyen las matemáticas campesinas serán considerados espurios y, por lo tanto, quedarán excluidos de la currícula escolar, “repelidos fuera de sus orillas”.<sup>22</sup>

En síntesis, la perspectiva etnomatemática con que trabajamos muestra que el proceso de inclusión de niños negros en la escuela de inmigración alemana en el período de la campaña de nacionalización, así como el proceso de inclusión de los niños sin tierra en las escuelas urbanas que tiene lugar hoy en día, pueden considerarse inclusión diferenciada. Cada uno de los procesos, a su modo, incluyó niños en la escuela pero, al mismo tiempo, constituyó la posibilidad de su subor-

22. M. Foucault, *A ordem do discurso*, São Paulo, Loyola, 2001, p. 33.

inación. Se podría decir que, a través de los dos acontecimientos, se establecieron diferencias y se construyeron jerarquías.

Por todo esto, en el cierre del texto, me remito a la siguiente afirmación de Nietzsche:

Hay una diferencia considerable entre un pensador que toma personalmente posición delante de los problemas, a punto de hacer de ellos su destino, su esfuerzo y también su más grande felicidad, y aquel que se aproxima de los problemas de forma impersonal, aquel que sólo sabe abordarlos y tomarlos como antenas de la fría curiosidad. Ese último no llegará a nada, con certeza, admitiendo que los grandes problemas no se dejan observar por seres de sangre de rana y por los flacos.<sup>23</sup>

Parafraseando al filósofo, sostengo que son esos campesinos sin tierra que hace algunos meses escuché cantar en una celebración, que temen más a la miseria que a la muerte, los verdaderos intercesores de mi actividad investigativa; ellos son mi fuente de inspiración, mi fuerza para tomar posición ante los problemas, al punto de hacer de ellos mi destino, mi esfuerzo y también mi más grande felicidad.

## Estadística, eugenesia y biometría

### Sobre la relación entre ideología, intereses sociales y dispositivos de investigación científica

*Juan Ignacio Piovani\**

Los estudios críticos sobre la concepción canónica de la ciencia<sup>1</sup> han puesto en evidencia los fines subyacentes construidos históricamente con relación a la ciencia moderna, destacando como característico de la práctica científica la producción de una forma particular de conocimiento que se basa en el control *impersonal* de enunciados (hipotéticos) que postulan cierto tipo de relación entre propiedades de los objetos.<sup>2</sup>

El control impersonal de las hipótesis, por su parte, remite a la idea de objetividad –noción que marca un claro punto de continuidad con la ciencia clásica–, pero no entendida como conocimiento verdadero, o como fiel representación de la (supuesta) esencia del objeto, ni siquiera como neutralidad sociopsicoantropológica del investigador frente al objeto; sino, más bien, y en esto radica lo novedoso, como una característica de los procesos lógicos y de los dispositivos metodológicos implicados en la contrastación de las hipótesis. En este sentido, se reconoce la “impersonalidad” del experimento, o de sus sucedáneos en ciencias no experimentales –por ejemplo, los métodos de la asociación de las ciencias sociales– para determinar efectivamente la relación entre dos o más variables.<sup>3</sup>

\* Conicet-Universidad Nacional de La Plata, Argentina.

1. Con relación a la concepción canónica de la ciencia, también referida como visión estándar o heredada, véase W. Outhwaite, *New Philosophies of Social Science*, Basingstoke, Macmillan, 1987.

2. Véase A. Marradi, “Esperimento, associazione, insieme non standard?”, en G. Bettin (ed.), *Politica e Società*, Padua, Cedam, 1997.

3. Véase A. Marradi, N. Archenti y J.I. Piovani, *Metodología de las ciencias sociales*, Buenos Aires, Emecé, 2007.

Esta resignificación de la objetividad en tanto impersonalidad, así como su confinamiento a las prácticas de control empírico de las hipótesis y no igualmente a las de su producción, implica el reconocimiento progresivo, aun en el marco de la concepción canónica de la ciencia, del lugar que tiene la ideología en la investigación científica —al menos en su expresión mínima, como “conjunto de conceptos y presuposiciones al que un científico tiene que recurrir para poder expresar y desarrollar sus teorías”—.<sup>4</sup>

En consonancia con lo señalado, no debería sorprender el hecho de que se haya tendido a presentar los dispositivos metodológicos como instrumentos neutrales capaces de detectar, en el proceso de contrastación de hipótesis, cualquier tipo de contaminación ideológica del conocimiento científico. Para esto se ha recurrido a la clásica distinción, introducida por Hans Reichenbach,<sup>5</sup> entre un contexto de descubrimiento —en el que la producción de hipótesis queda expuesta a diverso tipo de influencias extracientíficas, y de cuyo análisis deberían ocuparse disciplinas como la historia, la psicología y la sociología— y un contexto de justificación, ligado a los procesos lógicos involucrados en la contrastación, en el que el “método científico”<sup>6</sup> (y en la práctica sus instrumentos operativos) permite controlar las hipótesis de manera impersonal/neutral/imparcial. Se ha oscurecido, por lo tanto, el lugar que intereses sociales (y de otro tipo) han tenido históricamente en la construcción misma de tales instrumentos.

En este artículo se examina el origen de dos instrumentos metodológicos específicos —la regresión y la correlación estadísticas— con el fin de poner en evidencia los intereses sociales y los supuestos “científicos” que, al mismo tiempo, favorecieron y permearon su desarrollo. En particular, se pretende exponer su correspondencia con proyectos eugenésicos y perspectivas biométricas, dando cuenta de un complejo entramado de ideas —filosóficas y científicas—, proyectos sociales y políticos —y su correlato institucional— que estuvieron en juego en el desarrollo histórico de estos dispositivos de investigación.

4. Este reconocimiento limitado de la influencia de la ideología en el quehacer científico se encuentra formulado claramente —desde la perspectiva estándar— en el reportaje a Gregorio Klimovsky publicado por *Ciencia Nueva* en 1971 bajo el título “Ciencia e ideología”, del cual se ha extractado la cita. G. Klimovsky, “Ciencia e ideología”, *Ciencia Nueva*, N° 10, 1971, pp. 12-21, 13.

5. H. Reichenbach, *Experience and Prediction: An analysis of the foundations and the structure of knowledge*, Chicago University Press, 1938.

6. Se trata evidentemente de una concepción monista del método científico.

En sentido amplio, la correlación remite a “la interdependencia entre datos cualitativos o cuantitativos, que incluye también la asociación entre propiedades dicotómicas y la contingencia entre propiedades clasificadas en múltiples categorías”.<sup>7</sup> Frecuentemente se limita el uso del término “correlación” para dar cuenta de la interdependencia entre dos (o más) variables cardinales, mientras se reserva el término “asociación” para las relaciones entre variables categoriales. Por “regresión”, en cambio, se entiende la predicción de los valores de una variable cardinal y a partir de ciertos valores conocidos de otra variable  $x$ , y siempre sobre la base del conocimiento de la naturaleza de sus relaciones.<sup>8</sup>

La formulación originaria de los conceptos de regresión y de correlación en su sentido estadístico moderno, así como la consecuente modelación de sus relativos instrumentos operativos —entendidos como dispositivos técnicos capaces de determinar impersonalmente la fuerza de la relación entre variables— está ligada a las investigaciones de Francis Galton sobre los problemas de la herencia humana, con las que buscó sentar las bases científicas de una política de reformas eugenésicas. El desarrollo de estos instrumentos se dio enteramente en Inglaterra entre fines del siglo XIX y principios del siglo XX.

Los intereses eugenésicos de Galton son bien conocidos. A principios del siglo XX, en los últimos diez años de su vida, se dedicó por completo a estas cuestiones. En su monumental biografía, escrita por Karl Pearson, el período 1901-1911 (hasta la muerte de Galton) está dominado por el movimiento eugenésico y por las iniciativas para institucionalizarlo.

Este movimiento era la expresión política y social de una concepción particular de la sociedad. El punto de partida era que los individuos poseían una cantidad fija —heredada— de características socialmente relevantes que constituían el valor cívico: la habilidad natural y el coeficiente intelectual, entre otras. Estas características seguían una distribución normal que se homologaba a la de la sociedad de clases de la Inglaterra victoriana, atribuyéndole al estrato más bajo de la población la menor cantidad de valor cívico. Lo “mejor” de la nación, en contraposición, se encontraba en las clases más altas: la aristocracia intelectual, los emprendedores exitosos y la naciente elite profesional.<sup>9</sup>

7. M.G. Kendall y W.R. Buckland, *A Dictionary of Statistical Terms*, Londres, Longman, 1976.

8. Véase H.M. Blalock, *Social Statistics*, Nueva York, McGraw-Hill, 1960.

9. Resulta oportuno señalar que Galton consideraba la distribución normal, a la que llamaba “ley de la frecuencia de los errores”, como uno de los métodos más elevados de la



El movimiento eugenésico inspirado en Galton tenía dos aspectos principales: 1) la construcción de una visión de la sociedad cuyas características eran en sustancia el resultado de los elementos heredados y medibles de sus miembros, y 2) la institucionalización de un grupo de presión que promoviera políticas sociales destinadas a mejorar la constitución hereditaria de las futuras generaciones.

Evidentemente, profundizar el conocimiento de los procesos hereditarios de los caracteres físicos y mentales era absolutamente prioritario. El nexo entre la teoría estadística de Galton y la eugenesia no resulta por lo tanto una fantasía; muchos estudiosos lo han señalado, comenzando por el mismo Pearson.

Los sueños eugenésicos de Galton lo proveyeron de la motivación y la perseverancia mental necesaria para indagar en los "secretos" de la probabilidad. Bernard Norton afirma que Galton "estuvo motivado por fuertes visiones eugenésicas; un hombre cuyos intentos de entender la herencia humana fueron alimentados por el deseo de demostrar la supremacía de la herencia sobre la socialización, y esto, a su vez, lo condujo a descubrir ciertas nociones estadísticas cruciales —en particular [...] las de regresión y correlación".<sup>10</sup> Análogamente, Donald MacKenzie indica que "las necesidades de la eugenesia determinaron en gran parte la sustancia de la teoría estadística de Galton", ya que lo orientaron hacia la variabilidad como fenómeno de importancia intrínseca. Para justificar su concepción, debía desarrollar conceptos radicalmente nuevos.<sup>11</sup>

Dado que —en tanto defensor de la eugenesia— su principal interés residía en demostrar el impacto de las características de una generación en la siguiente, la dependencia estadística entre dos variables se volvió

---

estadística, y la creía absolutamente aplicable al estudio de los procesos de herencia. Su alta estima por la curva normal queda claramente en evidencia en el siguiente pasaje: "No conozco nada más apto para impresionar la imaginación que la extraordinaria forma de orden cósmico expresada por la ley de los errores. El salvaje, si pudiera entenderla, la veneraría como a un dios. Ella reina con reservada serenidad en medio de la más tempestuosa confusión. Cuanto más enorme la masa y más grande la anarquía, más perfecto resulta su imperio. Tómese una amplia muestra de elementos caóticos y dispóngaselos en forma ordenada por tamaño, y entonces, por más irregulares que parecieran, resulta que una bellísima e inesperada forma de regularidad siempre había estado presente", F. Galton, "Family likeness in stature", *Proceedings of Royal Society of London*, 40, 1886, pp. 494-95.

10. B.J. Norton, "Karl Pearson and statistics: The social origins of scientific innovation", *Social Studies of Science*, 8 (1), 1978, p. 9.

11. D.A. MacKenzie, *Statistics in Britain, 1865-1930. The Social Construction of Scientific Knowledge*, Edimburgo University Press, 1981, pp. 52 ss.

crucial: si no se verificaba tal dependencia entre los atributos de dos generaciones sucesivas, la política de reformas eugenésicas que promovía se volvería fútil. Por consiguiente, fue la eugenesia la que hizo de la dependencia entre fenómenos observables, y su variabilidad, el foco principal de la naciente teoría estadística.<sup>12</sup>

Estas ideas no surgieron de la nada sino que estuvieron estrechamente ligadas a su interpretación del evolucionismo de Charles Darwin<sup>13</sup> (su primo hermano) y a las conclusiones derivadas de sus observaciones juveniles —más bien diletantes— sobre sus contemporáneos. Desde el nacimiento a la muerte su mundo social fue el de la aristocracia intelectual y varias veces él mismo declaró que sus convicciones sobre la herencia encontraron una fuente inicial de inspiración en la observación de sus pares.<sup>14</sup>

Quedé muy impresionado por los casos obvios de herencia entre los hombres de Cambridge que frecuentaban la universidad en mis tiempos.<sup>15</sup>

12. Este interés científico por la variabilidad de los fenómenos (humanos), que constituye la base de la moderna teoría estadística, implica una verdadera revolución con respecto a las visiones entonces dominantes en la estadística social que, inspiradas en la obra de Adolphe Quetelet, y por influencia de las concepciones matemático-probabilísticas típicas de la astronomía de siglo XVIII, se centraban en la idea de normalidad y consideraban la variabilidad como una manifestación patológica. Véanse D.A. MacKenzie, *Statistics in Britain, 1865-1930*; T. Porter, *The Rise of Statistical Thinking, 1820-1900*, Princeton University Press, 1986; J.I. Piovani, *Alle origini della statistica moderna. La Scuola inglese di fine ottocento*, Milán, Angeli, 2006.

13. Se trata de lo que Norton denomina "darwinismo social externo". A diferencia del darwinismo social interno, que teorizaba la lucha por la supervivencia dentro de la sociedad (entre individuos o grupos), el externo sostenía que, dado que el Estado moderno había resuelto el problema de la lucha intrasocietal, la supervivencia se dirimiría entre sociedades organizadas. En este sentido, las propuestas eugenésicas de Galton deben entenderse en el contexto europeo de fines del siglo XIX y, en particular, en el marco de la "mejor preparación" nacional para lo que consideraba inevitable: la conflagración entre Estados en busca de la supremacía.

14. En efecto, en varias ocasiones Galton toma los casos de herencia intrafamiliar de atributos intelectuales, derivados de la observación de sus pares, como fundamento de sus ideas eugenésicas. Un ejemplo temprano de esto se encuentra en su *English Men of Science* (1874), obra en la que "demuestra" que los grandes científicos ingleses estaban de algún modo emparentados, hecho que sólo podía explicarse por la herencia de aquellos atributos que los hacían seres excepcionales. Es evidente que Galton realiza esta afirmación con prescindencia de los modernos conceptos sociológicos de desigualdad y de reproducción social de las desigualdades.

15. F. Galton, *Memories of My Life*, Londres, Methuen, 1908.



Sin embargo, más allá de este “contexto de descubrimiento” en el que sus ideas tomaron forma, lo que interesa en este artículo es analizar cómo fueron sometidas a “pruebas” empíricas y, más específicamente, cómo se desarrollaron los instrumentos técnicos para tal fin. En principio, cabe señalar que sus hipótesis comenzaron a ser sistemáticamente controladas en sus investigaciones de la década de 1860. *Hereditary Genius: An Inquiry into its Laws and Consequences* (1869) es una aplicación pionera de los instrumentos estadísticos al problema de la herencia. Este libro marca el inicio de un recorrido investigativo empírico que lo condujo al desarrollo de la regresión, a fines de los años 70, y que culminó con el de la correlación en los 80.

La influencia de los intereses eugenésicos fue más evidente en la construcción de la noción y los instrumentos de la regresión: sus investigaciones sobre el proceso de transmisión de las características de las semillas de arveja (1877) y de la estatura humana<sup>16</sup> estuvieron directamente inspiradas en esta concepción. La correlación, en cambio, surgió más bien de la atención prestada al problema de la identificación personal, una cuestión que por entonces interesaba a los estadísticos sociales tanto como a los funcionarios públicos. La idea era poder identificar a “las personas con propensiones criminales sobre la base de sus características anatómicas”.<sup>17</sup>

Siguiendo esta perspectiva general, Galton decidió indagar acerca del modo de estimar la estatura de un hombre desconocido a partir del largo de sus extremidades y de las relaciones entre las diversas dimensiones corporales.<sup>18</sup> Sin embargo, aun si la eugenesia no tuvo una influencia directa en su trabajo sobre la correlación, sus intereses por la identificación personal estuvieron parcialmente alimentados por ella.<sup>19</sup> Las investigaciones de Galton culminaron con la publicación de *Natural Inheritance*, una obra muy influyente en su tiempo, que atrajo especialmente a dos científicos que más adelante retomarían su legado: Frank Weldon y —en particular— Karl Pearson, quien es ampliamente recono-

16. F. Galton, “Address to the Anthropological Section of the British Association”, *Nature*, N° 32, 1885; “Regression Towards Mediocrity in Hereditary Stature”, *Journal of the Anthropological Institute*, N° 15, 1885; “Family Likeness in Stature”, *Proceedings of Royal Society of London*, 40, 1886.

17. G. Di Franco y A. Marradi, *Analisi fattoriale e analisi in componenti principali*, Roma, Bonanno, 2003, p. 25.

18. F. Galton, “Kinship and Correlation”, *North American Review*, 150, 1890.

19. Véase D.A. MacKenzie, *Statistics in Britain, 1865-1930*.

cido por su rol en el desarrollo e institucionalización de la estadística como ciencia.<sup>20</sup>

Las primeras contribuciones de Pearson a la teoría estadística —luego de haber visitado otros campos de estudio— estuvieron conectadas estrechamente con su intención de ilustrar matemáticamente la biología evolutiva.<sup>21</sup> Sus más célebres aportes se encuentran, en efecto, en la larga serie de artículos titulada *Contributions to the Mathematical Theory of Evolution* y, más especialmente, en el de 1896 —*Correlation, Heredity and Panmixia*— en el cual presentó la célebre fórmula producto-momento del coeficiente de correlación, tratando el problema de la selección natural, la selección reproductiva y la endogamia. Hasta 1901, cuando sus intereses comenzaron a diversificarse, trabajó casi exclusivamente en los campos de la herencia y la evolución.

Pearson quería establecer un nexo entre las características físicas y mentales, de modo de contribuir con mayores fundamentos “científicos” a las intervenciones de política eugenésica. Luego de la muerte de Weldon (con quien había realizado múltiples trabajos conjuntos) en 1906, se centró de manera creciente en la investigación eugenésica. Su rol como director del Laboratorio Eugenésico y como profesor de la cátedra Galton de Eugenesia Nacional se manifestó en una muy particular combinación de indagación biométrica y eugenesia —de corte estadístico— orientada a las reformas sociales: “El Laboratorio Biométrico desarrolló métodos estadísticos en un contexto biológico, y el Laboratorio Eugenésico los aplicó para demostrar la prevalencia de la naturaleza (*nature*) sobre la crianza (*nurture*) en las cuestiones humanas —en

20. F. Galton, *Natural Inheritance*, Londres, Macmillan, 1889. La estadística ya existía en los tiempos de Galton y Pearson, y gozaba de amplio reconocimiento. Cabe aclarar, entonces, que nos referimos a su desarrollo e institucionalización en el marco de una redefinición radical de sus características y objetivos. Se trata, como sostenía Pearson, de una nueva ciencia, que era a la vez pura (una parte de la matemática que se ocupa de la compilación, la representación y el tratamiento de agregados numéricos) y aplicada (uso de los métodos de la rama pura para el análisis de clases especiales de hechos: observaciones físicas, biológicas, políticas, etc.). Para una reconstrucción de la historia de la estadística y sus múltiples redefiniciones, véase J.I. Piovani, *Alle origini della statistica moderna*.

21. Egon Pearson (*Karl Pearson: An Appreciation of Some Aspects of his Life and Work*, Cambridge University Press, 1938; citas de la trad. cast.: *Karl Pearson, creador de la estadística aplicada*, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1948) afirma que todas las contribuciones estadísticas del padre deben ser juzgadas como un conjunto de instrumentos aplicables a la solución de los problemas de la herencia y de la evolución.

otras palabras, la supremacía de la herencia por sobre la educación y la socialización".<sup>22</sup>

La creación del Departamento de Estadística Aplicada como fruto de la fusión de los institutos de biometría y eugenesia del University College de Londres marcó el destino de las investigaciones de Pearson y sus colaboradores en la dirección mencionada. En este período sus más importantes iniciativas científicas fueron alimentadas por la pasión reformista en materia social, basada en un programa de mejoramiento de la raza inglesa y preparatorio para la inevitable competencia internacional, que juzgaba inevitable (véase nota 14).

Se trataba de una particular combinación de biometría, epidemiología, psicología, antropología física, sociología e investigación sobre las instituciones sociales. Los estudios sobre la decadencia nacional, las particularidades de la raza inglesa, la herencia de los atributos mentales y morales, las enfermedades infecciosas y sus consecuencias, el alcoholismo y sus efectos físicos y psíquicos en la prole, los "defectos" mentales, la relación entre fertilidad y valor social, el problema de la inmigración en Gran Bretaña, la relación entre cuerpo y mente, la herencia de las enfermedades mentales, son ejemplos de investigaciones en las cuales, simultáneamente, se aplicaron de manera pionera y se desarrollaron los nuevos instrumentos de la regresión y de la correlación en el departamento universitario dirigido por Pearson.

Además, esta amalgama de temas tan diferentes en un único programa de investigación no era más que la coherente realización de la clasificación pearsoniana de la ciencia: se trataba en definitiva del estudio de las "formas vivientes". En efecto, él consideraba que la sociología y la psicología debían ocuparse de acciones y funciones con bases biológicas; la antropología y las instituciones sociales eran, por su parte, manifestaciones de la evolución humana. En fin, la biología y la evolución humana eran dos aspectos de los fenómenos orgánicos estudiados por las "ciencias concretas", que se distinguían de otras por su dimensión temporal. Sólo que la biología hacía referencia a fenómenos recurrentes y la evolución humana a aquellos no recurrentes, y por lo tanto se la consideraba una rama de la historia.<sup>23</sup>

Sin duda, las contribuciones estadísticas de la escuela biométrica, especialmente en temas de regresión y correlación, tuvieron un éxito duradero, llegando a permear todas las disciplinas científicas. En este

22. B.J. Norton, "Karl Pearson and Statistics", p. 4.

23. Véase E. Pearson, *Karl Pearson, creador de la estadística aplicada*, p. 209.

sentido, se puede concluir que Pearson logró cumplir —al menos parcialmente— su deseo de establecer los métodos de la estadística matemática como "universalmente" aplicables. Desde su punto de vista, éstos serían capaces de elevar varias disciplinas al estatus de "verdaderas ciencias":

Comprendí [de Galton] [...] que esta nueva concepción de la correlación llevaba a la psicología, la antropología, la medicina y la sociología, en gran medida, dentro del campo del tratamiento matemático [...] Había aquí por primera vez una posibilidad, no quisiera decir la certeza, de alcanzar conocimientos válidos —como se consideraban entonces los conocimientos físicos— en el campo de las formas vivientes y, sobre todo, en el campo del comportamiento humano.<sup>24</sup>

Este éxito de los desarrollos estadísticos inspirados en la eugenesia no puede extenderse a las conclusiones biológicas propuestas por la biometría pearsoniana: éstas eran consideradas por sus colegas —en particular por aquellos influenciados por Gregor Mendel— como matemáticamente refinadas pero biológicamente ingenuas. El intento de los biómetras de demostrar su concepción fenoménica y cuantitativa de la herencia, sin mediaciones teóricas, generó una encendida polémica con esta otra gran escuela biológica de aquellos tiempos.

No obstante, las técnicas aplicadas en esas investigaciones ganaban cierta "autonomía relativa": no tenían limitaciones intrínsecas tales de volverlas inútiles en otros campos de investigación o inaplicables en el contexto de problemas empíricos construidos desde otras perspectivas teóricas (e ideológicas). De hecho, poco tiempo después de ser propuestas, ya estaban siendo empleadas con fines diversos y, a veces, incluso opuestos a los de Galton, Pearson y sus seguidores.

24. Citado por E. Pearson en ídem, p. 46.

## Metodología de las ciencias humanas: Giorgio Agamben y el paradigma biopolítico

María Teresa García Bravo\*

### Metodología franca

Basta leer el comienzo de la “Advertencia” que anticipa *Signatura rerum. Sobre el método*, de Giorgio Agamben, para entender que de todos los problemas con los que lidiamos quienes nos dedicamos a investigar en ciencias humanas, es la cuestión del método la que más nos desvela.

Lo primero que esta “Advertencia” nos dice es que presentar un método es realizar una suerte de *sinceramiento* en tanto “quien está familiarizado con la práctica de la investigación en ciencias humanas sabe que, contra la opinión común, la reflexión sobre el método muchas veces no precede, sino que viene luego de la práctica. Es decir, se trata de pensamientos de algún modo últimos o penúltimos, para discutir entre amigos y colegas, y a los que sólo legitima una gran familiaridad con la investigación”.<sup>1</sup>

Es preciso que nos sinceremos: primero se investiga, luego se sale al encuentro de la metodología. Así, esta advertencia con respecto al método nos incita a exigir una nueva forma de veracidad en relación con él. Se trata de ser veraces al investigar, de investigar con fran-

\* Universidad Nacional de Lanús, Argentina.

1. G. Agamben, “Advertencia”, *Signatura rerum. Sobre el método*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora, 2009, p. 7. Cabe destacar que esta “Advertencia” antecede el texto de Agamben, funcionando al modo de las advertencias de los editores y/o traductores, aunque no se explicita quién es el autor.

queza; no sólo a través del método o por causa de él, sino también con respecto al método en sí mismo; poniendo en práctica una suerte de *parresía*<sup>2</sup> metodológica, una forma del decir veraz que abriría incluso la posibilidad de repensar no sólo nuestras categorías metodológicas sino también nuestra forma de producir conocimiento y entonces, también nuestra ontología.

La tesis que acabamos de formular aparece ya en el artículo de Paula Fleisner “Gobierno de los hombres, teología económica. Derivas agambenianas de la genealogía del gobierno foucaultiana”, publicado recientemente en la revista *Perspectivas Metodológicas*. Allí Fleisner se ocupa de la influencia de Foucault en Agamben y en ese sentido sostiene que, “además del seguimiento de problemáticas centrales en la obra foucaultiana, es posible señalar otro «rastros» de Foucault en Agamben: la influencia metodológica, que implica también una cierta concepción ontológica, paradigmática y no sustancial, compartida”.<sup>3</sup>

Por todo lo dicho hasta aquí, podemos ahora admitir, con respecto al método, su carácter eminentemente posterior, su trayectoria reconstructiva, su forma extraña pero familiar de constituirse como legítimo, su vínculo íntimo con el detenimiento y la revisión.

Justamente, es ésta la perspectiva metodológica que adopta Giorgio Agamben en *Signatura rerum*, el libro sobre el método que aquí analizamos. Se trata de una compilación de tres artículos en los que el filósofo

2. En *El vocabulario de Michel Foucault*, Edgardo Castro sostiene: “La *parresía* constituye para Foucault una de las técnicas fundamentales de las prácticas de sí mismo en la Antigüedad. En el vocabulario del cuidado de sí, *parresía* es un término técnico. En primer lugar, en la literatura epicúrea, expresa una cualidad del *fisiólogo* (el médico conocedor de la naturaleza) que define la relación entre el médico y el enfermo. Hablar con *parresía*, esto es, con libertad de palabra, consiste en decir al enfermo las verdades de la naturaleza que pueden cambiar el modo de ser del sujeto enfermo [...]. En segundo lugar, en el contexto más amplio de la relación maestro-discípulo, la *parresía* define la actitud del maestro que corresponde al silencio del discípulo. En este marco la *parresía* se refiere tanto a la actitud moral del maestro, al *éthos* del director de conciencia, cuanto a la técnica necesaria para transmitir los discursos verdaderos. Por ello la *parresía* tiene dos enemigos, uno moral y otro técnico: la adulación y la retórica”. En este sentido, pensar la posibilidad de una *parresía* metodológica permitiría a la vez desligar al método del confinamiento adulatorio al que lo condena cierta epistemología y volver a afirmar el vínculo privilegiado que existe entre método y verdad, aunque, en este caso, se trataría de una verdad capaz de contemplar, además del matiz técnico, el aspecto moral siempre presente tanto en el plano científico como en el metodológico. E. Castro, *El vocabulario de Michel Foucault*, Bernal, Prometeo-Universidad Nacional de Quilmes, 2004, p. 256.

3. P. Fleisner, “Gobierno de los hombres, teología económica. Derivas agambenianas”, *Perspectivas Metodológicas*, año 9, N° 9, noviembre de 2009, p. 86.

italiano revisa el concepto de paradigma, se detiene en la idea de signatura y recompone, hacia el final, una “arqueología filosófica”. De estos tres escritos nos interesa especialmente el primero, que lleva por título “¿Qué es un paradigma?”, texto movido por la necesidad recursiva de revisar detenidamente algunas de las figuras epistemológicas más importantes de su propio proyecto filosófico —el *homo sacer*, el musulmán, el estado de excepción— y su particular modo de tratarlas: como paradigmas.

### Investigar el paradigma

“Es oportuno detenernos aquí”, dice Agamben cuando da comienzo al artículo que ahora nos ocupa. Con la fuerza propia de la *deixis*, ese *aquí* —que con tanta vehemencia nos señala, nos circunscribe un espacio y hasta nos orienta en la investigación— viene por supuesto acompañado (o al menos se deja escoltar) por una marca que lo destina, que lo arriesga por entero; una marca que revela en qué consiste una ocasión: me refiero a la noción de *oportunidad*. Cuando Agamben afirma “es oportuno detenernos aquí” nos muestra que, en definitiva, es ésta nuestra única oportunidad, es ésta la única oportunidad que tenemos de realizar —aquí y ahora— una investigación sobre el paradigma. Ésta es nuestra chance de interrogar su sentido y su uso, tanto en la filosofía como en las ciencias humanas.

Aprovechemos, entonces, la oportunidad que Agamben nos ofrece y sometamos, junto a él, la noción de paradigma al método genealógico.

El término “paradigma” tiene una doble procedencia: remite, en principio, a Foucault, quien se sirve muchas veces en sus escritos de esa expresión, aunque sin llegar a definirla. En segundo lugar, “paradigma” remite también, y de manera específica, al proyecto epistemológico kuhniano. Por este motivo, Agamben rápidamente afirma:

Será preciso, entonces, verificar si la analogía entre los dos métodos [el de Thomas Kuhn y el de Michel Foucault] se refiere más bien a problemas, estrategias y niveles de investigación diferentes, y si el “paradigma” de la arqueología foucaultiana no es sólo el homónimo del que marca, para Kuhn, el producirse de las revoluciones científicas.<sup>4</sup>

4. G. Agamben, *Signatura rerum*, p. 15.

Sin embargo, y después de avanzar hacia lo que parece ser la confirmación de esta analogía metodológica, Agamben comienza a internarse en el espacio que organiza la máxima distancia entre ambas, es decir, comienza a ofrecernos aquello que él mismo denomina "una lectura más tentativa de los escritos de Foucault", al mismo tiempo que abandona la imitación de Kuhn por completo. En este sentido, es notorio cómo a partir de ese momento el trabajo genealógico llevado a cabo por Agamben se hace más radical, dejándose realizar de una manera diferente. Esto le permite, por ejemplo, afirmar que para Foucault los paradigmas no obedecen a la lógica del transporte metafórico de un significado sino a la analógica del ejemplo. Y esta afirmación le va a permitir, a su vez, no sólo llevar hasta sus últimas consecuencias el método genealógico sino, además, arribar a una definición de paradigma absolutamente reveladora, de la que nos ocuparemos más adelante.

Revisaré ahora los momentos genealógicos señalados por Agamben. En primer lugar, se ocupa de la noción de ejemplo tal y como aparece en los *Primeros analíticos*. En 69a, 13-14, Aristóteles señala que el procedimiento por paradigmas se distingue de la inducción y de la deducción porque va de lo particular a lo particular. En ese sentido, "el ejemplo constituye una forma peculiar de conocimiento que no procede articulando universal y particular, sino que permanece en el plano de este último".<sup>5</sup>

Agamben pasa de Aristóteles a Enzo Melandri y su consideración de la lógica analógica, es decir, de una forma de intervención en las dicotomías lógicas, no para componerlas en una síntesis superior sino para transformarlas en un campo de fuerzas recorrido por tensiones opuestas.

Después de Melandri y su lógica analógica, Agamben considera oportuno analizar la idea de *regla* y su modo de funcionamiento, es decir, el movimiento que lleva a cabo mediante un pasaje de la *Crítica del juicio* en el que Kant piensa la necesidad del juicio estético en la forma de un ejemplo, del cual es imposible la regla".<sup>6</sup>

Sólo después de explicitar esta trayectoria Agamben sostiene:

Uniendo las consideraciones de Aristóteles con las de Kant, podemos decir que el paradigma implica un movimiento que va de la singularidad a la singularidad y que, sin salir de ésta, trans-

forma cada caso singular en *ejemplar* de una regla general que nunca puede formularse a priori.<sup>7</sup>

Pero aun después de plantear semejantes lazos familiares, queda todavía un cabo suelto del que Agamben se tiene que ocupar. Se trata de la posibilidad de explicar, en Platón, el vínculo entre las ideas y lo sensible. Creo que es allí donde la genealogía agambeniana brilla con más intensidad. Retomando el tratamiento que hace Victor Goldschmit del uso del ejemplo en los diálogos de Platón, Agamben llega a elucidar por qué el método paradigmático es tan apropiado al tratamiento de la cuestión biopolítica. Dice Agamben:

Si se pregunta ahora si la regla se aplica al ejemplo, la respuesta no es fácil: el ejemplo está, de hecho, excluido de la regla, no porque no forme parte del caso normal, sino, al contrario, porque exhibe su pertenencia a él. En este sentido, el ejemplo es la contracara simétrica de la excepción: mientras que ésta se incluye a través de su exclusión, el ejemplo se excluye a través de la exhibición de su inclusión.<sup>8</sup>

### En busca de una metodología paradigmática

Ejemplo y excepción: entre estos dos términos oscilan la mayor parte de nuestras investigaciones. Es así como se investiga, al menos en ciencias humanas, es así como se produce conocimiento. Y es así también como hacemos filosofía hoy.

La pregunta que entonces se nos impone dice: ¿es posible que esto sea así? Es decir, ¿se puede construir conocimiento a partir del ejemplo? ¿Y filosofía?

La respuesta de Agamben no se hace esperar: llega más bien antes, es decir, proviene del texto previo a *Signatura rerum*. Me refiero a *El reino y la gloria*, cuyo subtítulo reza *Una genealogía teológica de la economía y del gobierno*. Es esperable entonces encontrar entre sus páginas una puesta en práctica del método paradigmático, basado en el ejemplo y la excepción; algo que ya puede advertirse en la "Premisa" que abre y organiza el texto:

7. Ídem, p. 30.

8. Ídem, p. 33.

G. Agamben, *Signatura rerum*, p. 26.

Ídem, p. 28.

Esta investigación se propone indagar los modos y las razones por los que el poder ha ido asumiendo en Occidente la forma de una *oikonomia*, es decir, de un gobierno de los hombres. Ella se sitúa por lo tanto en la huella de las investigaciones de Michel Foucault sobre la genealogía de la gubernamentalidad, pero busca, a su vez, comprender las razones internas por las que éstas no han llegado a completarse.<sup>9</sup>

Agamben presenta aquí una investigación que tiene como premisa, además de indagar los modos de ser del poder occidental, elucidar los motivos internos por los que las investigaciones de Foucault en este mismo sentido han quedado incompletas. De este modo, Agamben asume una posición metodológica: hay motivos internos, de metodología si se quiere, que explicarían por qué las investigaciones sobre el poder realizadas por Foucault se truncaron, encontraron su límite. Así, la tarea investigativa que el propio Agamben asume en *El reino y la gloria* consistiría en subsanar estos inconvenientes foucaultianos, de manera de poder llevar a cabo aquello que Foucault dejó esbozado. En este sentido, cuando Agamben hace de la noción de paradigma el centro de su método de investigación, parece mostrar que el problema metodológico en Foucault estaría relacionado con la noción de paradigma. Si tomamos en cuenta lo que al respecto se ha afirmado antes, podría pensarse que Foucault no le dedica a la noción de paradigma el tiempo suficiente. A diferencia de Agamben, no considera oportuno detenerse allí, ahondar en tal noción y ofrecer de ella, por ejemplo, una definición explícita capaz de establecer un uso preciso del término.

Para Agamben, en cambio, la utilización del método paradigmático es crucial, es aquello que hace de *El reino y la gloria* un modelo de investigación en este sentido. De hecho, no bien finaliza la "Premisa" que inicia el texto, *El reino y la gloria* continúa por el capítulo uno, "Los dos paradigmas". Allí, afirma lo que puede considerarse la tesis de todo el libro:

En el inicio de la investigación se encuentra el afán de reconstruir la genealogía de un paradigma que, aunque pocas veces ha sido tematizado como tal fuera del ámbito estrictamente teológico, ejerció una influencia determinante en el desarrollo

y en el orden global de la sociedad occidental. Una de las tesis que se tratará de demostrar es que de la teología cristiana derivan en general dos paradigmas políticos, antinómicos pero funcionalmente conectados: la teología política [...] y la teología económica [...] Del primero derivan la filosofía política y la teoría moderna de la soberanía; del segundo, la biopolítica moderna.<sup>10</sup>

Justamente esto es posible porque en *Signatura rerum*, texto que, como advirtiéramos antes, es —por supuesto— posterior a *El reino y la gloria*, Agamben ofrece la definición misma de paradigma, definición cuyo poder revelador ya anticipamos. Dice que "más parecido a la alegoría que a la metáfora el paradigma es un caso singular que es aislado del contexto del que forma parte sólo en la medida en que, exhibiendo su propia singularidad, vuelve inteligible un nuevo conjunto, cuya homogeneidad él mismo debe constituir".<sup>11</sup> Entonces, dar un ejemplo es —fundamentalmente— reunir enunciados y prácticas discursivas en un nuevo conjunto inteligible y en un nuevo contexto problemático.

En este sentido, la metodología paradigmática, dada su manera peculiar de operar, es reveladora: los paradigmas hacen inteligibles una serie de fenómenos cuyo parentesco había escapado a todas las miradas, especialmente a la del historiador. Los paradigmas vuelven inteligibles nuevos conjuntos y nuevos contextos. Y este volver inteligible que cifra tanto la metodología paradigmática como la investigación por medio de paradigmas es, para Agamben, también y sobre todo una condición, condición en sentido kantiano aunque sobre todo en el sentido de Hannah Arendt.

La condición paradigmática no se refiere a la relación cognitiva entre un sujeto y un objeto, se refiere al ser. Por eso funda una ontología: nueva, atenta al acontecimiento, ocupada del modo de aparición de las cosas, simplemente reveladora del tener lugar de los entes. Una ontología de fuerte reminiscencia platónica ya que, como dice el propio Agamben, la mejor definición que conoce de ella es un poema de Wallace Stevens, que en su último verso dice: "El sol es un ejemplo. Lo que aparenta es y en tal apariencia todas las cosas son".<sup>12</sup>

10. Ídem, p. 13.

11. G. Agamben, *Signatura rerum*, p. 25.

12. Ídem, p. 44.

El trayecto que Agamben realiza en las huellas de Foucault permitir a vincular epistemología y ontología, dos disciplinas distantes fatalmente hace tiempo. El método paradigmático posibilita en ciencias aquello mismo que la condición paradigmática habilita en el nivel de la ontología: pensar de otra manera.

## Indicadores de sustentabilidad

### La tensión del consenso y el conflicto en la dimensionalidad de variables biopolíticas

*Nélida da Costa Pereira\**

#### La intención de partida: el acople de todos los saberes como filosofía de base

*Hubo una época en que los geógrafos aceptaban el mundo más o menos como lo encontraban. Si no aceptaban necesariamente la mano divina detrás de la disposición espacial de las obras humanas, por lo menos se sentían inclinados a pensar en función de la "mano invisible" del mercado [...] Pero, para que la geografía responda a las necesidades de una sociedad, sea cual fuere su forma, ha de concentrarse directamente en los mismos problemas con que se enfrenta la gente cada día.*

*David Smith, Geografía humana*

Abordar la cuestión de la sustentabilidad implica una tarea que debe moverse en un marco de racionalidad ampliada. El cometido supone una ardua tarea por la complejidad de las relaciones que involucra, por las múltiples lógicas desde las que puede abordarse su análisis, y por las diversas motivaciones que impulsan su estudio y aplicación.

Construir y validar socialmente indicadores de sustentabilidad que permitan caracterizar procesos, transformaciones y eventos que ocurren en tiempos largos articulados con plazos cortos y medianos, y en distintas escalas espaciales, significa moverse en un terreno poblado de conflictos que requiere algún nivel de consenso para la generación de políticas de

\* Universidad Nacional de Luján, Argentina.

para la vida. Esto, porque la cuestión de la sustentabilidad ambiental, por ejemplo, se expresa en los procesos de trabajo, en las percepciones de los sujetos, en la organización de la sociedad civil y el Estado. También en las prácticas políticas y en las instituciones. Establecer entonces, la dimensión de las variables demanda la intervención de los "otros". Esta intervención extendida precisa la implementación de procedimientos metodológicos que acrediten confiabilidad. Un camino posible es la búsqueda de presupuestos filosóficos que orienten hacia ese destino.

A la hora de pergeñar metodologías participativas para la atribución de las variables es importante tratar de verificar si es viable el acople del saber cotidiano al saber erudito para establecer niveles de cualificación. En este trabajo, se tienen en cuenta las consideraciones de Jürgen Habermas y la discrepancia de Michel Foucault respecto de la sociedad del acuerdo y del diálogo, como vía para la generación consensuada de biopolíticas en contacto efectivo con la cotidianidad. La posibilidad de existencia de una sociedad ideal de comunicación y la idea de luchas concretas en cada sociedad y en cada momento son incorporadas como insumos para tratar de contraer, en lo procedimental, la tirantez entre consenso y conflicto; con la intención de que se pueda establecer la dimensión de los indicadores de sustentabilidad con el acople de los saberes de los ciudadanos, los políticos y de los científicos para lograr un desarrollo sustentable.

### Los conceptos: significaciones en torno de la cuestión ambiental

*Deleuze escribió que una investigación filosófica implica al menos dos elementos: la identificación del problema y la elección de los conceptos adecuados para enfrentarlo. Significa, en una palabra, buscar en todo evento la signatura que lo cualifica y especifica, y en toda signatura, el evento, el signo que la soporta y condiciona. Es decir, aun más en las palabras de Foucault, "mostrar que hablar es hacer algo, y no simplemente expresar un pensamiento".*

Giorgio Agamben, *Signatura rerum*

Resulta necesario, antes de reflexionar sobre la dimensionalidad de los indicadores, hacer algunas referencias sobre las secuencias básicas y temporales de la construcción del concepto de sustentabilidad y

de desarrollo territorial sustentable. Estas referencias conceptuales se utilizan como base para observar las condiciones de posibilidad de un proceder metodológico que vincule la multiplicidad de perspectivas.

La idea de generar significados en torno de la cuestión ambiental surge en la década de 1970 cuando la defensa del medio ambiente se convirtió en uno de los temas más importantes de las campañas y agendas políticas en distintos países. En 1972, durante la Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Medio Ambiente Humano celebrada en Estocolmo, se previene acerca de una crisis ambiental a nivel mundial. El Informe Meadows, del Instituto Tecnológico de Massachusetts (MIT), presentado también en ese año, advertía que si el incremento de la *población mundial*, la *industrialización*, la *contaminación*, la *producción de alimentos* y la *explotación de los recursos naturales* se mantenían sin variación, alcanzarían en cien años los límites absolutos de crecimiento en la tierra. Años más tarde, en 1987, la Comisión de Medio Ambiente de la Organización de Naciones Unidas emitió un documento titulado *Nuestro futuro común*, también conocido con el nombre de Informe Brundtland, donde se manifestaba que la humanidad debía cambiar sus modalidades de vida y de interacción comercial, si no deseaba el advenimiento de una era con inaceptables niveles de sufrimiento humano y degradación ecológica.

A partir de estos inicios, la cuestión ambiental fue conceptualizada de diferentes maneras según iban resultando las mediciones y resignificaciones de eventos ambientales, y las discusiones derivadas de sus efectos. En 1992, se actualizó y publicó una nueva versión del informe del MIT sobre la base de datos recolectados desde 1972. Se exponía allí que la humanidad ya había superado la *capacidad de carga* del planeta para sostener su población. En junio de 2004 se publica *Los límites del crecimiento: treinta años después*. En esta publicación (que contiene las evaluaciones anteriores del MIT) se aborda la discusión sobre el imparable crecimiento de la población mundial, el aumento de la producción industrial, el agotamiento de los recursos, la contaminación y la tecnología y, por ende, el debate en materia de ambiente y del tipo de desarrollo.

Así, la noción de ambiente incorpora la toma de conciencia sobre la responsabilidad social respecto del medio creado y recreado por el hombre, donde las relaciones entre las diferentes perspectivas o proyecciones pueden variar enormemente. Los distintos actores involucrados pueden apreciar las complementariedades entre ellas, o pueden producir debates o aun conflictos sobre los resultados que se reflejan en las variadas perspectivas. La existencia de valores plurales e inconmensurables hace nacer conflictos prácticos, que no son fácilmente resueltos con cualquier regla de prioridad, porque el conocimiento y la práctica



ífica, incluyendo la investigación y la disseminación de los resultados. Estos están entrelazados por procesos de elecciones políticas. Los indicadores, como mediadores entre la realidad y la política, frecuentemente forman parte de los debates sobre políticas. Así, los indicadores que aparecen en una agenda política pueden frustrar otra.

Se mantienen, de esta manera, fuertes interrogantes relacionados con la forma de definir políticas ambientales y redefinir instituciones que sean a la vez multidimensionales y pluriescalares; que no sólo satisfagan los objetivos sociales, sino que al mismo tiempo permitan un entendimiento dinámico y flexible capaz de adaptarse a las sorpresas generadas por el comportamiento incierto de los sistemas ambientales. En este marco, surge la necesidad de buscar nuevas formas de conceptualizar y modelizar los eventos ambientales.

### **Desarrollo sustentable: conceptos para ampliar la dimensionalidad de conjunto**

El desarrollo sustentable ha sido definido, por la Comisión Mundial del Medio Ambiente y Desarrollo en 1987, como aquel que satisface las necesidades de la generación presente sin comprometer la capacidad de las generaciones futuras para satisfacer sus propias necesidades. La Comisión Internacional para la Conservación de la Naturaleza ha dicho en 1991 que “el desarrollo sustentable es un proceso de mejoría económica y social que satisface las necesidades y valores de todos los grupos involucrados, manteniendo las opciones futuras y conservando los recursos naturales”, y la Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y Alimentación en 1991 ha señalado:

El desarrollo sostenible es el manejo y conservación de la base de recursos naturales y la orientación del cambio tecnológico e institucional, de tal manera que asegure la continuidad de las necesidades humanas para las generaciones presentes y futuras.

Entre el 3 y el 14 de junio de 1992 se desarrolló en la ciudad de Río de Janeiro la Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Medio Ambiente y Desarrollo también conocida como Cumbre de la Tierra. La Conferencia se dio a conocer como Río-92, y en ella estuvieron presentes representantes de 175 países. En esta cumbre se consolida la definición de desarrollo sostenible del Informe Brundtland y se establecieron nuevos compromisos. Los compromisos específicos adoptados por

la Conferencia Río-92 incluyen dos convenciones: una sobre cambios climáticos y otra sobre biodiversidad, y también una declaración sobre las zonas forestales. La Conferencia aprobó, igualmente, documentos de objetivos más amplios y de naturaleza más política: la Declaración de Río y la Agenda 21. La Declaración contiene 27 principios para propender al resguardo ambiental, entre ellos –y relacionado con la cuestión de las dimensiones de riesgo–, se destaca el principio 15, que señala:

Con el fin de proteger el medio ambiente, los Estados deberán aplicar ampliamente el criterio de precaución conforme a sus capacidades. Cuando haya peligro de daño grave o irreversible, la falta de certeza científica absoluta no deberá utilizarse como razón para postergar la adopción de medidas eficaces en función de los costos para impedir la degradación del medio ambiente.

Los temas fundamentales de la agenda para el siglo XXI se vinculan con:

- Dimensiones sociales y económicas (con propuesta de aceleramiento del desarrollo sostenible).
- Conservación y gestión de los recursos para el desarrollo (con atención de la biodiversidad y de la biotecnología).
- Fortalecimiento del papel de los grupos principales (de la mujer, niños y jóvenes, trabajadores, de las ONG y de las iniciativas de los gobiernos locales).
- Medios de ejecución (mediante transferencia de tecnologías y una ciencia para el desarrollo sostenible).

Siguiendo este proceso y en el marco del Programa para el Desarrollo de las Naciones Unidas en 2001 se dice: “El desarrollo humano es crecimiento económico equitativo y sostenible, es además un concepto superior e incluyente en el sentido de que abarca los conceptos sinónimos de desarrollo sostenible, sostenibilidad y sustentabilidad, esto indica por consiguiente que todos y cada uno de los diferentes sectores (económicos, sociales, políticos y ecológicos, entre otros) deberían tener como meta el desarrollo humano y no sólo el económico”. Desde este programa, el concepto de sustentabilidad se relaciona entonces con componentes como:

- *productividad*, permitiendo que las personas participen plenamente en el proceso de generación de ingresos y en el empleo remunerado en un marco general de crecimiento económico;

- *equidad*, que genere el acceso a la igualdad de oportunidades eliminando las barreras que obstaculizan las oportunidades económicas y políticas;
- *sostenibilidad*, con responsabilidad transgeneracional reponiéndose todas las formas de capital físico, humano y ambiental, y
- *potenciación*, con la plena participación de las personas en todas las decisiones y los procesos que conforman su vida. Se vincula con propuestas de reforzamiento de la sociedad local para el logro de una aproximación a los posibles caminos de resolución de problemáticas, que combinen las diferentes vías de actuación institucionales con los mecanismos de autogestión a partir de la iniciativa creativa de la comunidad inspirada en la revalorización de su territorio.

El último componente que se relaciona con el proceso del logro de la sustentabilidad habilita plenamente para medir la distancia y el sentido de la variación de un sistema ambiental entre el estado inicial del sistema (dato de la realidad) y el estado de transición del sistema hacia un escenario sustentable de desempeño de la sociedad con la misma sociedad en su conjunto.

En este sentido, se piensa aquí que el desarrollo sustentable se materializa en el territorio, como proceso encauzado hacia el logro del bienestar social y el mejoramiento de la calidad de vida. Es el resultado de decisiones de distintos actores que se mueven en escenarios de tensión generados por las diversas motivaciones que impulsan el tratamiento de la sustentabilidad y su aplicación. Cuando este proceso resguarda la multiplicidad de perspectivas y contiene las dinámicas geográficas cotidianas en la selección y el dimensionamiento de los indicadores, se fortalece la construcción de políticas de vida. Las biopolíticas, que se significan a través de normas para la planificación de escenarios futuros, al ser construidas en el acople de todos los saberes promueven materializaciones espaciales de y hacia el bienestar. Este accionar intenta marcar otro rumbo de aplicación y superación de los problemas en la gestión de los bienes de la naturaleza y la organización social de los grupos humanos.

#### **Los indicadores de sustentabilidad: la dimensión como manifestación de decisiones**

Los indicadores de sustentabilidad que permiten medir el desarrollo territorial se constituyen como una fuente de información de suma utilidad para la construcción de biopolíticas. Mucho podría esbozarse

acerca de ellos y de las corrientes de pensamiento que lo sustentan. Una referencia breve da cuenta de dos corrientes de inicio:

- 1) La denominada “sustentabilidad débil” sostiene que es posible asignar valores monetarios actualizados a los recursos naturales y a los servicios ambientales de la naturaleza, pudiendo estimar así el desgaste del “capital natural”. Propone indicadores monetarios de sustentabilidad.
- 2) La que parte del concepto de “sustentabilidad fuerte” considera que es necesario determinar la capacidad del planeta para sostener el conjunto de la economía humana y mantener las funciones ecosistémicas que aseguren la vida en general. Propone indicadores biofísicos.<sup>1</sup>

Los indicadores derivados de estas corrientes han sido criticados.<sup>2</sup> Se dice acerca de la validez de los indicadores monetarios que:

- algunos daños al sistema ambiental son irreversibles;
- algunas alteraciones del sistema son inciertas;
- los daños al sistema ambiental son acumulativos;
- los conocimientos de las reservas de los recursos son inciertos;
- nada se sabe (o muy poco) sobre las futuras tecnologías;
- no es posible reducir la diversidad de unidades del sistema ambiental a una unidad común, y
- las valorizaciones monetarias actuales o futuras son arbitrarias.

Las críticas a los indicadores biofísicos señalan que no permiten comparar situaciones fácilmente, no son de aplicación universal, el principal objetivo es didáctico y no de investigación, y la información para sus cálculos no está disponible.

Este debate de la década del 1990 puede cerrarse con una definición de Gilberto Gallopin cuyo contenido de base mantiene vigencia en la actualidad:

1. Al respecto, se puede consultar S. van Hauwermeiren, *Manual de economía ecológica*. Instituto de Economía Ecológica, Santiago de Chile, 1998; J. Martínez Alier, *Curso de economía ecológica*, México, PNUMA, 1998, e “Indicadores de sustentabilidad y conflictos distributivos ecológicos”, *Ecología Política*, N° 10, 1996; H. Sejenovich y D. Panario, *Hacia otro desarrollo, una perspectiva ambiental*, Montevideo, Nordan, 1996.

2. Véase M. Achkar, V. Canton, R. Cayssials, A. Domínguez, G. Fernández y F. Pesce, *Ordenamiento ambiental del territorio*, Montevideo, Comisión Sectorial de Educación Permanente-DIRAC-Facultad de Ciencias, 2005.

Los indicadores de sustentabilidad son variables que simplifican información relevante sobre una realidad compleja y cambiante, hacen visibles fenómenos de interés, cuantifican, miden y comunican. Éstos integran de manera conjunta los componentes económicos, sociales, ambientales e institucionales, que modulan el desarrollo y la sustentabilidad.<sup>3</sup>

El reconocimiento de que el indicador de sustentabilidad simplifica complejidad y la dinámica de la realidad está en la cimiento del éxito relativo de las mediciones efectuadas en las dos últimas décadas. La evaluación y el diagnóstico del estado inicial del sistema ambiental han variado su valoración según la mirada y el interés de cada intérprete científico (economista, ecólogo, sociólogo, antropólogo, geógrafo, jurista). Cada uno otorgó dimensionalidad a los indicadores de sustentabilidad, que configuran escenarios futuros, desde los códigos relevantes y métodos particulares de sus disciplinas y entonces las políticas ambientales contienen sólo las percepciones científicas. El escenario futuro perfilado manifiesta, así, un conflicto por la falta de convergencia entre los escenarios concebidos por todos los habitantes y los concebidos por los expertos que orientan el hacer político.

La dimensionalidad como manifestación de decisiones configura, en este sentido, otro eje de discusión y reflexión. Es sabido y aceptado que la validez que da crédito al conocimiento supone selección de magnitudes del indicador de referencia, en cuanto a relevancia, especificidad, sensibilidad y contextos, y esto ha sido manejado tradicionalmente en el ámbito científico. Pero cuando el evento remite al logro de la sustentabilidad, se requiere necesariamente de una interpretación y una valoración extendida porque la dimensionalidad de las variables es pura representación, aun las que están estandarizadas desde las normas técnicas. Interpretar entonces el valor de la variable implica considerar las diferentes representaciones (ciudadanas, políticas, científicas) generando un proceso de desentrañamiento de códigos para construir políticas ambientalmente sustentables.

Esta perspectiva propia puede reforzarse si se toman en cuenta las conclusiones del taller de indicadores de sustentabilidad: *metodologías, significación y eventuales propuestas de nuevos indicadores de sustentabilidad*, realizado en el marco del Programa Estratégico de Investi-

gación y Desarrollo<sup>4</sup> del Consejo Interuniversitario Nacional. En este taller se concluyó que el desarrollo requiere de la cooperación entre el progreso técnico y la innovación como proceso social integral, y del monitoreo permanente de situaciones. Se afirmó que las universidades tienen un papel destacado y obligado en la creación y el uso del conocimiento para su logro. En este sentido, se demarcó que la cuestión de la creación y el uso del conocimiento comprende:

- la producción y reproducción de nuevos conocimientos asumidos por la comunidad;
- la creación de un espacio público de intercambio y circulación de saberes, y
- el empleo de nuevas tecnologías de información y comunicación para construir, codificar y transmitir conocimientos.

Se distinguieron conocimientos con características diferentes:

- científico o principios científicos básicos;
- ingenieril, traducido en indicadores y/o codificaciones y manuales de procedimientos, que se usan en la producción de bienes y la prestación de servicios, y
- empresarial referido a los productos, negocios, clientes y mercados.

A partir de ello, el desafío es convertir la información en conocimiento útil para la resolución de problemas, en particular los que afectan el devenir de la sociedad en materia ambiental, económica, social y cultural. En tal sentido, puede decirse que:

- construir capacidades cognoscitivas colectivas no es un problema tecnológico sino institucional y social;
- los indicadores deben ser validados científicamente (cognoscitivamente) y legitimados socialmente (con estrategias de participación), e
- implica convertir el conocimiento en motor de desarrollo social.

4. Este taller de indicadores de sustentabilidad regional NEA fue coordinado por Gilberto Gallopin y realizado entre el 2 y el 3 de julio de 2009 en la Universidad Nacional del Nordeste con representantes de universidades nacionales: Marta Galaretto (UNPA), Julián Kopecek (UNLA), Ana María Pérez (UNNE), Irene Blasco Lucas (UNSJ), Vanina Jael Giraud (UNCuyo), Mariana Zilio (UNS), Alicia Dieringer (UNAM), Carlos Maggi (UNRN), Raúl Steffanazzi (UNLPAM), Fernando Tula Molina (UNQ), Graciela Susana Landriscini (UNCOMA), Nélide da Costa Pereira (UNLU), Darío Wolberg (UNDEC), Silvina Sansarriq (UNNOBA).

CONAMA, "Indicadores regionales de desarrollo sustentable", Santiago de Chile, documento de trabajo N° 7, 1998.

Respecto de la sustentabilidad, se dice que como concepto complejo requiere más tal vez que otros indicadores que los ya conocidos. El uso de los indicadores debería ser útil a los fines de prever situaciones y tomar decisiones. Pero se advierte sobre un problema metodológico importante: mientras el decisor necesita actuar sobre las causas, los indicadores indican pero no explican. La explicación causal la da el que analiza y/o discute aquello que el indicador denota, incluido el propio indicador. En tal sentido, la formulación de problemas con relación a indicadores se vincula directamente con quiénes son los demandantes de la investigación. Los indicadores deben usarse para guiar las decisiones y las prácticas. Por eso es importante mantener unida la problemática sobre *cómo miramos* a la relacionada con *cómo actuamos*.

En el taller se destacó primordialmente la importancia de las metodologías participativas como una alternativa legítima para romper el modelo entrado en el individuo, y esto no sólo en una etapa determinada del proceso, sino en la propia definición de las áreas problemáticas y la generación de indicadores. Desde las universidades, se insistió en que debe renovarse el concepto de "extensión" para escuchar más las diferentes voces de los diversos niveles sociales, y con ello generar indicadores cualitativos que permitan el abordaje de los fenómenos intangibles (simbólicos, culturales) de aspectos sociales no cuantificables. Esto implica recoger el saber cotidiano subordinado y descalificado usualmente por el saber científico.

### **El problema: la ausencia de múltiples perspectivas y la tensión entre consenso y conflicto de intereses**

*Pero, ¿qué fuerza / poder tienen por sí mismos los saberes sometidos? ¿No corren el riesgo de ser recodificados y recolonizados por los discursos unitarios que, tras haberlos decodificado en un primer momento y luego ignorado en su reaparición, están acaso dispuestos ahora a anexarlos y retomarlos en su propio discurso y sus propios efectos de saber y poder? ¿No nos exponemos a construir nosotros mismos, con nuestras propias manos, ese discurso unitario al que nos invitan, tal vez como una trampa, quienes nos dicen: "Todo esto es muy bonito ¿pero hacia dónde va?, ¿en qué dirección?, ¿para qué unidad?"*

Michel Foucault, *Defender la sociedad*

La advertencia de Michel Foucault marca una senda de observación y de proceder metodológico que hay que recorrer a la hora de intentar la contención de todos los saberes en la construcción de los datos y de acreditar la confiabilidad y la validez del conocimiento alcanzado. Si bien en el ámbito científico se reconoce la importancia de la utilización de las técnicas participativas para seleccionar o caracterizar variables, el juego de atribución de las mismas es realizado siempre por los científicos que, desde su praxis, le dan sentido al dato y enuncian sobre la realidad. Pero esta realidad sesgada por una perspectiva preponderantemente teórica no ha alcanzado para dar crédito de la dinámica ambiental compleja y emergente. Esta afirmación, que pareciera establecer un imperativo categórico, no es tal. Es sólo una preocupación producto de un proceso de investigación que lleva más de dos décadas de desarrollo.<sup>5</sup>

La indagación ha tenido y tiene como objetivo básico la construcción de conocimientos para generar procesos de desarrollo local. La tarea se vinculó en los primeros años con la revisión de planes de ordenamiento territorial de la provincia de Buenos Aires, efectuados con el fin de generar soportes territoriales que optimizaran el desarrollo territorial. Como se comprobó que los sucesivos planeamientos no habían corregido las disfuncionalidades espaciales diagnosticadas, porque ignoraron los contextos particulares y se dimensionaron los problemas unilateralmente, se avanzó en la dirección del rescate de las significaciones locales. La propuesta actual se mueve desde una metodología de gestión participativa que incluye la idea de generar agendas territoriales públicas. La iniciativa de agendar problemas y establecer pautas y prioridades de solución con todos los usuarios del territorio se constituye como objetivo central.

Se señaló en acápites anteriores que las mediciones efectuadas para obtener datos de evaluación y diagnósticos ambientales se configuran desde códigos relevantes y métodos disciplinarios particulares. Esta si-

5. Trabajo académico llevado a cabo en el marco de proyectos de investigación subsidiados por el Departamento de Ciencias Sociales de la Universidad de Luján (UNLU) y por el Programa de Incentivos del Ministerio de Cultura y Educación de la Nación entre 1989 y la actualidad; y desde el trabajo profesional en la Comisión Nacional del Área Metropolitana de Buenos Aires (CONAMBA), en el Organismo Regulador del Sistema Nacional de Aeropuertos y en municipios de la provincia de Buenos Aires y el Centro de Asistencia Técnica (CATEC) de la UNLU— entre 1992 y la actualidad. Este trabajo significa la realización de tres tesis, la publicación de cinco libros, de treinta y seis artículos de libros en el ámbito nacional e internacional y en actas de más de cien encuentros científicos.

ación determina que las biopolíticas derivadas no contengan las perspectivas y los deseos de todos los actores territoriales y que se oculte no se comprenda la tensión entre consenso y conflictos de intereses. Esta falta de contención marca grandes desaciertos a la hora de perfilar normativas legales que consoliden las políticas porque el consenso, ante la unilateralidad, se desvirtúa y porque se descarta un disenso que amplía caminos de debate y enriquece las definiciones.

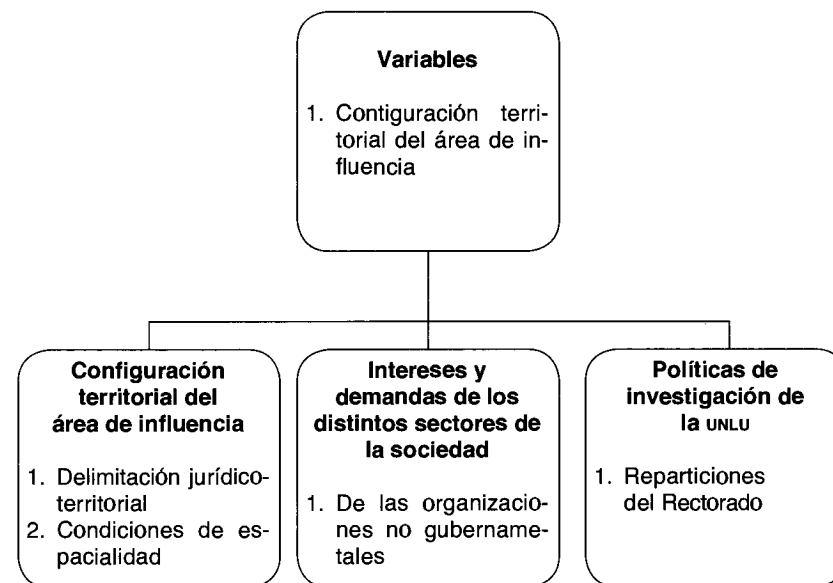
### evaluación de escenarios presentes: unilateralidad científica en la dimensión de las variables

El problema que aquí se trata surge como corolario de los resultados del proyecto "Investigación y desarrollo local: dimensiones de la relación entre intereses científicos y demandas locales en el área de influencia de UNLU" (2008-2010).<sup>6</sup> Este proyecto se diseñó desde un marco conceptual que asume la producción del conocimiento como derivada de políticas científicas que se estructuran de acuerdo con dimensiones políticas y burocráticas que marcan tendencias y formas en investigación. Estas tendencias operan, no individualmente sino en su interacción y combinación, una transformación en el modo de producir el conocimiento. Conllevan en sí mismos contextos temporales y territoriales que marcan caminos a seguir, articulados en función de significaciones que generan ideas e intereses que se materializan en innovaciones. Las innovaciones se producen tanto en el campo de los resultados y aplicaciones del conocimiento, como en el de las instituciones en cuyo seno se lo gestiona y administra.

Considerando que el desarrollo territorial se manifiesta como un ámbito apropiado para evaluar el progreso de la investigación y la producción de conocimientos, desde un enfoque de investigación mayoritariamente descriptivo se trató de medir para cualificar y cuantificar las variables generales: configuración socioeconómica territorial, intereses y demandas de la sociedad, políticas de investigación de la Universidad Nacional de Luján. Desde el objetivo general de caracterizar y dimensionar la relación entre conocimiento construido en los distintos departamentos de la universidad para la resolución de problemáticas locales, se

<sup>6</sup> Proyecto subsidiado por el Departamento de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Luján (disposición CDD-CS, UNLU, N° 858/07). Directora: Nélide Beatriz da Costa Pereira. Codirector: Jorge Alejandro Martínez. Investigadores: Elda Viviana Tancredi, Claudio Tuis, Walter Abel Giribuela, María Cecilia Poggi, Rosana Zanca, Carolina Giuriatti, Gertrudis Alaniz, Federico Armaño, Mariana Ayerza, Andrea Schiaffino, Verónica Gambi.

buscó sentar bases para determinar los atributos del objeto de estudio y esbozar, al final de un primer período de indagación, posibles problemas derivados e hipótesis sustantivas vinculadas con el desarrollo local.

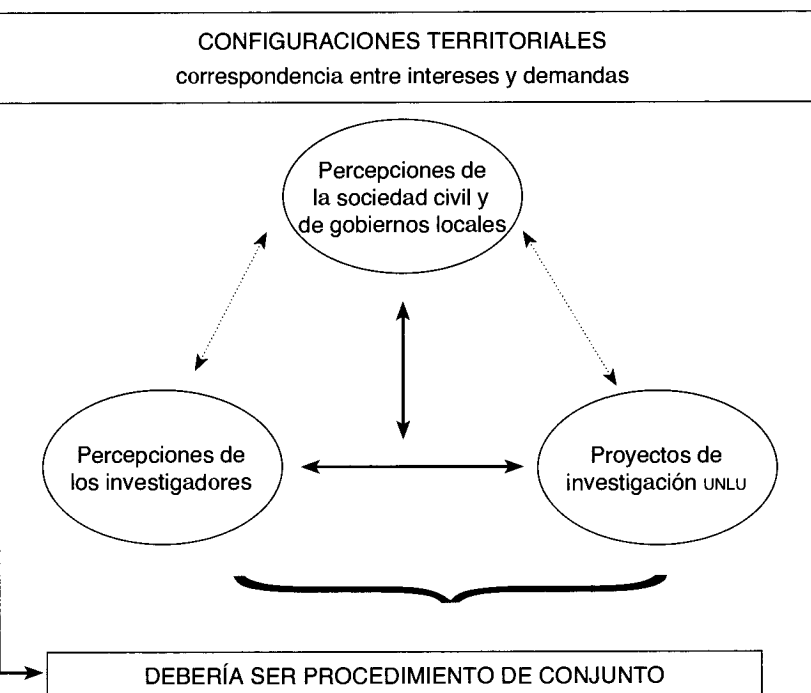


Transcurrida la primera etapa de indagación, se pudieron observar problemas en los municipios del área de influencia que se relacionan, en la mayoría de los casos, con inconvenientes de gestión territorial. Los problemas fundamentalmente derivados de planificaciones que no contemplaron la dinámica territorial ni el contexto de aplicación marcan primordialmente avances desordenados de las tramas urbanas, subutilización de áreas rurales, deficiencias en la dotación y el mantenimiento de servicios y equipamientos comunitarios, contaminación de aguas subterráneas y superficiales por vertidos y presencias de elevados niveles de arsénico. Todos se configuran desde la falta de información y experiencia técnica y con una dimensión (de lo que se pone en conocimiento para el desarrollo sustentable del territorio) establecida solamente desde el ámbito científico.

Al finalizar este proyecto, que tenía como objetivo básico caracterizar y dimensionar la relación entre avance de la construcción del conocimiento en la Universidad Nacional de Luján y la resolución de problemáticas para el desarrollo territorial, se evidencia la falta de correspondencia entre el conocimiento construido en el ámbito académico

as necesidades locales-municipales del área de influencia. El motivo presaliente de la desconexión es la diferencia en la valoración y la priorización de los problemas. Las dimensionalizaciones establecidas desde el imaginario científico marcan fuertemente las líneas de proyectos de investigación, pero el flujo de relación con las percepciones de ciudadanos y políticos es muy intermitente. Son escasos los proyectos de investigación donde la selección de magnitudes de los indicadores de sustentabilidad marcan paridad con las manifestaciones de todos los actores involucrados en la configuración de territorios. Entonces, la evaluación de los escenarios presentes, al ser unilateralmente dimensionada, no aporta información válida y confiable para la elaboración de políticas de vida porque el diagnóstico territorial se torna ficticio.

La solución podría determinarse mediante un camino de indagación lineado por un procedimiento de conjunto entre científicos, ciudadanos y políticos para una gestión asociada del territorio. Este proceder debería conformar una manifestación consensuada de la selección de indicadores de sustentabilidad, así como también de las magnitudes de relevancia, especificidad, sensibilidad y contextos de lo que se pone en juego en cuestión de biopolíticas.



Ahora bien, recorrer este camino de indagación no produce sosiego por el ajuste a la norma, a lo que está establecido por autoridad científica y ampara. Pero lo establecido no siempre garantiza la validez y la confiabilidad del conocimiento construido. Es importante considerar, entonces, valores otorgados por el conjunto de la sociedad y no sólo por la comunidad de pares científicos; pero también por ellos. Lo que se escribe no es redundancia expresiva. Es señalar ligazón pero no atadura. Es buscar reparo en una epistemología ampliada. Es orientar el análisis del espacio desde una mirada filosófica.

Es decir, desde el análisis y la elaboración de conceptos propios de una filosofía de la ciencia y la cultura que, como tal, se preocupa del núcleo duro de la ciencia, pero sin aislarlo del entretendido de fuerzas en el que se produce y desarrolla.<sup>7</sup>

La práctica científica surgida desde estos supuestos de epistemología ampliada refleja una tarea de investigación-acción que combina los conocimientos científicos con los saberes de la gente. Si bien el transcurso de dicha tarea puede desenvolverse en un marco hipotético-deductivo, lo que marca la diferencia con el modo tradicional de construir conocimientos es la forma de establecer dimensiones y definir procedimientos para atribuir las variables. Las dimensiones no se fijan desde la impronta exclusiva del investigador sino que a ellas se acopla el saber de todos los actores involucrados para establecer los niveles de cuanti-cualificación. Así, la validez de la información que construye el conocimiento se extiende.

Es necesario, entonces, que los enunciados científicos, que se constituyen como base de las políticas, sean delimitados como función de existencia y hagan visibles el accionar de instituciones, los procesos económicos y sociales, las formas de comportamiento, los sistemas de normas y de técnicas. La universidad debe constituirse como vínculo mediador generando mecanismos de conexión que impliquen la idea de elaborar conceptos y procedimientos acordados y reconocidos por todos los usuarios del territorio. Pero esta cuestión delimita otro problema, para acordar y consensuar: hay que considerar y contener conflictos por intereses para el logro de la comunicación entre todos los usuarios del territorio. Las políticas derivadas de la comunicación y el consenso

7. E. Díaz, *Entre la tecnociencia y el deseo. La construcción de una epistemología ampliada*, Buenos Aires, Biblos, 2007, p. 24.

atribuyen mayor valor al resultado de lo planificado ya que contienen un ampliado espectro de escenarios de vida deseados.

### Consenso y conflictos de intereses: entendimiento y perturbaciones de la comunicación

Se concluyó el apartado anterior haciendo alusión a ideas de acuerdo y reconocimiento vinculados al saber común. Para ir en busca de este acuerdo, se puede considerar el pensamiento de Jürgen Habermas, quien sostiene que el saber común tiene que satisfacer condiciones estrictas pues se funda en acuerdos comunicativos de vinculaciones recíprocas y éstas surgen de convicciones compartidas intersubjetivamente. Sólo merced al cumplimiento de estas condiciones —dice—, puede un saber común cumplir funciones de coordinación de la acción.

En este juego comunicativo habermasiano se puede poner en marcha una situación que representa el fragmento de un mundo de la vida delimitado por relación a un tema (por ejemplo, indicadores para el desarrollo sustentable). El tema surge en relación con intereses y metas de acción de al menos un participante, y esto circunscribe el ámbito de relevancia (por ejemplo, la Secretaría de Planeamiento de la provincia de Buenos Aires). Este ámbito viene marcado por los planes que los participantes (ciudadanos, ONG, promotores inmobiliarios, gobiernos municipales, universidades) conciben sobre la base de la interpretación que hacen de la situación, con el fin de realizar sus propios fines. Así, la situación de acción circunscribe un ámbito mayor y abierto de alternativas de acción, es decir, de condiciones y medios para la ejecución de los planes (planes estratégicos de ordenación de uso y ocupación del suelo).

A la situación (ordenamiento territorial) pertenece todo lo que se hace sentir como restricción para las correspondientes iniciativas de acción. Mientras que el actor mantiene a la vista el mundo de la vida como acción orientada al entendimiento, las restricciones que las circunstancias imponen a la ejecución del plan salen al paso como ingredientes de la situación (circunstancias económicas, sociales, de sitio y posición geográfica, etc.). Estos ingredientes en los conceptos formales del mundo pueden clasificarse como hechos, normas y vivencias. Los ingredientes señalados marcan, al decir de Habermas, el contexto para la acción. Pero hay que considerar que el mundo de la vida no es sabido en sentido estricto, pues el saber explícito se caracteriza porque puede ponerse en cuestión y fundamentarse. La ordenación del territorio debería acuñarse previamente, entonces, un contexto para la acción.

El concepto de acción comunicativa habermasiano lleva a considerar a los actores como hablantes y oyentes que se refieren a algo en el mundo objetivo, en el mundo social y en el mundo subjetivo, y se establecen en este sentido pretensiones de confiabilidad y validez que pueden ser aceptadas o rechazadas. Los participantes en el diálogo tratan de evitar dos riesgos: el riesgo de un entendimiento fallido y el de un plan de acción fallido. En el riesgo del fracaso en la comunicación tiene mayor peso la cuestión primaria del entendimiento.

Ahora bien, en este punto puede insertarse una pregunta: ¿cómo llevar todas estas consideraciones al plano concreto del quehacer de investigación, gestión e intervención territorial? Una respuesta parecería despuntar en los dichos de Habermas cuando afirma que los procesos de entendimiento del mundo vital precisan de una tradición cultural en toda la amplitud de su horizonte, y no solamente de las bendiciones de la ciencia y de la técnica. En este sentido, se pregunta cómo es posible abrir las esferas de la ciencia, de la moral y del arte —encapsuladas bajo la forma de cultura de expertos— y vincularlas de tal modo a las tradiciones empobrecidas del mundo vital que, sin perder su racionalidad peculiar, consigan que se establezca un equilibrio nuevo entre los momentos separados de la razón en la praxis cotidiana comunicativa. Esto implica, según Habermas, la posibilidad de que los filósofos y los expertos no conserven solamente el espacio para estrategias teóricas en el ámbito interno de los sistemas científicos, sino que puedan ofrecer sus servicios de intérpretes hacia el exterior, para establecer una mediación entre el mundo de lo cotidiano y una modernidad cultural que se ha retrotraído a su esfera autónoma.<sup>8</sup>

Las grandes simplificaciones que caracterizan a la modernidad no precisan de fundamentación o de justificación; pero sí suscitan problemas de mediación. ¿Cómo puede mantener su unidad una razón dividida entre sus distintos elementos en el ámbito cultural y cómo pueden mantener una relación con la praxis comunicativa de la vida cotidiana las culturas de los expertos que se han refugiado en formas esotéricas?<sup>9</sup>

De este modo, los actos del entendimiento, que vinculan los planes de acción de los diversos participantes en una relación interactiva, no

8. J. Habermas, *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona, Península, 1991.

9. Ídem, p. 27.



ueden retrotraerse a una acción teleológica, orientada a fines en la que se ejerce variados tipos de influencia sobre la definición de la situación a resolver; tampoco sobre las decisiones o los motivos de los interlocutores subordinándolas al dominio de la acción estratégica, donde el cálculo de la utilidad determina la naturaleza del comportamiento recíproco. En consecuencia, si se busca una alternativa que supere las deficiencias de la teoría moderna de la decisión racional, habría que atender a un tipo diferente de racionalidad, situada más allá de la razón científico-técnica, esto es, una racionalidad comunicativa que se desplace por la vía del consenso. Un consenso que no se identifica con pacto sino que es consenso de estrategias.

Este consenso de estrategias proviene, según la propuesta habermasiana, de un modelo comunicacional que intenta resolver problemas y revela una relación de acto correcto de habla con contexto normativo, un enunciado verdadero ajustado a la realidad y compartido, y una expresión sincera de opiniones en una comunidad ideal de habla.<sup>10</sup> Este accionar comunicativo parece constituirse como senda procedimental pertinente a la hora de implementar políticas de gestión asociada del territorio. La comparecencia de todas las opiniones que convierten a un tema como algo en el mundo parece brindar desde esta teoría de la acción comunicativa fundamentos válidos para el logro de la sustentabilidad territorial. No obstante ello, y para fortalecer argumentaciones futuras, se piensa necesario revisar la tensión entre Habermas y Foucault con respecto a la libre circulación de los juegos de la verdad.

La idea [de Habermas] de que podría haber un estado de comunicación que sea tal que los juegos de verdad pudieran circular sin obstáculos, sin impedimentos y sin efectos coercitivos me parece del orden de la utopía.<sup>11</sup>

La propuesta de Foucault circula por una vía diferente de la de Habermas. La conformación de los sujetos en los dispositivos de poder-saber y la consideración del individuo moderno como producto de una multiplicidad de técnicas individualizantes consisten en su focalización

10. J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Madrid, Cátedra, 1989, cap. 9 y 11.

11. Crítica efectuada por M. Foucault, *Dichos y escritos 4*, citado por E. Castro, *El vocabulario de Michel Foucault*, p. 157.

dirigida al centramiento corporal de las disciplinas. Sin embargo, el relieve que otorga a la centralidad del cuerpo en las relaciones de poder de la sociedad moderna, con su claro acento biopolítico, puede constituir un enriquecimiento de perspectiva para las teorías de la comunicación de Habermas que, seguramente en razón de sus lealtades a las teorías de John Austin y John Searle, muestran un carácter en exceso idealista y descorporizado, desatendiendo las influencias y la circulación del poder en la conformación del mundo cotidiano.

Considerando la perspectiva foucaultiana, al observar las configuraciones del territorio, de los gobiernos y de las políticas para el mantenimiento de la calidad de vida y al extrañamiento de los lugares, puede tomarse como guía de reflexión la pregunta de Foucault: ¿y si las luchas de hoy ya no fueran tan sólo luchas contra las dominaciones políticas, ya no tan sólo luchas contra la explotación económica, sino luchas contra la sujeción identitaria? Para dar respuesta a estos interrogantes, el filósofo propone no ir más allá de las políticas, sino comenzar a repensarlas desde las lecturas de textos de Platón, Epicuro y otros filósofos de la antigüedad.

Foucault en sus estudios fue planteando la importancia del poder para la construcción de identidades sociales. El poder no es visto como una superestructura que deja impronta sobre una infinidad de estructuras; se trata de una práctica ejercida por todos los individuos, en una especie de red que conecta a unos sujetos con otros. El poder no se ejerce sobre hombres y mujeres sometidos o sujetos por la esclavitud y la servidumbre, sino sobre individuos en capacidad de aceptar o de negarse. De ahí que el concepto de poder en Foucault sea de un gran valor al examinar las identidades culturales pues éstas no son vistas como características o sustancias previas a los componentes de una sociedad, sino que la misma identidad es fruto de la libre opción de aceptar o de resistirse a un modelo de identidad. Pero, si bien el poder no se impone como esclavitud, se inserta en las vidas por seducción y, a partir de ésta, se realizan acciones. Se constituye así un campo en red del poder que se materializa en espacios, tiempos y lugares.

El juego del poder es, de un modo muy particular, algo que puede establecerse a través del análisis de los procesos de subjetivación. En ellos el individuo puede optar por el enfrentamiento pero también acomodarse a las estrategias de normalización. Estas estrategias generan principios de lo verdadero, de lo digno de ser seguido, y aseguran la sumisión al poder. En este punto es importante traer a cuento la contraposición establecida por Foucault entre el modelo de construcción de la subjetividad en el mundo clásico y en el mundo moderno.



En *La hermenéutica del sujeto* y en *El gobierno de sí y de los otros*, Foucault se plantea la cuestión de la identidad. Describe los modos de subjetivación en la antigüedad y en la modernidad mostrando la historicidad de la relación consigo mismo. La edad moderna (de la historia y de la verdad) comienza a partir del momento en que lo que permite tener acceso a lo verdadero es el conocimiento mismo. Las condiciones son de dos órdenes:

- 1) Condiciones internas y formales. Las condiciones de acceso del sujeto a la verdad se definen desde el interior del conocimiento.
- 2) Condiciones externas al conocimiento, pero que incidan en él, como gozar de salud mental, idoneidad moral y cultura ilustrada.

En la modernidad, según la visión de Foucault, lo que interesa es que, cumplidas las condiciones, el sujeto siempre es capaz de verdad. El acceso a la verdad ya no tiene como condición la labor mediante la *askesis* y el *epos*, la vía es el conocimiento mismo. En la antigüedad el sujeto no es capaz de verdad pero ésta, una vez alcanzada, es capaz de transfigurarlo y salvarlo. En la modernidad el sujeto es capaz de verdad, pero ésta no es capaz de salvarlo. El aspecto de la iluminación, el momento de transformación del sujeto por el efecto de la verdad que él conoce sobre sí mismo y que transfigura su ser, ya no existe. El sujeto es un sujeto sujetado. Entonces, la idea de que pudiera existir una comunidad ideal de habla, en la que todos los participantes tuvieran la misma oportunidad de comparecer y opinar sobre temas que son algo en el mundo, es considerada por Foucault una utopía. Pero esta advertencia no quita la idea de pensar y obrar para modificar escenarios territoriales no deseados. Él mismo visualiza otros caminos para el accionar que puede ser también el de la ciencia.

No hay utopía definitiva, no significa que los seres humanos no tengamos que luchar cada día de acuerdo con las fuerzas que roban nuestra libertad. Las luchas son concretas en cada sociedad y en cada momento de la historia. Y los seres humanos hacemos nuestras opciones. Hoy luchamos contra la destrucción del planeta o por la libertad contra un normativismo que se impone por doquier. Yo soy pesimista hiperactivo [...] Nuestra vida se plenifica en esa actividad libertaria en la que no claudicamos con sus exigencias.<sup>12</sup>

12. Palabras de Foucault en su diálogo con Habermas el 16 de abril de 1991, tomadas de C. Rojas Osorio, *Foucault y el posmodernismo*, Heredia, Departamento de Filosofía-UNA, 2001.

### Hacia la superación del problema: espacios para recuperar la palabra

*No, no hay neutralidad. Ya lo he explicado. Pensamos, hablamos, escribimos y actuamos desde algún lugar en el fragor de la batalla. Luchamos desde la libertad —como postulado— por la libertad, y también para detentar la palabra cuando nos la arrebatan.*

Carlos Rojas Osorio, *Foucault y el posmodernismo*

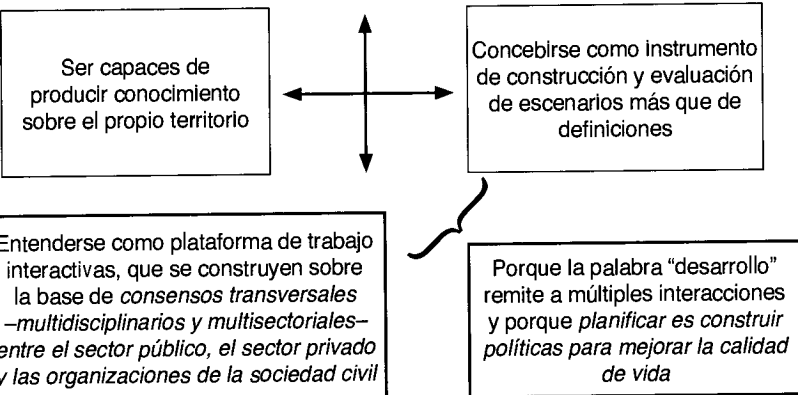
Se dijo en el transcurso de estos escritos que el accionar de indagación debía identificar problemas y elegir conceptos adecuados para enfrentarlos; que el trabajo no debía ser delimitado desde una sola perspectiva: la científica; que se debía ampliar el espectro de representaciones posible a través del diálogo para el acople de saberes; que la universidad como ámbito de realización de la ciencia no debía configurarse neutralmente para la transferencia mecánica de conocimientos, sino que debía generar ámbitos de debate para la articulación de perspectivas procurando una vinculación y transmisión retroalimentadora “entre” actores y no “desde” agentes. Se consideraron para la concreción de estas ideas las sugerencias de Habermas y las advertencias de Foucault en torno de consensos y disensos, y su postulado para recuperar la palabra.

Ahora bien, ¿cómo comenzar a generar encuentros para el diálogo? ¿Cómo se intenta el consenso? ¿Qué caminos utilizar para legitimar indicadores de sustentabilidad? ¿Cómo recuperan la palabra todos y cada uno de los usuarios del territorio? La respuesta tiene raíz foucaultiana: hay que revisar las condiciones de posibilidad. Entonces, surgen otras preguntas: ¿están dadas las condiciones de posibilidad?, ¿hay ámbitos de estructura política que habiliten la participación para una dimensionalización asociada de los indicadores de sustentabilidad entre científicos, políticos, ciudadanos? La respuesta puede ser afirmativa si se observa, por ejemplo:

- En el ámbito nacional, un espacio de participación, en el marco de la política y estrategia nacional de desarrollo y ordenamiento territorial, lo da el Plan Estratégico Territorial. Este plan propugna *un país en crecimiento e integrado regionalmente, delineando una nueva organización territorial, que induce procesos de desarrollo sostenibles que posibilitan conjugar justicia en la distribución de los recursos y sustentabilidad ambiental en todo el territorio*. Las intenciones básicas que generan espacio para la participación se reproducen en el siguiente esquema:

Plan estratégico territorial del Poder Ejecutivo

Un plan para el desarrollo del territorio debe entenderse como herramienta de un proyecto político colectivo (p. 23)



Entenderse como plataforma de trabajo interactivas, que se construyen sobre la base de *consensos transversales multidisciplinares y multisectoriales* entre el sector público, el sector privado y las organizaciones de la sociedad civil

En el plano provincial, existe legislación habilitante para el debate sobre la configuración de territorios sustentables: la Ley de Educación de la provincia de Buenos Aires 13.688 en su capítulo xiv, "Educación ambiental", establece:

Estimular la participación del establecimiento educativo como un actor proactivo de redes de cooperación para la intervención territorial local, promotor de agendas ambientales escolares y locales y participante relevante de acciones concretas por una mejor calidad de vida. (Art. 45)

A escala municipal, existe un ámbito de debate vinculado con el presupuesto participativo que es una herramienta que permite a los ciudadanos incidir o tomar decisiones referentes a los presupuestos públicos, generalmente sobre el presupuesto municipal.<sup>13</sup>

Un desarrollo de este instrumento de participación puede verse en R. Zanca, "Coexistencia de agendas públicas de gestión territorial y fricciones en la ordenación del territorio de maestría, UNGS.

En la República Argentina hay más de treinta municipios que llevan a cabo este debate para presupuestar. El primer municipio en adoptar un presupuesto participativo fue la ciudad de Rosario en la provincia de Santa Fe. Posteriormente fueron incorporando esta herramienta de participación directa otros municipios del país que conforman la Red Argentina de Presupuestos Participativos (ver cuadro). Para la elaboración de los presupuestos participativos en los municipios se organizan foros y mesas barriales que debaten sobre el origen y destino de las políticas públicas.

Red Argentina de Presupuesto Participativo (RAPP)

SANTA FE	BUENOS AIRES	JUJUY S. S de	CORRIENTES Corrientes	SAN LUIS	MENDOZA	RÍO NEGRO	SANTA CRUZ
Reconquista (2009)*	Zárate (2010)*	Jujuy (2009)	(2010)*	Juana Koslay (2011)	Mendoza (2010)	S.C de Bariloche (2005)*	Caleta Olivia (2010)
Santo Tomé (2010)	San Miguel (2006)		Bella Vista (2006)*		Godoy Cruz (2003)	Viedma (2010)	
Sunchales (2010)	Campana (2004)				Junín (2004)		
Rafaela (2008)*	San Fernando (2008)*						
Santa Fe (2010)	San Martín (2005)*	CHACO	ENTRE RÍOS	CÓROOBA	NEUQUÉN	CHUBUT	T. OEL FUEGO
Cañada de Gómez (2010)*	Morón (2006)*	Resistencia (2009)	Concordia (2011)	Unquillo (2010)*	Neuquén (2010)	Comodoro Rivadavia (2008)*	Río Grande (2003)*
Rosario (2002)	La Matanza (2009)		Crespo (2011)	Córdoba (2008)*			Ushuaia (2009)
Venado Tuerto (2010)	Avellaneda (2010)*		Concepción del Uruguay (2009)*	Villa María (2008)*			
	Quilmes (2010)*			Villa Carlos Paz (2010)			
	La Plata (2008)*						
	Berisso (2010)*						
	M. de la Costa (2009)*						
	Tandil (2009)						
	Gral. Pueyrredón (2008)						
	Necochea (2008)*						

\*Adhirieron formalmente a la RAPP.

estas sendas para el trabajo asociado, que se determinan desde el to gubernamental, se multiplican si se amplía la observación hacia ehacer de las ONG y asociaciones intermedias de la sociedad civil. o el ámbito de participación parece perfilado, el desafío entonces es del encierro académico para viabilizar la construcción de la infor- ón y la dimensionalidad de los indicadores mediante codificaciones njunto contenedoras de conflictos. La responsabilidad científica ya bería vincularse solamente con orientar sino también con adquirir pacidad de orientarse a partir de los deseos y las necesidades de nte. Hay que tratar de saber, hacer saber y saber hacer mancomu- mente.

## Metodología y hermenéutica

*Roxana Cecilia Ynoub\**

### Introducción

#### La cuestión de la ciencia y de la hermenéutica

Aquí me propongo examinar el alcance y la posibilidad misma de lo que voy a denominar "investigación hermenéutica". De un modo más específico, se trata de evaluar las condiciones por las que ésta tendría los créditos para incluirse en el campo de la investigación científica. En el marco de las epistemologías contemporáneas, postular la adecuación del método científico en el tratamiento hermenéutico constituye prácticamente una contradicción en los términos. Efectivamente, para la mayoría de los tratadistas allí donde comienza la ciencia termina la hermenéutica y, de igual modo, la hermenéutica pareciera no cumplir con buena parte de las exigencias del trabajo científico; en particular con los requisitos de objetividad y contrastabilidad. Sin embargo, me permitiré plantear la posibilidad de este enlace —entre ciencia y hermenéutica—, revisando en primer término la definición de cada una de estas nociones, para luego especificar las condiciones en que el tratamiento hermenéutico converge con el tratamiento que sigue cualquier investigación científica. En lo que respecta al "método de la ciencia", identificaré dos condiciones o exigencias que definen su naturaleza:

- 1) Por una parte, lo que llamaré la condición de la "coherencia teórica" en el marco de la cual se postulan (o derivan) las hipótesis.

\* Universidad Nacional de Lanús, Argentina.

2) Por la otra, la “consistencia empírica” con respecto a la cual se valoran y/o contrastan las hipótesis.

En lo que respecta a la coherencia teórica, se trata de un requerimiento común a cualquier tipo de investigación: las hipótesis se desdibujan e integran en un marco conceptual a partir del cual adquieren penetrabilidad intelectual. Ese marco iluminará el alcance de las variables, los fundamentos teóricos en la selección de indicadores y, por supuesto, la interpretación y el análisis de los resultados de la investigación. La *modelización conceptual* gravita sobre todo el desarrollo de investigación y es la que brinda *coherencia* al desarrollo del trabajo. Asimismo, en investigación de tipo científica se requiere además que el modelo teórico resulte *consistente* con algún tipo de referencia empírica. Este requisito supone que lo constatado empíricamente se integre o quiera sentido a la luz de ese marco teórico.

Como puede advertirse, estos criterios se cumplen cualquiera sea el paradigma metodológico: tanto para aquellos que postulan la primacía de las hipótesis (como lo hace la tradición hipotético-deductiva) como en el llamado paradigma cualitativo, según el cual las hipótesis se encuentran al final de ese proceso.

Por lo demás, dichos criterios coinciden también con las teorizaciones que se han dado sobre la *explicación científica*, como es el caso del llamado “modelo de cobertura legal” –de Carl Hempel y Karl Popper– todas sus variantes: el “nomológico-deductivo”, el de la “explicación estadística”, el “estadístico-deductivo” y el “estadístico-inductivo”.<sup>1</sup> En todos ellos se trata de explicitar las condiciones bajo las cuales lo empírico puede ser derivado de lo conceptual-teórico o, viceversa, lo conceptual-teórico integrarse con lo empírico.

En lo que respecta a la definición de *hermenéutica*, existe un sinnúmero de acepciones, cuyos alcances varían tanto como las escuelas y las orientaciones que se ocupan del tema. A los efectos de evitar entrar en largas disquisiciones, optaremos por adherir a una concepción específica.

Todos ellos han sido motivo de revisiones y críticas a la luz de las limitaciones que presentan. Dado que el tema excede los objetivos de este trabajo, omito su tratamiento aquí, que sólo me interesa señalar que en todos ellos está presente esta doble exigencia que define como “coherencia teórica” y “consistencia empírica”. Para una revisión del “modelo de cobertura legal” se puede consultar C.G. Hempel, “Deductive-nomological vs. statistical explanation”, en H. Feigl y M. Grover (eds.), *Minnesota Studies*, N° 1: *The Philosophy of Science*, Mineápolis, University of Minnesota Press, 1962, vol. 3, pp. 98-169, y *La explicación científica. Estudios sobre la filosofía de la ciencia*, Buenos Aires, Paidós, 1979.

ca, concibiéndola en el marco de una teoría más amplia de la interpretación. Entenderemos por *hermenéutica* un tipo de interpretación que, siguiendo a Paul Ricœur, podemos denominar *interpretación simbólica*. El *símbolo*, en la acepción que le da Ricœur, se define como un signo multívoco o más precisamente *equívoco*. De modo que “muestra ocultando”:

Restrinjo deliberadamente la noción de símbolo a las expresiones de doble o múltiple sentido, cuya textura semántica es correlativa del trabajo de interpretación que hace explícito su segundo sentido o sus sentidos múltiples.<sup>2</sup>

Esta función del símbolo la descubre Ricœur en tres dominios específicos: por una parte, el que corresponde al “lenguaje de lo sagrado”, es decir, el dominio de los mitos, los ritos y la narrativa religiosa. Por otra, en el de la significación “onírica”, tal como la tematizó el psicoanálisis, en tanto expresa la “arqueología privada del durmiente”. En tercer término, en el de la “imaginación poética”, considerando que el poeta hace de la imagen un asunto lingüístico o, dicho de otro modo, expresa imágenes lingüísticamente.

En estos tres ámbitos el símbolo funciona de manera equívoca, ya que la significación de primer grado reenvía a nuevas significaciones, cuyo alcance puede ser develado por intermedio de una tarea interpretativa, y, eventualmente, este reenvío puede dar lugar a múltiples lecturas.

En lo que sigue examinaré con algún detalle cada uno de estos presupuestos, para luego ilustrar, sobre la base de un ejemplo, las características del método en el marco del tratamiento hermenéutico.

### Coherencia teórica y consistencia empírica en las investigaciones hermenéuticas

Para examinar la cuestión de la *coherencia teórica*, será necesario detenernos por un momento en la definición de “hipótesis hermenéutica” y antes, de modo más general, en la definición misma de hipótesis. Una hipótesis científica constituye un enunciado sobre alguna presun-

2. P. Ricœur, *El conflicto de las interpretaciones: ensayos sobre hermenéutica*, México, Fondo de Cultura Económica, 2003, p. 15.

“pauta o regularidad de experiencia”. En principio, se entiende que la regularidad reconoce un carácter necesario, es decir, se trata de una característica o comportamiento que se presume característico o natural al objeto investigado. Esto puede ser válido para describir fenómenos del tipo de los que estudian las ciencias naturales (como cuando se reconoce una pauta *regular* entre “presión y temperatura en el comportamiento de un gas”), hasta para describir fenómenos de las ciencias sociales o humanas (como ocurre cuando se postulan regularidades identificables en las estructuras del parentesco, en el modo de funcionamiento inconsciente o en los ciclos de las crisis económicas). Por lo demás, la hipótesis tiene carácter presuntivo pues, o bien convalida una conjetura que se pondrá a prueba con el desarrollo de la investigación o, por el contrario, se extrae como resultado de un análisis empírico (como lo postula la orientación cualitativista).

Una clasificación aceptada en la tradición metodológica distingue las hipótesis *descriptivas*, aquellas cuyas presunciones se refieren a atributos, características o comportamientos de los fenómenos analizados; las hipótesis *explicativas*, cuya formulación postula determinaciones causales (o equivalentes) entre dos o más variables. Siguiendo los desarrollos de Juan Samaja, apoyados a su vez en la lógica trascendental kantiana, postularé aquí un tercer tipo de hipótesis, a las que denominaré *hipótesis hermenéuticas*. En estas hipótesis se trata de concebir el objeto bajo estudio como un “signo”, es decir, se trata de postular un sentido o significación latente, al que la investigación o el análisis interpretativo tornarán manifiesto. Una hipótesis hermenéutica consistirá entonces en una proposición que postula, a título de conjetura, una interpretación o lectura sobre determinado material o fenómeno, el que se ha asumido como material *significante*.

Ahora bien, antes de ocuparnos de su proceso de validación empírica interesa señalar que, al igual que en cualquier otra investigación, los contenidos de estas hipótesis surgen de los marcos conceptuales que se adoptan. O, dicho de otro modo, los contenidos de las hipótesis deben estructurarse coherentes con supuestos, conceptos y eventualmente teorías de alcance general, que han sido explicitados, o son explicitables, a la luz de la concepción asumida.

Las discusiones sobre las condiciones de validez (y validación) entre hipótesis y enunciados de alcance más amplio (o eventualmente leyes

Samaja, “El papel de la hipótesis y de las formas de inferencia en el trabajo científico”, en *Los caminos del conocimiento*, inédito.

generales) reconoce una larga historia en el debate epistemológico, por lo que no constituiría una problemática específica de estas investigaciones. En cambio, la cuestión de su validación empírica exige una consideración propia, porque pareciera que en torno a ella se signa su ingreso (y su reconocimiento) en el campo de la investigación positiva. Me detendré, por lo tanto, alrededor de la consideración de lo que podemos entender por “empírico”.

Si, conforme a la tradición positivista, reducimos lo empírico a aquello a lo que podemos atribuir materialidad fisicalista, entonces no es posible hablar de contrastabilidad en el campo de las hipótesis interpretativas. Si, por el contrario, definimos “empírico” como *intersubjetivamente referenciable*, entonces, la cuestión adquiere un alcance distinto.

En ese caso, cualquier signo cultural o natural es empírico y por lo tanto objetivo o, al menos, objetivable. Para decirlo con un ejemplo, el personaje de la Cenicienta está entre nosotros en el mismo sentido en que lo están la torre Eiffel, los compuestos del carbono o el río Amazonas. Todos ellos pueden ser referenciables y constituyen realidades objetivas para un cierto contexto cultural. Sin duda, hay diferencias en el modo en que cada una de estas entidades se presenta en nuestra experiencia, pero en todos los casos es posible *explicitar los criterios que las tornan identificables*.<sup>4</sup> En tal sentido, resulta posible (y es lo que

4. Somos conscientes de que esta cuestión abre asuntos que reconocen una importante tradición en la reflexión filosófica, como la teoría de las descripciones de Bertrand Russell, su relación con los nombres propios y la distinción entre *sentido* y *referencia* que introduce Gottlob Frege. Una vez más, y pese a lo trascendente de este asunto, omitimos profundizar en estas cuestiones dado el alcance de este trabajo. Por ahora alcanza con señalar que, tal como vamos a ver, la noción de signo en Charles S. Peirce, que es la que aquí consideraremos, reconoce puntos de convergencia con la noción de signo de Frege: para el primero, la semiosis supone relaciones entre *signo*, *objeto* e *interpretante*, mientras que para Frege las relaciones se establecen entre *signo*, *objeto* y *sentido*. De esta concepción extrae Frege la consecuencia de que todo signo tiene un sentido pero no todo signo tiene un objeto (= referente). El estatuto que se le otorga a este referente es el que divide las aguas entre las múltiples posiciones filosóficas, ontológicas y semióticas: desde el realismo ingenuo, en el que no se problematiza la cuestión del referente, hasta la semiosis infinita de Peirce, según la cual todo referente no es más que un nuevo signo que reinicia la función de reenvío; hasta las tesis discursivistas (asociadas quizá a esta concepción peirceana) conforme con las cuales sólo hay hechos de discursos. (Para una ampliación de estos temas, se pueden consultar: B. Russell, “On denoting”, en *Logic and Language*, Londres, Allen and Unwin, 1946; G. Frege, “On sense and reference”, en P. Geach y M. Black (eds.), *Translations from the Philosophical Writings of Gottlob Frege*, Oxford, Blackwell, 1960.) En nuestro marco reflexivo la teoría de matrices de datos (como la desarrollada por Samaja) ofrece una solución ontológica y metodológica para esta cues-

ostulan las teorías semióticas) hablar de “materialidad significante”, entendiéndolo por tal cualquier materialidad sensorialmente capturable que adviene a una función signíca. Advenir a una función signíca supone que esa materialidad reenvía a otra cosa o, más precisamente, hay una función signíca si ese reenvío reenvía a un significado o sentido. Así es, precisamente, como define Charles S. Peirce el signo: *signo es algo que pone en lugar de otra cosa para alguien en algún aspecto suyo*.<sup>5</sup>

La idea de Peirce es que si el signo se pone en lugar de otra cosa, éste debe poder ser percibido, debe poder ser identificado. Pero, al mismo tiempo, debe no ser percibido o, más precisamente, debe ser omitido como tal para que se cumpla su *función de reenvío*. Como lo ha señalado François Recanati, el signo debe ser transparente y opaco al mismo tiempo;<sup>6</sup> debe ser percibido y al mismo tiempo omitido como tal. Por ejemplo: si se señala con el índice, y el sujeto al que se dirige esa indicación mira el dedo y no lo señalado por él, el “objeto-dedo” ha caído fracasado en su función significante. Él debe ser percibido, pero al mismo tiempo negado como destino final de la percepción. Si se advierte la función indicativa del gesto de señalar, el dedo se transparenta, está allí, pero sólo en su función de reenvío.

Interesa advertir que no hay materialidades que en sí mismas y por sí mismas sean signícas. Se transforman en significantes si hay una subjetividad que hace de ellas una materialidad significante, si les confiere esta función de reenvío a otra cosa. De ahí el giro “algo que se pone en lugar de otra cosa para alguien”.<sup>7</sup>

Nota: el referente de todo enunciado es siempre la *unidad de análisis*; esta unidad puede especificarse según un conjunto potencial de variables: en un cierto tiempo cada unidad es específica para cada variable en un *estado o valor*. Cada uno de estos estados o valores puede concebirse como el “sentido” que ella tiene en la perspectiva de esa variable.

Para una ampliación sobre la concepción semiótica de Peirce se pueden consultar sus *El hombre, un signo*, Barcelona, Crítica, 1988; *Selected Writings*, Nueva York, Dover, 1958; *Obra lógico-semiótica*, Madrid, Taurus, 1987.

“Para acceder a la cosa representada, debemos recurrir al signo, a la cosa representante, pues no conocemos la cosa representada más que por su intermedio; pero, por otro lado, debemos hacer abstracción del signo, de la cosa representante, para acceder a lo que ella representa: debemos hacer como si la cosa no existiera, debemos tratarlo como si no fuera nada. El signo debe estar a la vez presente y ausente para representar a la cosa significativa”, F. Recanati, *La transparencia y la enunciación. Introducción a la pragmática*, Buenos Aires, Hachette, 1981, p. 15.

Además, agrega Peirce, “en algún aspecto o capacidad suya”; es decir, el objeto materialmente definido se percibe siempre de modo selectivo, en algún aspecto de sí, aquel que privilegia a la hora de considerarlo como significante, como signo de reenvío.

Por lo demás, este deslizamiento puede dar lugar a un nuevo reenvío, y así sucesivamente. Esto llevó a Peirce a postular la “semiosis infinita” conforme con la cual no habría un anclaje final en ese proceso de significación. Lo señalado puede ser, a su turno, indicación o signo de un nuevo sentido, de una nueva significación. La cuestión de la semiosis infinita ha dado lugar a importantes debates entre quienes defienden la idea de una clausura de la significación frente a aquellos que la consideran un recurrente deslizamiento del sentido.

Aunque este asunto tiene especial relevancia en el tema que nos ocupa, por ahora omitiremos más precisiones en su tratamiento. Lo que nos interesa es averiguar si la definición del signo, al menos en esta versión apretada que hemos citado, resulta suficiente para el tratamiento de la hermenéutica simbólica “a lo Ricoeur”. Y lo que vamos a proponer es que, en este terreno, resulta necesaria una revisión del modelo peirceano; en particular, se torna necesario considerar los símbolos como *totalidades internamente diferenciadas, como totalidades complejas*.

¿Qué entendemos por totalidades complejas en este contexto? Se trata de sistemas que reconocen cuasidescomponibilidad entre sus componentes, lo que significa que cada una de ellas guarda autonomía relativa con respecto al todo y que por efecto de estas relaciones subsistémicas emerge la significación. Además, la parte sólo puede ser comprendida, definida e inteligida en la perspectiva de su relación con el todo o, más precisamente, de su *función* en ese todo. Así concebidos, los símbolos de los que nos habla Ricoeur constituyen totalidades o sistemas significantes, y su interpretación sólo es posible considerando las relaciones funcionales entre las partes y el todo que conforma cada signo.

De acuerdo con esta definición, la tarea de las hipótesis interpretativas estaría vinculada a la posibilidad de establecer correspondencias por *analogías* entre sistemas significantes y sistemas a los que esos significantes reenvían, como lo sostuvo en nuestro medio Samaja y como lo reconoce el propio Ricoeur.

Dicho de otro modo, la *hipótesis interpretativa* se formularía siempre como una analogía entre el sistema significante —como totalidad relacional-funcional— y el sistema interpretado o significado. Sin embargo, la contrastabilidad o puesta a prueba de estas hipótesis se consumaría por vía de la identificación de las *correspondencias funcionales entre los componentes de un sistema y los componentes del otro sistema*.

Bajo el supuesto de que si esa analogía estructural se cumple, entonces se debería poder identificar una relación *vis-à-vis* entre las partes de un sistema y la función que éstas cumplen en el *sistema significante*

us homólogos en el sistema interpretante. Este tratamiento se correspondería así con el que usualmente se sigue en cualquier investigación a partir de la formulación de las hipótesis de trabajo. Dicho de otro modo, una vez formulada la hipótesis sustantiva (en este caso de "tipo interpretativa o hermenéutica"), entonces debe ser posible identificar anticipar qué elementos del material significativo se deberían corresponder con qué otros elementos del material interpretado.

Ahora bien, esta contrastación no se haría por medio de las pruebas hipotéticas con base estadística (las que suponen el tratamiento de conjuntos extensivos de acuerdo con la teoría de probabilidades) sino mediante una inferencia lógica, que Peirce describió como "abducción".<sup>8</sup> No lo sostuvo en nuestro medio Samaja:

En la abducción no tenemos que vérnosla con una colección de partes que tienen el mismo atributo, sino con un atributo que se integra con otros, de diversa índole, en la unidad concreta de un todo orgánico (sustancial, procesal y comunicacional). La abducción avanza desde el accidente aislado a la sustancia singular; desde el atributo a la esencia o configuración de atributos. Se puede decir, ahora en un sentido estricto, que la abducción va de la parte al todo, pero no por generalización, sino como identificación del sustrato al que pertenece la parte. De modo que ahora el elemento ha dejado de ser considerado un mero "esto", un individual abstracto e idéntico a todos los demás de un conjunto, para ser considerado en otra dirección: en la dirección de un singular concreto, que lleva en su propia constitución la razón de pertenecer a una especie.<sup>8</sup>

Este es, precisamente, el modo de proceder en el tratamiento de hipótesis hermenéuticas. Lo que se debe demostrar es que los elementos identificados (= partes componentes) adquieren coherencia o significación en el contexto (= totalidad) en que presumiblemente se integran y participan.<sup>9</sup>

Samaja, "El papel de la hipótesis...".

Resulta de interés hacer notar que el término "participación" es muy diferente al de "coherencia". Este último es propio de la lógica de conjuntos y los tratamientos extensivos sobre los que se basa la estadística (descriptiva o inferencial): el elemento pertenece al conjunto. La naturaleza de este conjunto no cambia sustancialmente si se agrega o se quita un elemento de él. En cambio, cuando se trata de totalidades internamente diferentes, "la parte participa del todo": el todo está en la parte, la parte está en el todo. Si se agrega o se elimina una parte, este cambio puede afectar la naturaleza misma del todo.

Como señala Samaja en el texto citado, si un paleontólogo encuentra un colmillo con las características A, B y C y luego descubre otro colmillo con esas mismas características, podría, eventualmente, inferir inductivamente que todos los colmillos que encuentre en adelante tendrán las características A, B y C. Esto es lo que hace precisamente la inducción: generaliza lo encontrado en algunos casos a todos los casos. Sin embargo, algo muy distinto ocurre cuando se abduce. Si encuentra un colmillo y dispone de un saber previo de anatomía comparada, el científico podrá inferir a qué especie de animal pertenecía ese colmillo. Observando el colmillo podría inferir que el animal era carnívoro o herbívoro, estimar la morfología de su mandíbula, el largo de su cuello, etc. El esquema que nos propone Samaja para advertir las importantes diferencias que caracterizan cada una de estas inferencias es el siguiente:

de "esta parte"	→	a "este todo"
de "este colmillo"	→	al "animal completo"

Expresado de acuerdo con las inferencias que estamos comparando, el esquema se expresaría en los siguientes términos:

"este colmillo"	→	"todos los colmillos"
	≠	
"este rasgo" (colmillo de tal forma) (inducción)	→	"el animal" con estos rasgos (organismo total) (abducción)

Es sabido que la abducción reconoce limitaciones desde el punto de vista de su validez formal, precisamente porque sólo pueden extraerse conclusiones probables (cualquiera sea el valor de verdad de las premi-

Esta noción está en la base del principio de localización múltiple, descrito inicialmente por Alfred Whitehead y reabajado por el filósofo argentino Florencio González Asenjo: "En mi obra *El todo y las partes* presento un principio de localización múltiple en que se reemplaza el carácter de miembro de un conjunto teórico por una relación simétrica de presencia. Las partes de un todo están unas en otras y en el todo; al mismo tiempo, el todo está en todas y cada una de sus partes. En cuanto una parte está en otra parte, lleva consigo una versión de su propia perspectiva del todo", F. González Asenjo, *El todo y las partes. Ensayo de ontología formal*, Buenos Aires, Martínez de Murguía, 1962, p. 1.

s). Pero eso ocurre a su manera también con las pruebas de hipótesis, con base en la estadística inferencial; con la diferencia de que en algunos casos los procedimientos matemáticos permiten valorar (o adoptar criterios) para estimar la probabilidad con que puede aceptarse o rechazarse una cierta constatación empírica.<sup>10</sup> De modo que, como dice Peirce, un argumento completo, simple y válido, o silogismo, es *apodictico o probable*: lo primero se cumple en la deducción (y bajo ciertas condiciones en la inducción) y lo segundo en la inducción y la abducción. Pero, además, en todo razonamiento silogístico inductivo o deductivo se puede dar un paso si se prescinde de la abducción: la abducción es siempre presupuesta en las inferencias deductivas e inductivas. Ambas suponen un juicio particular o, como dice Peirce, la identificación de un "caso". Si partimos de premisas que sostienen, por ejemplo, que "toda fiebre presenta síntomas conversivos" y que "la paciente Dora es una fiebre histérica", podemos concluir deductivamente que entonces "Dora presentará síntomas conversivos". Pero, para ello, debimos antes "identificar a Dora como histérica". Y esa identificación es la que compromete a la inferencia abductiva. No se puede poner a andar el sistema de inferencias si no se presupone la abducción como un momento en el encadenamiento de ellas. Y, lo que es más importante, si se acepta este presupuesto, entonces toda inferencia arrastra problemas de validez formal.

De acuerdo con este reconocimiento, propondremos entonces que en el tratamiento de las hipótesis hermenéuticas la contrastabilidad se resuelve en términos de admisibilidad o grados de admisibilidad: la fuerza de estas hipótesis vendría dada por la *coherencia interna* y la *consistencia empírica* que surge de las abducciones que sustentan estas interpretaciones.

No pretendemos hablar de "grados" en una acepción cuantitativa sino en términos de los elementos que robustecen la interpretación pro-

Aunque es conocido, interesa recordar aquí que disponer de procedimientos matemáticos para *estimar la probabilidad de ocurrencia* de un cierto fenómeno no significa que podamos concluir que estamos errados o acertados en un tanto o cuanto por ciento. De otro modo, esa estimación sólo nos informa sobre lo probable o improbable de la ocurrencia de un cierto hecho (por ejemplo, de un valor obtenido en alguna prueba de significación); pero una vez definido el criterio a partir del cual consideraremos un hecho de baja o alta probabilidad, nunca sabremos si efectivamente el valor empíricamente observado u obtenido se ha debido estrictamente al azar o no. Sólo podemos saber cuán baja o alta es su probabilidad de ocurrencia, y nunca podremos descartar la hipótesis, aun siendo muy baja, lo hayamos obtenido por mero azar. De ahí que siempre es posible cometer error de tipo I o II: rechazar una hipótesis cuando debíamos aceptarla, o aceptarla cuando debíamos rechazarla.

puesta. Esto supone también admitir o incluso predecir condiciones o situaciones en las que eventualmente pudiera ser rechazada (como lo reclama el falsacionismo para cualquier investigación). De hecho, el rechazo de estas hipótesis se daría no por medio de la identificación de un "contraejemplo" —ya que no se trata de acumulación de casos— sino por, al menos, alguna de las siguientes situaciones:

- a) porque se ofrece una interpretación que se muestra más coherente teóricamente o más consistente empíricamente que la original, integrando elementos que otra interpretación alternativa no contemplaba, o
- b) porque se identifican elementos, condiciones o contextos en que la interpretación propuesta se torna incoherente o inconsistente.

De un modo general, lo que pretendemos enfatizar es que la aceptación o el rechazo de estas hipótesis no resulta de una apreciación subjetiva de un potencial intérprete. Si se rechazan, será porque se pueden indicar los elementos, los indicios o las condiciones que las tornan incoherentes teóricamente (es decir que se muestran contradictorios con presupuestos, hipótesis o principios de alcance más general) o inconsistentes empíricamente. O, eventualmente, porque se ofrecen interpretaciones alternativas, que aportan *evidencia* a favor de las ventajas relativas que comportan éstas, en términos de coherencia y consistencia, con respecto a la interpretación original.

### La cuestión del referente en las investigaciones hermenéuticas

El punto de partida de las hipótesis hermenéuticas vehiculiza una significación de primer grado. La tarea interpretativa que se sigue, una vez formulada la hipótesis, consiste entonces en pasar de estas interpretaciones de primer grado a significaciones de segundo grado. El material significante es significativo en la perspectiva de su nueva interpretación o lectura, aunque en sí mismo porta ya una significación y, por lo tanto, supone su propia referencia interpretante.

Conforme con este reconocimiento, interpretar es siempre resignificar. Pero resignificar no implica una "clausura del sentido". No se trata de postular la existencia de un sentido genuino, frente al cual toda otra interpretación resulta insuficiente o desviada. Por el contrario, en el proceso de traspasar de un sentido a otro emerge la significación: un



veo sentido no explicitable antes de esta operación de traspaso se produce como efecto de ese deslizamiento. Si, como señala Paul Ricoeur, símbolos constituyen significantes que "mostrando ocultan", el devenir de lo oculto se alcanza por medio del traspaso o deslizamiento de la significación.

En torno a esta cuestión pueden identificarse francas divergencias entre la interpretación que lleva adelante un paleontólogo, por ejemplo, de la interpretación del hermeneuta o intérprete de símbolos. El paleontólogo —como cualquier otro intérprete de fenómenos naturales— parte del supuesto de un *referente material*. Si, como lo hemos comentado, tiene ante sí al colmillo e infiere al animal todo, lo ha considerado el colmillo como *signo*. Su interpretación consiste en ir desde ese elemento significativo a aquello que él expresa o permite conocer. De modo que podríamos poner estos signos en contrapunto con los símbolos y decir que, en este caso, "mostrando, develan". Para el hermeneuta, en cambio, el supuesto es el de un *referente simbólico*. Pero este referente no es una "cosa a indicar", cuya existencia sería independiente del acto de indicarla sino, más bien, un sentido que se construye en el acto de explicitarlo. Un buen ejemplo para situar el alcance de estas diferencias lo encontramos en las modificaciones que la teoría del trauma hace Sigmund Freud a lo largo de su obra. En un primer momento cree que una experiencia de seducción real en la infancia engendra o es causa del desencadenamiento de una neurosis. Pero a partir de sus *Estudios sobre la histeria* se ve obligado a revisar su hipótesis porque descubre que independientemente de cualquier episodio real existe un "fantasma de seducción" que se desarrolla en el proceso de tramitar el complejo de Edipo. Este fantasma tiene efectos estructurantes para la vida psíquica del niño y para el inconsciente del adulto. Como se advierte, la naturaleza de este fantasma corresponde a lo que aquí llamamos *realidad simbólica*. En tanto tal, tiene efectos y existencia objetivamente identificables, aun cuando no se trata de un referente material.

De acuerdo con este marco se abren dos asuntos a resolver: por una parte, la cuestión del tratamiento de ese material empírico (lo que compromete cuestiones metodológicas) y, por otra, la cuestión de la producción o la emergencia de la nueva significación. A los efectos de examinar esos procedimientos e ilustrar algunas de las consideraciones teóricas que hemos esbozado, nos detendremos en el examen de un ejemplo.

### A modo de ilustración: la interpretación del ritual de la *torta de cumpleaños*

El ejemplo que desarrollaremos proviene del campo de la teoría antropológica, de la obra del antropólogo francés René Girard.<sup>11</sup> El núcleo de su tesis postula que el origen de la cultura se funda en una experiencia violenta. No se trata simplemente de un acontecimiento acaecido en un pasado efectivo, sino de una violencia latente, estructural y presente en el vínculo social. El desarrollo de la cultura, y en especial todo ritual cultural, estaría destinado a ocultar y dar cauce a esta violencia estructural.

Por su parte, esta violencia a su turno estaría motivada por una característica propia de la vida gregaria, que Girard describe como *pulsión mimética*. El deseo humano está organizado, está motivado por el deseo mimético: por el deseo del otro. Esta pulsión de imitación está en la base del vínculo social pero, así como funciona para hacer posible la socialización y las relaciones pacíficas, produce también, según Girard, una escalada violenta, en tanto cada uno quiere lo que quiere el otro. El "otro" es *modelo* pero también *rival*.

Cuando se desencadena esta escalada violenta, la única forma de mitigarla, de aplacarla, es por vía de un sacrificio que el grupo realiza sobre alguna víctima propiciatoria. La víctima es depositaria de esta violencia colectiva. Por lo general, se elige al sujeto más débil o a aquel que presenta alguna característica especial que lo diferencia del grupo; en tanto la diferencia es una manera de interrumpir esa masificación que, según Girard, está en la base de la violencia colectiva: la violencia no surge por lo distinto sino por lo igual, por lo que se mimetiza y no puede diferenciarse. Una vez que la violencia se descarga sobre la víctima, ésta adquiere carácter sagrado, adquiere poder simbólico sobre el grupo y, de modo más específico, esta experiencia retorna como sentimiento de culpa. De acuerdo con esta tesis, todo ritual cultural estaría destinado finalmente a expiar esa culpa colectiva.

Es en el terreno de la experiencia religiosa donde de modo más tangible se puede advertir este mecanismo de la violencia social y de los mecanismos que se despliegan para mitigarla. La víctima adquiere ca-

11. Para una ampliación de estas tesis, se pueden consultar R. Girard, *La violencia y lo sagrado*, Barcelona, Anagrama, 1983; *Literatura, mimesis y antropología*, Barcelona, Gedisa, 1984; *El misterio de nuestro mundo. Claves para una interpretación antropológica*, Salamanca, Sígueme, 1982; *El chivo expiatorio*, Barcelona, Anagrama, 1986.

cter divino y el ritual se transforma en una manera de reproducir el acto violento, pero a través de una forma que pierde sus consecuencias evidentes, sirviendo al mismo tiempo como mecanismo expiatorio de la culpa y de veneración de la víctima que se erige ahora como emblema de identificación y cohesión del grupo.

En el cristianismo se pueden constatar todos estos mecanismos: la víctima es sacrificada en aras del destino y la realización humana. Cristo ofrece su vida por el perdón de los pecados humanos. Pero esa muerte humana es la condición para su resurrección divina: es decir, para su devenir como ser sagrado. El carácter sagrado se expresa a través de rituales que al mismo tiempo cumplen la función de reeditar la violencia originaria bajo una forma sublimada y ofrecerse como mecanismos de cohesión grupal. Es lo que ocurre, por ejemplo, con el sacramento de la eucaristía: el grupo introyecta a la víctima, la sangre y el cuerpo del Señor son los símbolos a través de los cuales se realiza esa identificación. Comer de su sangre, comer de su cuerpo, que para el creyente se "transustancia" en el pan y el vino el cuerpo y la sangre de Cristo. Pero esta introyección debe realizarse en el marco de un ritual culturalmente instituido, ante representantes que validan esa experiencia, le imprimen esa anotación sagrada, y, de modo especial, en el marco de una experiencia colectiva, es decir, en comunión con los restantes miembros del grupo.

De modo muy apretado, éstos son los núcleos de la teoría que formuló Girard. Para su fundamentación y validación recurre a un sinnúmero de evidencias históricas, antropológicas, literarias y psicológicas, provenientes de variadas fuentes. Sin duda su presentación y tratamiento sobrepasan los marcos de este trabajo, en el que nos servimos de ella sólo a los fines de nuestra propia reflexión metodológica para ilustrar el tratamiento de las hipótesis hermenéuticas. En esa perspectiva, abordaremos como objeto de análisis el "ritual de la torta de cumpleaños", como se lo practica en nuestro medio cultural.

Las preguntas que orientan este análisis podrían ser formuladas en los siguientes términos: ¿qué sentido se vehiculiza cuando soplamos la torta de cumpleaños? O, dicho en términos de la simbólica de Ricoeur, ¿qué muestra y qué oculta este ritual? La respuesta que vamos a proponer surge de una interpretación dada por Samaja quien, a su vez, se inspira en la teoría de Girard que acabamos de comentar.<sup>12</sup>

La hipótesis que postula Samaja es que el ritual de la torta de cumpleaños constituye precisamente un "ritual expiatorio o un sacrificio

12. Comunicación personal.

expiatorio". Esta formulación constituye una hipótesis interpretativa, al modo de una hipótesis sustantiva de investigación. Su formulación como hipótesis de investigación se integra, como hemos sostenido, en la teoría de alcance más general que acabamos de invocar, al comentar las tesis de Girard sobre las funciones de los rituales expiatorios.

Como tal, se sustenta en una analogía que el intérprete postula entre el objeto de análisis (considerado en su calidad de material significante) y su reenvío a una representación o significación interpretada. En este caso, el ritual de cumpleaños se pone en correspondencia con el modelo del ritual sacrificial, como resulta de la descripción que ofrece Girard.

Ahora bien, una vez postulada esta hipótesis, se deben ofrecer elementos que permitan validarla, es decir, "someterla a contrastación". Esta contrastación es la que se realiza entonces en la perspectiva de la puesta en correspondencia entre los componentes del material significante (considerando la función que cada uno cumple allí) y el modelo o teoría desde la que se interpreta o sobre la que se proyecta ese material.

Examinaremos en primer término las características que tiene el sacrificio expiatorio según la descripción de Girard, para luego evaluar si estas características están presentes en el ritual de cumpleaños:

- 1) En primer lugar, tenemos a la "víctima": debe ser un ser viviente en tanto el ritual consiste en su sacrificio. En los orígenes de la cultura estas víctimas solían ser sujetos humanos, pero luego fueron desplazándose hacia animales u objetos que representaban a estos seres vivientes.
- 2) La víctima por lo general es preparada, acicalada, adornada para el ritual.
- 3) El ritual consiste en una ceremonia en la que se realiza el sacrificio. Éste debe realizarse en presencia del grupo, se trata de una ceremonia colectiva.
- 4) Luego del sacrificio, el grupo introyecta efectiva o simbólicamente a la víctima.
- 5) La realización del ritual tiene efectos consagratorios para el grupo y/o algunos de sus miembros: instituye un nuevo estado de cosas y los que participan en él se inscriben (o reafirman su inscripción) como miembros de ese grupo.

Hecha esta somera descripción, se trata ahora de aplicar el método de análisis, según el cual deberemos identificar las correspondencias entre este modelo y el material a interpretar; en este caso, el ritual

cumpleaños y de modo más específico el ritual de la *torta de cumpleaños*:

- 1) Vamos a postular que tenemos el objeto, o el "cuerpo" de la víctima, en la torta misma. Se podría objetar que la torta no tiene vitalidad: no se puede cumplir en ella el acto sacrificial. Sin embargo, aparece un elemento que cumple la *función simbólica* de lo vital, ya que se presta al acto de su anulación. Este elemento es el del "fuego de las velas".
- 2) La equivalencia también aparece en el acicalamiento: la torta se adorna, se decora, y esto forma parte de los preparativos del ritual.
- 3) De acuerdo con esta hipótesis, el equivalente al acto sacrificial sería el acto de "apagar las velas". Y éste se cumple también en presencia del grupo.
- 4) Luego, la torta es "introyectada" por el grupo: la torta se comparte y se come grupalmente.
- 5) Por último, se puede reconocer también la función consagratoria del acto ritual: las velas que se apagan representan la vida pasada, la vida ya vivida, pero al mismo tiempo y por el mismo acto se abre la nueva vida. Los años se cumplen —en el marco de este ritual— cuando se apagan las velas. Tiene así una función instituyente y consagratoria.

Si se acepta la equivalencia trazada, lo que hemos hecho es identificar cada uno de los componentes que constituyen el *acto sacrificial* y proponer su "equivalencia" con el *ritual de la torta de cumpleaños*: éstos ordenan según la *función* que cumplen en lo que podríamos llamar *sistema simbólico* (ya que, como dijimos, los símbolos reconocen complejidad interna).

La *equivalencia funcional* supone entonces que una misma función pueden cumplirla elementos materialmente muy disímiles: su valor es sólo "significante", y la significación surge por el lugar que ocupan en el sistema como un todo. Así, por ejemplo, postular la equivalencia entre "la vida" y el "fuego de las velas" queda habilitado por el contexto en el que esa equivalencia queda trazada.

Advertimos de paso que este proceder se corresponde con el *tratamiento analógico-abductivo* al que nos referimos previamente: las velas y las llamas en sí mismas y por sí mismas no suponen necesariamente expresión del elemento vital. Sin embargo, en la perspectiva del contexto en que se interpretan, adquieren esta potencial significación. Es por

referencia al contexto que el elemento *significante* (considerado un *rasgo o indicio*) adquiere el estatuto de un *significado concreto* (como *caso*).

En esta dirección resultan muy instructivos los desarrollos que ha hecho la teoría narrativo-discursiva desarrollada por Algirdas Greimas. Este autor ha propuesto la categoría de *semema* para dar cuenta de la *carga o potencialidad semántica de cualquier elemento significativo*.<sup>13</sup>

Esta potencialidad se extrae del análisis de los múltiples contextos en que ella se realiza. Efectivamente, estos sememas se constituyen en las *"unidades de sentido"* que una determinada comunidad de hablantes selecciona como relevantes para organizar el campo de significación del universo que los rodea. A su turno, estas unidades de significación contextual permiten postular la referencia a un campo de permanencia semántica, sobre las variaciones de superficie del discurso. Así, por ejemplo, si en una comunidad de hablantes se utilizan expresiones como "estar a la cabeza", "encabezar", "ir a la cabeza", "ponerse a la cabeza" y otras, se puede afirmar que todas ellas remiten a un mismo campo de significación, o a una misma acepción del término "cabeza", que corresponde a la que la refiere como "parte superior de..." (un cuerpo, un grupo, una fila, etc.). Esta acepción definiría un semema. Pero, a su vez, podría identificarse otra serie de usos en los que se explota otra región semántica del mismo término, como podría ser "cabeza dura", "darse de cabeza", "romperse la cabeza", "cabezón".

En estos casos se explota otra significación vinculada a "resistencia a... o dureza..." (tanto en aspectos materiales como actitudinales). Es el contexto en que el término se inscribe el que indica qué región de sentido se actualiza o debe actualizarse en su interpretación. Lo mismo puede decirse de la expresión "la llama del fuego": ésta porta un sinnúmero de significaciones potenciales vinculadas a la vida, pero también a la muerte, al riesgo, al alerta, a la pérdida, a la cocción, entre otras. De esa potencialidad de significación, cada contexto explota o actualiza alguna o algunas de ellas; y es precisamente ésa la tarea que sigue el intérprete: la explicitación del sentido que se actualiza en el contexto del material analizado.

13. Para una ampliación de estos temas se pueden consultar A.J. Greimas y J. Courtés, *Semiótica. Diccionario razonado de la teoría del lenguaje*, Madrid, Gredos, 1990; A.J. Greimas, *Semiótica*, t. II del *Diccionario razonado...*, 1982; *Del sentido II. Ensayos semióticos*, Madrid, Gredos, 1989; J. Courtés, *Introducción a la semiótica narrativa y discursiva*, Buenos Aires, Hachette, 1980.

## “validación por convergencia” en la contrastación de hipótesis hermenéuticas<sup>14</sup>

El tratamiento que acabamos de describir constituye, según pretendemos defenderlo, un procedimiento de validación de las hipótesis hermenéuticas. Llamaremos a este procedimiento “validación intrasistémica”: la equivalencia se busca identificando los componentes de la sistema (significante y significado) y su *equivalencia funcional* con el interior de ellos. A este procedimiento de validación se podría llamar otro al que –por contraste con el anterior– llamaremos de “validación intersistémica”. En este caso se trata de averiguar si hay otros elementos en el *ritual de cumpleaños* que reconozcan alguna equivalencia con un *ritual sacrificial*, de modo que si estos otros elementos se constatan y convergen con la interpretación propuesta, rotestecen su validación.

En el caso que nos ocupa, el de la celebración del cumpleaños, es difícil reconocer otras conductas que parece cumplir con el sentido que atribuimos al *ritual de la torta de cumpleaños*. Tal es el caso del “tirón de orejas”: también aquí encontramos elementos expiatorios en tanto el ritual tiene, al mismo tiempo, la forma de un reconocimiento cuanto de una sanción.

De igual modo ocurre con el *ritual de la piñata*. Se trata de un objeto que se castiga hasta el “sacrificio”. Este sacrificio simbólico consiste en destruir al objeto para servirse de los frutos que lleva dentro de él. Una vez más, es el grupo el que participa tanto del rito sacrificial como de pegar a la piñata hasta destruirla como del acto de introyectar su contenido. En algunas culturas (y probablemente en el origen de este ritual) la piñata representa a un animal de campo, como una cabra o una oveja.

En la misma dirección puede reconocerse el sentido con el que, en ciertos contextos culturales, se “castiga al árbol asociado al homenaje por el cumpleaños”. Se trata de tradiciones en las que cada niño al nacer recibe o se identifica con un árbol. Este árbol representa al niño

Utilizamos la expresión “validación convergente” de un modo propio, como se advertirá en lo que sigue en el texto, pero teniendo presente que el término reconoce un uso en las técnicas de validación científica, según las cuales esta validación supone la concurrencia de datos diferentes, o de datos producidos con diferentes métodos. Respecto se puede consultar D.T. Campbell y D.W. Fiske, “Convergent and discriminant validation by multitrait-multimethod matrix”, *Psychological Bulletin*, N° 56, 1959, pp. 81-105.

en el mismo sentido en que puede hacerlo un emblema o un tótem. En la fecha de su cumpleaños este árbol es sancionado con azotes, con la misma función o significación que en nuestro medio tiene el “tirón de orejas”.

En síntesis, se trata de un conjunto de prácticas y rituales cuyos elementos parecen corresponderse *vis-à-vis* con los elementos del ritual sacrificial: en algunos casos de modo más acabado y completo, y en otros de modo parcial. Pero en todos ellos el fin que se reconoce es el mismo: un acto sancionatorio que, examinado en la perspectiva de este análisis, puede ser concebido como deslizamientos del acto sacrificial.

Ahora bien, hecho este reconocimiento, se abren una serie de interrogantes:

- ¿Por qué el cumplir años puede motivar prácticas expiatorias?
- ¿Cuál es la culpa que el ritual tramita?
- ¿Cuál es la violencia que se sublima a través de estos rituales? –si aceptamos, como lo sugiere Girard, que el rito expiatorio busca dar cauce a una violencia estructural–.

Para responder a estas preguntas, se torna necesario recurrir una vez más a la teoría antropológica. La evidencia en esta materia demuestra que en toda cultura el nacimiento de un nuevo miembro constituye un hecho amenazante para la comunidad y para el orden instituido. Este elemento resulta sin duda inaceptable para nuestra conciencia y nuestra cultura contemporánea, pero se pueden citar rápidamente varios ejemplos provenientes de la literatura y la narrativa religiosa que nos ponen sobre la pista de este temor atávico o arcaico. En primer término, el nuevo miembro debe “ser inscripto” en su comunidad, debe ser aceptado y reconocido como tal: éste es el fin que persigue precisamente el *ritual del bautismo*. En la religión católica, por ejemplo, el bautismo limpia el “pecado original”, es decir, un pecado que el nuevo miembro trae por el solo hecho de nacer. Nace “impuro” y debe purificarse. También podría expresarse en estos términos: “nace ajeno a la comunidad y debe ser inscripto y reconocido por ella”. Esta inscripción no es otra que la de inscribirse en las tradiciones, en las normas, en la cultura que rige a esa comunidad (o, como dicen los religiosos, en la “obediencia al Señor”). Gran parte de la narrativa religiosa, y la dramática literaria y mitológica, está vinculada a este conflicto potencial o manifiesto entre el nuevo miembro y los mandatos culturales (que se expresa en algunas ocasiones como conflicto entre “el padre y el hijo” en tanto el hijo puede desplazar al padre o al lugar del padre). Piénsese, por ejemplo, en la

toria de Herodes, del mismo Edipo, de Abraham en el Antiguo Testamento, de Caín y Abel, entre muchas otras.<sup>15</sup>

Dado que el tratamiento de este tema excede con mucho los objetivos de este trabajo, sólo vamos a proponerlo a título de postulado. Desde ahora podremos situar la interpretación del *ritual de cumpleaños* tal como lo hemos tratado aquí: el cumpleaños reedita esa experiencia de inscripción, y exige una nueva expiación, una nueva reedición sacrificial. Los rituales que hemos examinado, en tanto *se muestran* convergentes con las características que le caben a un *ritual sacrificial*, validan esa interpretación.

### Criterios para aceptar o rechazar una hipótesis interpretativa

Llegados a este punto, se impone la cuestión: ¿es ésta una interpretación adecuada?, ¿supone el recorrido que hemos hecho "evidencia" a favor de ella? En principio, lo que podemos decir es que se ofrecen criterios identificables o, como lo hemos dicho previamente, "referenciales". Es posible dar cuenta de los elementos que conforman el ritual y sus funciones en su contexto. La hipótesis puede ser rechazada, sin embargo, si no se acepta la evidencia ofrecida y/o si no se acepta la lectura o interpretación que se sigue de ella.

Así, por ejemplo, hemos propuesto que el "fuego de las velas" expresa la "vida que se enciende y apaga", y en tanto tal puede expresar

Asimismo, esta evidencia ha sido documentada por una extensa investigación antropológica que se remonta a autores muy anteriores al propio Girard, tal como se desprende del siguiente: que los padres y sus hijos aparezcan frecuentemente como contrarios y antagonistas es harto sabido; es de hecho un tema común a varias novelas y obras europeas. Los antropólogos se han familiarizado hace ya tiempo con sus paralelos en las sociedades primitivas. Pero su importancia capital en la vida social era apenas comprendida en 1932, en parte por la entrada en escena del psicoanálisis, pero en especial por los estudios de parentesco de Bronislaw Malinowski y Alfred Radcliffe-Brown. El revolucionario aporte de este último acerca del hermano de la madre nos ha hecho notar la significación del respeto y las interdicciones en tanto expresiones de la autoridad de los padres sobre los hijos en una estructura familiar patrilineal, y Malinowski ha revelado los conflictos en la superficie de las normas de parentesco matrilineal. La costumbre nankanese para revelar una franca hostilidad entre progenitores e hijos del mismo sexo, relacionado con la abierta admisión del deseo de muerte del pariente; resultaba curiosa, también, al analizar específicamente al primogénito. Ningún antropólogo alerta a las controversias en torno al parentesco y la estructura familiar podía dejar de estar intriguado.

simbólicamente (es decir, *por medio de un deslizamiento significativo*) el acto del sacrificio. Para rechazar esta interpretación, se debe entonces proponer: a) una interpretación alternativa, o b) una muestra de su inconsistencia o incoherencia.

La interpretación propuesta se muestra, de este modo, discutible pero no opinable. Siguiendo una vez más las reflexiones de Samaja, la distinción entre "discutible" y "opinable" estriba, precisamente, en la diferencia que surge entre la posibilidad de someter a nuevas contrastaciones y evaluaciones la evidencia que ilumina cualquier hipótesis y la mera valoración subjetiva en torno a ellas. Así, por ejemplo, si se rechaza la hipótesis interpretativa del *ritual de cumpleaños* —y si este rechazo se realiza en la perspectiva de una vocación investigativa—, será porque se puede "discutir la validez" (adecuación teórica y/o identificación empírica) de los elementos que la sustentan. Dicho de otro modo, no se trata de una mera "opinión" apreciativa, sino de una consideración puesta en la perspectiva de lo que podemos llamar "objetividad", es decir, en la perspectiva de la "puesta en común con otros", sea para aceptarla (como lo hace quien brinda evidencia a favor de ella) o para rechazarla (si se pueden ofrecer elementos que la refuten).

Una vez propuesta la hipótesis, y ofrecida la evidencia para su validación, se sigue todavía una nueva consideración: ¿la interpretación propuesta resulta ser la única posible, la más adecuada, la interpretación que clausura el sentido del material analizado? La respuesta pareciera ser en principio negativa. Siempre es posible volver a revisar los alcances de las interpretaciones propuestas. El haber reconocido estas simbólicas como *multívocas* o también *equivocas* supondría aceptar al mismo tiempo que de ellas se puede explotar más de una línea de sentido. Pero una vez más se impone la misma consideración, la explicitación de esos múltiples sentidos y deslizamientos significantes exigirá —si se lo realiza en la perspectiva de una interpretación defendible como hipótesis de investigación— la explicitación de los elementos que justifican o validan la interpretación alternativa.

Finalmente, una última consideración que tiene trascendencia metodológica. Ninguna interpretación resulta posible con independencia de un modelo teórico en el cual fundarla o, al menos, construirla o dilucidarla. Esto es especialmente importante, porque supone que la *técnica* de análisis no puede ser vehiculizada si se prescinde del elemento teórico que la organiza y le da contenido. El tratamiento formal (como ocurre con ciertos procedimientos consagrados en la tradición estructuralista) no resuelve ni sustituye el componente teórico, idea-

...e incluso intuitivo que está en la base de las hipótesis interpretativas. Pero, y lo que es más importante aún, esto mismo ocurre en cualquier tipo de investigación, incluso en las que se enrolan en la consagrada tradición positivista: ningún tratamiento estadístico, ninguna prueba de significación, ningún cálculo de correlaciones, hace posible la interpretación de los resultados obtenidos. La valoración crítica de esa prueba, el sentido que puede adjudicarse a los resultados encontrados, sólo emergen de los modelos teóricos, de la arquitectura y la coherencia argumental en que pueden inscribirse esas ciencias empíricas. En este punto nos distanciamos francamente del tratamiento estructuralista, y adherimos a la reflexión y la crítica. Mary Douglas dirige al método del análisis del mito de Claude Lévi-Strauss cuando sostiene:

A su análisis del simbolismo le falta un ingrediente esencial. Carece de hipótesis. Sus predicciones son inexpugnables, absoluta y totalmente irrefutables. Dados los materiales para el análisis (un campo cultural limitado) y dadas las técnicas de análisis (selección de parejas de elementos opuestos), no hay posibilidad de que un investigador [...] salga de su empeño con las manos vacías. Por fuerza tiene que conseguir su propósito porque utiliza herramientas apropiadas para descubrir estructuras y porque la hipótesis general no exige de él más que descubrirlas. No se le pide que relacione estructuras simbólicas con variantes *sociales*. Inevitablemente deducirá de su investigación una serie de oposiciones estructuradas que se fundirán finalmente con la dicotomía general de cultura y naturaleza.<sup>16</sup>

En la perspectiva de lo que venimos argumentando, toda hipótesis de investigación (y no sólo las hipótesis hermenéuticas, aunque sin ellas) se nutre de marcos conceptuales, de concepciones de heurísticas, de modelos o intuiciones que están muy lejos de reducirse a la formulación empírico-protocolaria que pretende el positivismo en cualquiera de sus vertientes (y que a su modo imita también cualquier concepción formalista, incluida la del proestructuralismo). Para el caso que nos ocupa, si la interpretación es posible, lo es porque puede proyectarse sobre marcos antropológicos, sociológicos, psicológicos (o de cualquier otra disciplina) sobre la base de los cuales obtiene el contenido o la sustancia que sustenta

esa interpretación.<sup>17</sup> Si esto fuera sí, lo que se debe concluir es que ninguna técnica —sea ésta de análisis discursivo, estadística, estructuralista— puede reemplazar al capital teórico que portan las hipótesis. Dicho de otro modo, la penetrabilidad intelectual de una hipótesis (descriptiva, explicativa o interpretativa) no brota de la técnica de análisis o del tratamiento de datos utilizado (sea ésta cualitativa o cuantitativa); brota de la fuerza ideatoria de estas hipótesis: de los nexos que saca a luz, de la originalidad que aporta, de los problemas que resuelve o de los problemas que abre. Sin teoría, sin ideas, sin imaginación... no hay ciencia ni interpretación posible. Y, a su turno, el alcance de aquello que se pueda imaginar surge de los modelos de que dispone el investigador o investigadora, de las tradiciones en que se inscribe y de la capacidad creativa que tenga para importar o exportar esos modelos desde un dominio a otro, lo que indica el valor capital que tiene la *analogía* en el terreno de la producción científico-cognitiva.

17. Ésta es la concepción que sostiene un autor como Lawrence Bardin, cuando se refiere a los fines que persigue el "análisis de contenido": "La lectura del analista de contenido de las comunicaciones no es, o no es sólo, una lectura «al pie de la letra», sino la puesta a punto de un sentido en segundo grado. No se trata de atravesar por los significantes para captar los significados, como en el desciframiento normal, sino de alcanzar otros «significados» de naturaleza psicológica, sociológica, política, histórica, etc., a través de significantes o significados (manipulados)", L. Bardin, *Análisis de contenido*, Madrid, Akal, 1986, p. 31.

## Método, creencias y biopolítica

Alejandra V. Ojeda\*

*Parto de la necesidad de un principio de conocimiento que reconozca y respete lo no idealizable, lo no racionalizable, lo fuera de norma, lo enorme. Necesitamos un principio que no sólo respete, sino que revele el misterio de las cosas.*

Edgar Morin, *Ciencia con consciencia*

Las cuestiones de método han sido nucleares en los nuevos planteos y debates que, desde los comienzos de la Edad Moderna, atravesaron la civilización occidental y abrieron paso a la creciente autonomización de ámbitos de discurso legítimo: científico, religioso, jurídico, político, económico, entre otros, y su reproducción por medio de tramas biopolíticas específicas. Desde la temprana reapropiación del derecho romano para sostener un nuevo orden legítimo de relación entre soberano y súbditos y entre propietario y bienes –reapropiación que tanta incidencia tuvo en las luchas y transformaciones de fines del Medioevo–, así como –no casualmente– en el nacimiento de los primeros sistemas universitarios–, hasta la fundamentación de la soberanía popular en el siglo XVIII, y su entrelazamiento con el auge de las revoluciones burguesas, el nacimiento del Estado parlamentario y los regímenes constitucionales, desde la *Opus Maius* y el *Discurso del método* hasta la *Introducción a la crítica de la economía política*, desde la Reforma protestante hasta la lógica

\* Universidad Nacional de Lanús, Argentina.

mercado o el relativismo cultural, muchas de las tesis en pugna alizaron sus esfuerzos en la validez de sus métodos y en los métodos para afirmar la validez.

Gran parte de este recorrido histórico se ve atravesado por la crisis de autoridad de una Iglesia Católica que había pretendido totalizar especialmente a lo largo de la baja Edad Media— las legitimidades cursivas bajo su propio régimen institucional de sucesión apostólica: los saberes teológicos, filosóficos, científicos, la validez de las acciones en la vida económica —como fue el caso del préstamo a interés—, la legitimidad de los regímenes de soberanía estatal, y aun lo que hoy llamaríamos la vida privada o íntima, debían pasar por el rígido tamiz de la autoridad eclesiástica y arriesgarse a graves sanciones. El desajuste de la propia autoridad institucional respecto del cumplimiento de sus propias normas aceleró la crisis que derivó en las agrias guerras de religión y las revoluciones burguesas, superpuestas a las anteriores. Con todo, las autonomías de los ámbitos de legitimación fue creciente, como muestran el desarrollo de la sociedad civil, el nacimiento del constitucionalismo, la división de poderes, la separación de los ámbitos de soberanía y propiedad, así como de las funciones económicas, políticas y militares. Del mismo modo, la creciente autonomización de ámbitos de producción y validación de saberes es notable desde la crisis final del medioevo, y más contundente aún desde los siglos XVI y XVII: autonomía del saber científico y de la reflexión filosófica respecto de la teología valeda por la Iglesia y el poder estatal, autonomía del pensamiento individual, incluso el religioso, del andamiaje institucional que lo sometía a rigidas “inquisiciones”, nacimiento de numerosas ramas científicas con criterios propios de producción y validación, entre otras.

Los grandes logros de los últimos quinientos años en el campo de la ciencia y la técnica, la producción económica, la organización del Estado y las libertades individuales se aceleran tras el triunfo de las revoluciones burguesas en Europa, las sucesivas revoluciones industriales y la ampliación de demandas de libertades a lo largo de la llamada “Edad contemporánea”, nuestra modernidad.

Al amparo de tales logros este recorrido, veloz en términos históricos, pero lento en términos de la experiencia vital de muchas generaciones, deriva en el triunfo y hegemonía plena de la ciencia como método de producción y validación de conocimientos, pero también como institución decisiva en la organización social en su conjunto, en perfecta armonía con el orden parlamentario y el capitalismo en expansión. Desplegadas todas sus potencialidades, la ciencia ya no sólo demanda autonomía respecto de otros órdenes de autoridad cuestionando la le-

gitimidad religiosa de las ataduras de la conciencia individual (como lo hizo el primer protestantismo), o reclamando por la especificidad de los métodos científicos más allá de una subordinación última a la Iglesia (como postuló Galileo Galilei en varios pasajes de sus argumentos), o aun reclamando una separación plena de los ámbitos, como lo hicieron Hugo Grocio, René Descartes o Jean-Jacques Rousseau, en distintos planos de sistemas discursivos. En el siglo XIX y, especialmente, en el XX el orden jerárquico se invierte y es la ciencia la que puede transformarse en la escala de validación de todo orden posible, en una tradición que inaugura el positivismo y continúan tradiciones más recientes. La ciencia ya no reclama independencia de otros órdenes sino el trono vacante de la autoridad universal.

En concordancia con este orden, varios pensadores de fines del siglo XIX y principios del XX coincidieron en considerar la ciencia la forma de conocimiento más avanzada de la civilización humana, capaz de superar, incluso suprimir, toda otra forma de conocimiento y especialmente toda otra forma de validación que no fuese la basada en su propio método canónicamente aceptado y reproducido institucionalmente. Esta mirada *evolucionista unilineal*, especialmente en su forma positivista, ingresó en una etapa de profunda y prolongada crisis a lo largo del siglo XX, abriendo paso a la recuperación de aportes críticos centrados en la ruptura de paradigmas (biológicos, éticos, epistemológicos, psicológicos) y buscando la convivencia de métodos universalistas con el creciente relativismo cultural. Así, llega a plantearse la flexibilización del concepto de ciencia o la imposibilidad de establecer una jerarquía universal de tipos de saberes, etc., aunque, en no pocas circunstancias, al costo de un creciente autismo en la relación entre dichos tipos de saber, pues se trataba de no volver atrás en la independencia costosamente ganada. Proponemos aquí abordar reflexivamente las implicancias de estos recortes, la disociación histórica entre ciencia y otras formas de construcción signica como la política, la ética o la religión, interrogando las perspectivas de complementariedad, diálogo y aun de mutuos aportes en la búsqueda de nuevos paradigmas que orienten las cada vez más amplias, complejas y heterogéneas expectativas de calidad de vida de la humanidad en los comienzos del tercer milenio.

¿Cuáles son los ejes que atraviesan y son atravesados por esta historicidad? ¿Cómo afecta lo que se considera válido dentro de la ciencia normal (institucionalizada) la relación que ésta mantiene con la política, con la religión, con el arte?

Necesariamente, deslindar la ciencia de estos otros campos de actividad humana ha contribuido a establecer un “protocolo” de acción con



determinadas reglas que muchos metodólogos han tendido a considerar estables, procediendo a describirlas como si se tratara de características "naturales" a la actividad científica que solamente debieran ser explicitadas. Pero si la noción de sujeto hacedor es concebida recién por de las edades Moderna y Contemporánea, ¿es válido referirnos al concepto mismo de método, ley, acción, de la misma manera que ante ellas? Si tomamos el planteo peirceano que reflexiona sobre las diferentes maneras que ha desarrollado el ser humano para elaborar y sus creencias, y entendiendo estas creencias como el universo de las que regulan la vida de ese sujeto, podremos sostener que sin la presencia histórica del sujeto no es posible pensar el método científico metafísico.<sup>1</sup> Juan Samaja, retomando a Charles Sanders Peirce, describe e historiza distintas maneras de generar y fijar conocimientos que ha desarrollado el ser humano hasta la modernidad, distinguiendo tres formas prevalentes: por tenacidad, por autoridad, mediante el método de la metafísica y por último, como método más evolucionado, el método científico. Los dos primeros son considerados "involuntarios", en tanto que no hay un sujeto que ejerza conscientemente el método de aprendizaje. No hay conciencia sobre dicho acto y, por lo tanto, no hay apropiación individual posible; es un conocimiento que sólo se adquiere, incorpora y transmite mediante la inteligencia predominantemente enactiva en el primer caso y mediante la acción instituida de la modernidad en el segundo.

A partir del método metafísico se ejerce la reflexión del sujeto individual sobre el proceso de adquisición del conocimiento y sobre el conocimiento en sí, basándose aún en una construcción subjetiva, que no requiere comprobación empírica externa, que no demanda pruebas de validez y se conforma con la coherencia interna de los argumentos empleados. El momento de emergencia de este método puede rastrear-se hasta la antigüedad clásica occidental, cuando la complejidad de las relaciones entre clases y grupos en el mundo helenístico lleva a una creciente necesidad de un nivel más complejo de coordinación de saberes distintos, así como a asumir la relación conflictiva entre verdad y ficción en tal contexto. No casualmente, el rastreo del nacimiento de la ciencia también bucea en el mismo ente histórico.<sup>2</sup>

Para Samaja, el crecimiento decisivo del método metafísico como dominante se produce con la Edad Moderna, cuando la sociedad

occidental se ve forzada —debido al desarrollo del mercantilismo— a coordinar cosmovisiones socioeconómicas contradictorias: la de la nobleza, por un lado, y la del sector comercial y empresarial, por otro. El primero apuntará a sostener el orden instituido a fin de proteger sus privilegios; el segundo enarbola las banderas de la libertad (de expresión, de circulación de bienes y de información) para poder desarrollar sus operaciones comerciales privadas, banderas que posteriormente serían sostenidas por las sociedades burguesas por favorecer al "bien común". La poderosa base social de estas cosmovisiones potencia la continuidad y la ampliación de tales búsquedas, y habilita, además, otros despliegues y conflictos en los que los nuevos métodos son decisivos para legitimar y llevar a su pleno desarrollo nuevas prácticas, como fueron las tempranas experiencias del Renacimiento y la Reforma, así como los fundamentos del jusnaturalismo. La importancia de estos conflictos en los planos religioso, ético, político y social, en general, fue lo suficientemente alta como para definir toda una etapa de los debates en la sociología clásica.

En tal contexto, el método científico deviene del desarrollo y establecimiento de las sociedades burguesas y sus prácticas sociales y culturales predominantes; su configuración estará en directa correlación con los cambios que en ellas se produzcan. Se trata de un conjunto de hipótesis rico y motivador para nuevos interrogantes críticos. En ese marco, y a partir de la hipótesis principal que vincula históricamente el desarrollo de la sociedad con diferentes modos de fijar los conocimientos que tienen lugar en tales contextos, cabe preguntarse si luego de las grandes transformaciones ocurridas durante el siglo xx estamos todavía en un contexto en el que prevalece este cuarto método (científico) o se hace necesario identificar, repensar y/o desarrollar nuevas formas sociales de fijar conocimientos, así como de articular las preexistentes.

Si pensamos cómo han ido cambiando estos comportamientos cognitivos, y entendemos desde Peirce que la única posibilidad de generar sentido es desde la *terceridad* o *ley*,<sup>3</sup> nos parece necesario rastrear

3. Según Peirce, "la idea del instante presente, la cual, sea que exista o no, es pensada naturalmente como un punto de partida del tiempo en que no se puede producir ningún detalle, es una idea de Primeridad. El tipo de una idea de Segundidad es la experiencia del esfuerzo, prescindiendo de una idea de intencionalidad [...] La Segundidad es genuina o degenerada [...] en términos generales, la Segundidad genuina consiste en que una cosa actúa sobre otra: la acción bruta. Digo bruta porque en la medida en que aparece una idea de cualquier ley o razón, se presenta la Terceridad", Ch.S. Peirce, *La ciencia de la semiótica*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1986. Los textos seleccionados corresponden

1. J. Samaja, *Epistemología y metodología*, Buenos Aires, Eudeba, 1993.

2. M. Finley, *El nacimiento de la política*, Barcelona, Crítica, 1986.

han sido las principales modificaciones histórico-sociales en la concepción de la ley que atraviesa todo el imaginario social y afecta lo que se pretende de ese concepto cuando uno hace ciencia.

Así, en todo el período en que prevaleció el método de la autoridad, la adhesión a la ley dio lugar a posturas faccionales como forma predominante de resolución de puntos de vista y conflictos, donde la verdad se buscaba por la adscripción a una institución que la avalaba, en principio, que estaba en concordancia con su doctrina e intereses. Hasta que esa forma de relacionarse con la autoridad no fue superada, el sujeto no fue capaz de construir un conocimiento autónomo de la autoridad que lo sustentaba. Las formas históricas transicionales desde este método hacia las siguientes muestran de muy diversos modos las enormes dificultades para su superación, como lo demuestran las destrucciones de andamiajes científicos (astronómicos, agrarios, matemáticos) como resultado de guerras (y no su apropiación), así como el sacrificio de pensadores como Sócrates o el llamado a silencio –más adelante– impuesto a Galileo. Ante esos momentos, la idea de ley como sinónimo de verdad resultaba fundamental de defender como mecanismo de supervivencia social e individual, pues avalarla era sinónimo de pertenencia a la institución que legitimaba, y disentir era violar el principio de autoridad que sostenía el andamiaje de la comunidad. Por eso, para que otros métodos evolucionaran y se desplegaran fue necesario que el sujeto pudiera revisar la creencia y disentir si fuera necesario, sin que esto significase el fin de su existencia.<sup>4</sup> Esto implicó separar la creencia respecto de su “fuente” y entender que cuestionar y revisar un conocimiento no implicaba desobedecer a la autoridad sino, quizá, ajustarse más certeramente a ella. Atestiguando estas búsquedas tanto los diálogos filosóficos de la antigüedad clásica helenística como las aperturas iniciadas a fines del Medioevo. Un aporte decisivo como punto de ruptura histórico, en este sentido, podemos encontrar en la reinterpretación del concepto de ley que hace Foucault, a comienzos del siglo XVI, en el prefacio a la carta de Pablo a los romanos:

<sup>4</sup> Los capítulos 1, 2 y 3 de los *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, recopilados por Charles Harsthorne y Paul Weiss, Cambridge, The Belknap Press, 1965, vol. II: *Elements of Logic*, libro II, “Speculative Grammar”, pp. 111-112.

<sup>5</sup> Evidentemente, existen innumerables ejemplos históricos de personas asesinadas por expresar información u opinión contraria a la autoridad, tanto en el ámbito religioso como en el científico o el periodístico, por sólo mencionar algunos campos de producción discursiva.

La palabra “ley” no debe entenderse en sentido humano, es decir, como enseñanza de las obras que hay que hacer y las que hay que evitar, lo que es propio de las leyes humanas que se cumplen con obras aunque el corazón no sea partícipe. Dios juzga lo íntimo del corazón. Por eso su ley se dirige a lo más íntimo del corazón, y no se satisface con obras; por el contrario, censura las que no procedan de un corazón sincero, como hipocresías y mentiras [...] cuando no existe el libre placer de hacer el bien, tampoco existe esa íntima armonía del corazón con la ley de Dios.

Aquí puede observarse un desplazamiento desde el concepto de ley como una serie de pautas a cumplir bajo amenaza de castigo y/o promesa de retribución, a una ley interna que implica la convicción del sujeto respecto de cómo puede y debe actuar ajustando su propia subjetividad a una norma a la que adscribe por razones subjetivas, más que la adscripción externa a una serie de pautas, expresables como secuencias de conductas ritualmente organizadas. Tal adscripción subjetiva no retrocede de la ley a la opinión, porque su contenido no necesariamente coincide con sus intereses individuales específicos en uno o varios campos de actividad, en uno u otro momento, y se presenta ante el sujeto, por lo tanto, como una carga objetiva a la que ajustarse.

En este desplazamiento podemos encontrar uno de los pilares del inicio de la subjetividad moderna, que posibilitará al sujeto la elección, la apropiación y el cuestionamiento de su propio repertorio de conocimientos.

Para ello, es necesario que se desarrollen ámbitos colectivos de discusión y acuerdo,<sup>5</sup> que sostengan a ese individuo en su disenso y le permitan (le den derecho a) elegir sin sentir que en ese acto queda excluido de la comunidad.<sup>6</sup> Es hacia el siglo XVI cuando va a surgir esta posibilidad de cuestionar la palabra, la ley, y esta posibilidad emerge inicialmente en el campo de la religión, con la Reforma protestante y sus derivaciones, las cuales se entrelazan inmediatamente con las revoluciones burguesas en Holanda y Gran Bretaña.

<sup>5</sup> Este fenómeno puede notarse en las diferentes esferas de la vida civil; por ejemplo, en la prensa periódica podemos ver diferentes formatos discursivos que aparecen ligados a las distintas épocas históricas, como las gacetas en la modernidad temprana, que son reemplazadas por el periódico moderno durante las revoluciones burguesas. Véanse J. Moyano, *Prensa y modernidad*. Paraná, UNER, 1996; J. Habermas, *Historia y crítica de la opinión pública*, Barcelona, Gustavo Gili, 1981.

<sup>6</sup> Recordemos los estudios de Michel Foucault en *El orden del discurso* en el cual recorre los principales mecanismos de exclusión que se llevan a cabo a partir del discurso.

La Reforma luterana fomenta la lectura individual de la Biblia, a la que propicia un mayor acercamiento a la lectura de los textos escribiendo la Biblia del latín —o del hebreo y griego antiguos— a los idiomas de cada pueblo y estimulando la interpretación no mediada de la palabra de la autoridad. Y esta práctica de lectura e interpretación se entiende como capacidad, muy rápidamente, al resto de los conocimientos, de la mano de la proliferación de textos posibilitada por la invención del dispositivo de Gutenberg por todos los confines de Europa central ya a comienzos del siglo XVI, y estimulada por el desarrollo de la imprenta en el siglo XVII de las universidades europeas, así como las tímidas —y algunas— libertades subjetivas esbozadas en el arte renacentista<sup>7</sup> y las nuevas —también perseguidas— preocupaciones científicas.<sup>8</sup> ¿De qué otros conocimientos estamos hablando? Fundamentalmente de aquellos ligados al desarrollo de una actividad que se asentaba sobre la individualidad y la impersonalidad: el comercio. A partir del surgimiento de la actividad mercantil a gran distancia, su expansión y crecimiento de su importancia en la vida de Occidente, nace y se desarrolla paralelamente el tráfico de noticias, como actividad inherente al comercio anterior. Lo hace inicialmente por medio de hojas manuscritas por correspondencia donde el que informa transmite una información que trasciende más allá de sus creencias y subjetividades (aunque pudiera ser común a ellas), pues es un material que se constituye en mercancía que se vende en tanto dé beneficios, más allá de los valores o contenidos que transmite, o, poco después, del destinatario que lo compra. El itinerario histórico de esta práctica acompaña la vida burguesa de Europa occidental, desde el tráfico de contenidos puramente mercantiles,

los sucesos de 1497 recordados como “la hoguera de las vanidades”, que incluyeron la quema de obras de Botticelli, son, al respecto, elocuentes.

Si bien el papado no fue contrario a la investigación científica, sí reprimió violentamente aquellos escritos que cuestionasen a partir de sus resultados científicos el orden jerárquico de saberes preestablecidos, así como aquellos que provocasen ansiedad en sectores de la población letrados pero menos ligados al ambiente científico. Los casos de Nicolás Copérnico, Giordano Bruno y Galileo Galilei, por nombrar los más conocidos, muestran diferentes tipos de reacción. En las regiones de influencia católica posreforma, a diferencia de la del universo protestante, no era extraño que se produjesen esfuerzos por validar los nuevos saberes científicos, como parte y no como contradicción del orden que se buscaba conservar. En el mundo protestante se producen algunos casos de destrucción y destrucción de obras de disidentes. El ejemplo paradigmático es la muerte en la hoguera del científico, filósofo y teólogo Miguel Servet por orden de Calvino en 1551, que ocasiona una extensa reacción a favor de la libertad de conciencia en los países de dominio protestante.

sin graves conflictos con el orden aristocrático feudal, hacia contenidos variados orientados por su posible colocación en “el mercado”, ya en términos abstractos independientes de las ferias físicamente ubicables de fines del Medioevo. Y desde allí, a la discusión de asuntos de interés común a la vida burguesa, asuntos que pasan en apenas dos siglos, de considerarse irrelevantes para el poder a sujetos de una demanda explícita de restricción de los alcances de ese poder, y luego, ya en épocas de revolución, a considerarse parte de una serie de cuestiones del universo privado pero “públicamente relevantes”, que el poder estatal debe obligarse a proteger. Pero ya entonces la verdad suprema del método de autoridad no sólo es corroída por las crecientes resistencias de la conciencia individual y los requerimientos de autonomía de las nuevas experiencias científicas. Es la sociedad civil y su *esfera de lo público* la nueva productora de saberes, legitimidades y validaciones, a través de la libre competencia y reglas crecientemente democráticas de producción. El término *opinión pública* ya está en condiciones de nacer y la que constituyera la única y suprema forma de validación de verdad, la autoridad, debe vérselas con nuevos y poderosos competidores, en los cuales el concepto de *verdad* encuentra otro nivel de relatividad, que no se resuelve discutiendo los posibles errores de la “opinión”, sino que se ajusta a la dinámica de la competencia y a la representación parlamentarizada.<sup>9</sup>

Complementariamente, tanto la búsqueda de adecuar los nuevos saberes al orden jerárquico preexistente como los intentos por resistematizar la validación de conocimientos “seguros” en medio de la mayor crisis de autoridad en siglos produjeron ricas reflexiones filosóficas tanto de orden metodológico general como aplicado a disciplinas. Así, son ejemplos de lo primero los intentos de reconciliar conciencia individual e idea de Dios en un orden deductivo general realizados por Descartes, en un esfuerzo monumental originado en su propia crisis de fe y de autoridad; el arrojado de Galileo Galilei de convencer a la autoridad ecles-

9. No casualmente, el concepto mismo de representación política, al transformarse en el contexto de las revoluciones burguesas, debe acudir a términos que llevan sus acepciones desde una concepción claramente indicial hacia otra simbólica. Por ejemplo, la etimología de la voz alemana *repräsentiert* se asocia al significado “presenta su cara visible” o “su cristalización”, en tanto que la más moderna *vertretung* lo hace con “sustituye”. Ambos términos hacen referencia a la representación del poder antes y después de la moderna esfera pública burguesa, y expresan con esa terminología características de la definición peirceana de índice y de símbolo, respectivamente. Véase J. Moyano, *Prensa y modernidad. Prensa, modernidad y transición*, Universidad de Buenos Aires, edición CD ROM, 2008.

ca de la conveniencia de ámbitos separados en los que actuaran independientemente el método científico y la autoridad teológica, o los usos jusnaturalistas de Hugo Grocio, buscando ajustar su sistema a la filosofía del derecho preexistente. Son ejemplo de lo segundo, por su parte, los propios desarrollos lógico-matemáticos de René Descartes o la fundamentación del pacto contractual por Thomas Hobbes. En ellos se ve, además, una notable reivindicación de la duda individual como elemento inmanente del camino hacia la construcción del conocimiento e independizando claramente al sujeto del curso que pudieran seguir sus propias creencias.

Esta nueva lógica –social, filosófica, política– presupondrá una sociedad de individuos que regulan su convivencia por medio de un sistema de leyes escritas con las que se vinculan igualitariamente (una ley común<sup>10</sup>). Una ley para la cual todos los sujetos considerados son iguales, todos sus procedimientos son públicos y controlados por “los ciudadanos”, y estos últimos pueden, además, someter a crítica tanto los procedimientos como sus resultados.

La concordancia entre los nuevos procedimientos jurídicos que sostienen esta nueva lógica y los nuevos procedimientos científicos y filosóficos es notable. Sus leyes son públicas y objetivas, y la soberanía sobre ellas recae ya no en una figura de autoridad externa sino que, por el contrario, revierte sobre sus propios integrantes, que no la ceden jamás salvo como representación convencionalizada. Las subjetividades preservan su libertad de conciencia y crítica, pero a cambio reducen al mínimo posible toda influencia de su propia subjetividad –opiniones, creencias a priori en otros campos de saber, intereses, etc.– en los procedimientos y resultados. La ley permanece sin modificaciones, independientemente de quién sea el destinatario. Tiende a ser más constante en su duración que las antiguas leyes basadas en la autoridad, y el efecto acumulativo del sistema en su conjunto es extraordinario. Paradójicamente, de una estabilidad mucho mayor. Esta realidad concuerda con las razones ideológicas, culturales e históricas que llevan a considerar las leyes de la organización política y social como “necesariamente basadas en el bien común” y las de la ciencia como “naturales”. En una época en que el naturalismo filosófico intenta reemplazar

aunque no todos los humanos sean sujetos de las leyes, como bien lo demuestran las excepciones a los conceptos de humano y universal por razones de esclavitud, raza, clase, etc. Pero, aun así, la deriva histórica de la sociedad burguesa parece disolver por sí misma muchas de esas limitaciones.

otros órdenes jerárquicos caídos. “Es así en la naturaleza, por lo tanto debe ser así”, era un principio que habían esbozado los primeros filósofos y científicos modernos, pero que es llevado a un grado superlativo bajo el positivismo decimonónico. Con él, la dimensión subjetiva, que había prevalecido como antítesis de la rigidez del método de la autoridad, queda opacada por la búsqueda de una objetividad “natural” tanto en la ley civil, como en la ciencia y en muchas otras organizaciones simbólicas.<sup>11</sup> Esta concepción de la ciencia puso el énfasis en el método, a un punto tal que este último se elevó a categoría definitoria por encima de cualquier otro criterio, ya no sólo de validación sino de posibilidad misma de áreas completas de conocimiento –en tanto científico–, incluyendo en esta primacía las posibles finalidades del conocer.

Pronto este conocimiento científico elevado a saber supremo –y elevado a su vez a gran descubridor, lector e interpretador del universo– adscribe a la lógica de variables como lengua universal de sus iniciados, una suerte de latín “de la realidad misma”. Así, se procedió a realizar un detallado *decoupage* de la “realidad”, tratando de alcanzar el conocimiento de esa dimensión externa al sujeto que se les aparecía como imposible de atrapar a partir de la suma de “verdades descubiertas” que alimentaban el arcón de la ciencia. Esta operación analítica deviene en operaciones que actúan sobre una totalidad a partir del control o modificación de un aspecto variable, sin tomar en cuenta que la suma de las dimensiones del objeto nunca es el objeto mismo, y que esa totalidad sobre la que se opera no es una “suma de partes”. Como bien sintetiza Edgar Morin:

El principio de simplificación que ha animado a las ciencias naturales ha conducido a los descubrimientos más admirables, pero son estos mismos descubrimientos los que, finalmente, arruinan actualmente toda la visión simplificadora. En efecto, la investigación física ha descubierto la molécula, después el átomo y después la partícula, animada por la obsesión del elemento de base del universo. Del mismo modo, lo que ha suscitado los magníficos descubrimientos que aclaran los funcionamientos y procesos de la maquinaria viviente es la obsesión molecular. Pero al buscar el elemento simple y la ley simple del universo, las ciencias físicas

11. Así, por ejemplo, se impondrá el dispositivo fotográfico (patentado en 1839) por encima del retrato pictórico, como forma de representación individual de la burguesía, por ser considerado un mecanismo de captación de la realidad menos subjetivo. Véase G. Freund, *La fotografía como documento social*, Barcelona, Gustavo Gili, 1993, pp. 7-69.

an descubierto la inaudita complejidad del tejido microfísico y comienzan a entrever la fabulosa complejidad del cosmos. Al elucidar la base molecular del código genético, la biología comienza a descubrir el problema teórico complejo de la autoorganización viviente, cuyos principios difieren de los de nuestras máquinas artificiales más perfeccionadas.<sup>12</sup>

En el lenguaje de variables y el método científico experimental, los éxitos han logrado en la configuración de una sociedad industrializada y tecnificada, se han mostrado altamente eficientes para acciones instrumentales que modifiquen la naturaleza y generen progreso, y por ello han sido actividades muy valoradas por los sectores dominantes en nuestra modernidad, sus acciones, al responder a una naturaleza insuficientemente compleja ni completa frente a los muy diversos aspectos de la vida individual y colectiva, ni suficientemente capaz de reducir en sus teorías los casi infinitos aspectos que fue necesario contemplar para obtener un "objeto" de laboratorio, pero que siguen actuando sobre los distintos fenómenos, generan consecuencias históricas que hoy estamos sufriendo. Siguiendo el mismo texto de Morin:

Se ha dicho justamente que hoy día no se trata tanto de dominar la naturaleza cuanto de dominar el dominio. Efectivamente, el problema lo constituye hoy el dominio del dominio de la naturaleza. Simultáneamente, por una parte, este dominio está inconscientemente controlado, es loco y corre el riesgo de conducirnos a la aniquilación; por otra, es demasiado controlado por los poderes dominantes, es decir, por los Estados-nación. [...] Todo científico sirve como intermediario a dos dioses que, a lo largo de la historia y hasta hoy, se han parecido absolutamente complementarios. Hoy debemos saber que no son solamente complementarios, sino también antagonistas. El primer dios es la ética del conocimiento, que exige que se sacrifique todo a la sed de conocer. El segundo es el dios de la ética cívica y humana. El límite a la ética del conocimiento es invisible a priori, y lo hemos franqueado sin saberlo; es la frontera más allá de la cual el conocimiento aporta en sí la muerte generalizada: hoy día el árbol del conocimiento corre el riesgo de derrumbarse bajo el peso de sus frutos, aplastando a Adán, a Eva y a la infeliz serpiente.<sup>13</sup>

Morin, *Ciencia con consciencia*, Barcelona, Anthropos, 1984, pp. 45-46.  
pp. 54-55.

Tras la crisis del positivismo y de otros discursos científicistas, el concepto de método científico actual, a pesar de haberse "flexibilizado" al punto de que una disciplina reconozca las modalidades de otras como válidas, sigue siendo —a comienzos del siglo XXI— un mecanismo de poder que lejos está de posibilitar relaciones "simétricas" de los sujetos investigadores con "la ciencia" como institución social. La pelea por la libertad se da en el interior del campo mismo, no ya en términos de "ser o no ser ético" sino de ser un "sujeto" que produce conocimiento desde sus propios parámetros e intereses. Escindir la acción del sujeto en diferentes esferas autónomas deja de ser una operación analítica con vistas a abordar la complejidad del funcionamiento social actual, para convertirse en un mecanismo de poder, en el cual nos convertimos en "líneas de montaje" a escala humana, perdiendo el control —y aun la conciencia— de la totalidad de la experiencia. Recuperar esa totalidad es condición de posibilidad para actuar sobre nuestras condiciones sin dejar fuera otros aspectos potencialmente significativos.

La creciente diferenciación y autonomización de ámbitos heredada ha sido posible porque se asentó sobre la protección del núcleo duro de un sistema económico-social que permitió e incluso favoreció libertades en el plano individual que eran impensables hace un par de siglos. Así, los mecanismos de control que en los inicios de la modernidad todavía tendían a la normalización y la anulación de las diferencias devienen hoy la posibilidad de acción e identidad individual que pueden traspasar todos los límites modernos, siempre y cuando no afecten el funcionamiento esencial de la lógica de mercado. Este "conjunto de técnicas anónimas" que regulan la vida del sujeto biológico se vuelve imperceptible por ser ellas abstractas y difusas, por construir un sujeto tan individual que no es capaz de pensar colectivamente nuevos pactos de poder que le permitan modificar su entorno. Para decirlo en términos habermasianos: la reacción contra los intentos de anulación del yo propios de los discursos totalitarios ha dado lugar a la casi anulación de toda estructura superyoica y, por lo tanto, al desdibujamiento de todas las expectativas de experiencia colectiva. Y origina un modelo hegemónico de yo al que se le permite "todo" en el mundo con excepción de cambiarlo: debe limitarse a consumirlo. Frente a sus sospechas, se le dice: "La ciencia, la técnica y la optimización de la productividad del trabajo se ocuparán de mantener ese consumo, toda crítica no es más que paranoia y esperemos que los discursos ecologistas estén equivocados".

La historia moderna y contemporánea de Occidente se despliega en sucesivas rupturas con un régimen de autoridad cuyas posibilidades históricas estaban agotadas, pero que, aun así, intentaba reproducirse a sí

, mantenerse al margen del mismo sistema de reglas que imponía prenciar su fundamentación, sus métodos de validación y sus fines. ultado fue una sucesión de violentos estallidos y revoluciones que ron equilibrando avances por innovación y por reciclamiento. El do histórico fue la emancipación de la conciencia individual en nsiones religiosa, política y moral, la independencencia del método co y su posibilidad de producir una gigantesca cantidad y variedad ocimientos puros y aplicados que a su vez originaron una sociedad óspera y con creciente calidad de vida. Sin embargo, el reemplastemas de saberes basados en la autoridad por otros basados en cia no ha estado exento de contradicciones, insuficiencias o, peor lemas históricos en los que la sociedad pareciera tener que optar una ciencia que se erige en principio universal y absoluto de la cial, suprimiendo todo otro “competidor”, o una ciencia que admite , pero al precio del autismo entre los ámbitos. En un extremo una i institucionalizada y elevada al rango de gran principio rector, con lenes jerárquicos, su lengua universal inaccesible a no iniciados, la nía de sus actos (al margen de la propia sociedad que la sostiene), cal escisión entre métodos y fines o entre su rol y sus “costos so- necesarios”, su pretensión de suprimir todo otro orden colectivo de s, su radical incapacidad para coordinar –sin suprimir– las tensio- tre individuo, instituciones y colectividad. En el otro, una ciencia ume su limitación al amplio campo de lo instrumental, pero niega principios de saber más allá del libre mercado de la opinión. Allí la ciencia no llega, no es preciso, o no es posible, saber alguno que da reencontrar, en un nivel histórico más complejo y coordinado, iculaciones de lo diverso en una mirada universalista. humanidad ha generado la ciencia como obra propia. La ciencia, da de trabas históricas, ha brindado a la humanidad el período viores cambios y progresos desde su aparición en la tierra. Pero la n entre ciencia y humanidad amenaza con transformarse en un o, peor aún, resolverse por supresión de la propia humanidad, ciencia en su mejor momento de desarrollo. n cinco siglos de historia a la vista, son innegables los enormes cios de las diferenciaciones, autonomías y aun independencias de os de legitimidad discursiva y representacional para una huma- con crecientes libertades y logros materiales. Pero la única ma- n que –tras la crisis del positivismo y los grandes relatos totali- de la modernidad– ciencia y humanidad encuentren su armonía er que retroceder a épocas históricas anteriores, la única forma la ciencia sea una actividad plenamente humana y garantice la

supervivencia colectiva es restaurando en nuevas condiciones históricas la unidad entre los ámbitos que se diferenciaron a lo largo de los siglos XVII, XVIII y XIX cuando estas diferenciaciones eran funcionales a las demandas sociales de su tiempo, y alcanzar una “ecología” de los principios y las acciones científicos, donde los restantes ámbitos de la actividad humana no sólo sean la parte contextual donde se desarrollan las investigaciones, sino que las atraviesen y determinen. Así podrá tenderse puentes entre instrumentos y fines, entre ciencia y otros campos de saber que validan su existencia en las respuestas individuales y colectivas que brindan –su “eficiencia” social, para decirlo utilizando un término caro a la ciencia– y a los cuales por propia definición la ciencia no puede subordinar, entre métodos y necesidades de saber, entre importancia teórica, implicancias prácticas y alcances sociales, entre lenguaje científico y sociedad, entre individuo y comunidad.

Mauricio Lazzarato sostiene:

La introducción de la “vida en la historia” es positivamente interpretada por Foucault como una posibilidad de concebir una nueva ontología que parte del cuerpo y de sus potencias para pensar el sujeto político como un sujeto ético, contra la tradición del pensamiento occidental que lo piensa exclusivamente bajo la forma del sujeto de derecho.<sup>14</sup>

Es desde este sujeto ético, vinculado con otros, desde donde hay que repensar los roles de la política y de la ciencia con relación a la vida misma, para poder superar estos saberes fragmentados e insuficientes y convertirlos en una acción de vida que nos haga crecer como identidad plural y colectiva, como civilización.

14. M. Lazzarato, “Del biopoder a la biopolítica”, *Multitudes*, N° 1, París, marzo de 2000, p. 32.

## Versiones de la matriz de datos

*Cecilia Ros\**

### Introducción

Este trabajo se propone reflexionar sobre un concepto familiar para muchos y extraterritorial para otros, llamado "matriz de datos", y su lugar en el proceso de modelización del objeto de estudio.

Si asumimos de manera general que la investigación científica tiene como requisito común la articulación entre componentes teóricos y empíricos —en un sentido amplio del término "empírico"—, la matriz de datos funciona como un operador privilegiado a dichos efectos, en tanto se propone volver comprensible el objeto, pues contribuye a su fragmentación así como a su posterior reconstrucción.

Aunque una buena parte de los desarrollos metodológicos reconoce estas operaciones como inherentes a la producción de conocimiento científico, el concepto de matriz de datos sigue generando lecturas y posiciones diversas, en tanto pone en tensión de manera privilegiada las diversas perspectivas metodológicas y epistemológicas en torno de qué es el dato, cómo se produce y cómo se valida.

Es por ello que tiene vigencia la pregunta de en qué medida opera como lenguaje común en la investigación científica y cuál es su utilidad en el campo de la investigación.

\* Universidad Nacional de Lanús, Argentina.

### Versión restringida de la matriz de datos

gran medida, el debate instalado en el campo metodológico abarca abordajes cualitativos y cuantitativos atraviesa la manera de mirar el dato. No es mi intención en esta oportunidad caracterizar uno de estos enfoques.<sup>1</sup> En todo caso, sólo afirmar que autores como Ray Pawson plantean la existencia de tres fases o etapas en el debate –la denominada “guerra de paradigmas”, la de “regulación” y la de “superación” del debate, fase que estaríamos viviendo actualmente en algunos campos del conocimiento–, si bien coexistiendo de alguna forma las tres, y que la vinculación entre los elementos teóricos y empíricos constituye uno de los nudos centrales de la discusión.<sup>2</sup>

La oposición entre paradigmas cualitativos y cuantitativos encuentra puntos de contacto, a su vez, con la tensión entre objetividad y subjetividad, a partir de la universalización de un modelo de cientificidad en el cual la cuantificación aparece como condición de la objetividad y la totalidad del conocimiento.

El criterio de objetividad tal como lo cultiva la variante positivista pareciera valer solamente allí donde el “asunto” es una totalidad cerrada; una cosa cuyo sentido está fijado de hecho y que puede ser reconocido de una vez.<sup>3</sup>

Esta condición supone un dato estructurado, que cuenta con la exhaustividad de todos sus elementos: las unidades de análisis aparecen todas necesariamente al comienzo; igualmente las variables y el orden de categorías o valores –bajo la clara condición de su exhaustividad y exclusividad–. La matriz queda asociada gráficamente a la base de datos, como continente estructurante.

N. Cohen e Ignacio Piovani aportan un interesante recorrido sobre cómo ha ido cambiando la forma ese debate desde lo que se supone sus orígenes hasta la actualidad. Véase N. Cohen e I. Piovani, *La metodología de la investigación en debate*, Buenos Aires, Trilce, 2008.

Ray Pawson, *Quality and Quantity, Agency and Structure, Mechanism and Context, and Cons* (1994), citado por N. Cohen e I. Piovani, *La metodología...*

Juan Samaja, *Epistemología y metodología*, Buenos Aires, Eudeba, 1993, p. 370. Como resultado del golpe, advierte Samaja que muchos de “los intentos de salvar al saber humano de la fragmentación cuantitativista han comportado el abandono de la objetividad como criterio de saber”, p. 364.

Con esta versión discuten quienes –desde los denominados abordajes cualitativos– la leen como una expresión del positivismo, como artefacto reduccionista, limitante de la modelización. Bajo este marco, se evita hablar de “dato”, bajo el argumento de la atomización que supone tal estructura,<sup>4</sup> contraria a una perspectiva comprensiva e interpretativa de la información.

La literatura metodológica respectiva reconoce, sin embargo, como parte de la necesaria delimitación del objeto, la identificación de la población de estudio y –bajo diversas denominaciones– la identificación de categorías de análisis.<sup>5</sup>

Estas dos posiciones conforman un diálogo en tensión sobre la base de una misma versión de la matriz de datos, asociada sólo a un procedimiento clasificatorio, una herramienta instrumental; frente a ello, lo que para unos es condición de validez del conocimiento producido, para otros es un corset empobrecedor del mismo.

### Una versión ampliada de la matriz de datos

Como ya anticipamos, aunque en la mayoría de la literatura metodológica se hace referencia a las operaciones involucradas en la matriz de datos, bajo términos como los de identificación de la población de estudio o unidades de análisis (UA), explicitación –y eventual operacionalización– de categorías o variables, fue Juan Samaja quien afirmó –retomando una definición de Johan Galtung para el campo de las investigaciones sociológicas– que el dato tiene una estructura compleja e invariante y que de esa estructura depende el proceso de fragmentación necesario para lograr la comprensión y explicación científica.

4. Véase A. Marradi, N. Archenti y J. Piovani, *Metodología de las ciencias sociales*, Buenos Aires, Emecé, 2007, p. 22. El supuesto atomista se basa en los siguientes criterios: cada caso (UA) se puede descomponer perfectamente en sus estados en las propiedades registradas en la matriz; cada estado en una propiedad, una vez transformado en un dato en la matriz, es perfectamente separable de su detentador; cada estado es independiente de los otros (excluyentes); cada estado al que se ha codificado guarda con otro estado codificado del mismo modo una relación de igualdad.

5. Sólo a título de ejemplo, podemos citar a M.C. de Souza Minayo, *La artesanía de la investigación cualitativa*, Buenos Aires, Lugar, 2009, pp. 147-48, quien distingue categorías analíticas (conceptos abstractos, universales, surgidos de las tradiciones y consensos respecto del objeto), categorías operacionales (elaboradas con la finalidad de aproximarse al objeto en su fase empírica) y categorías empíricas (surgidas a posteriori, integrando las expresiones clasificatorias de los actores sociales y las del propio sujeto investigador).



Si quisiéramos programar esa búsqueda de anclajes empíricos los cuales pueda aplicarse la teoría, si quisiéramos diseñar la actividad que deberemos cumplir para producir esa información predecir futuros comportamientos, entonces nos encontraremos con que habrá que fragmentar o desacoplar el todo proporcionado por esa imagen inicial; asignarle a cada uno de los términos universales referentes empíricos individuales y averiguar en ellos qué estados o valores manifiestan “realmente”.

Define la matriz de datos de la siguiente manera:

Entendemos el concepto de “matrices de datos” como el sistema de las operaciones formales que el científico lleva a cabo (*lo que sepa o no*) sobre la realidad que tematiza de su disciplina y que operará como el mediador omnipresente entre sus principios de comprensión y el mundo de hechos a comprender.<sup>6</sup>

¿Cuáles son estas operaciones a las que se refiere el autor? La de *enunciar* —es decir, identificar las entidades abordables y pertinentes para abordar el tema en cuestión—, la de *clasificar* —es decir, identificar los “atributos” o atributos relevantes y definir las categorías o clases en que se clasificarán—, y la de *operacionalizar*, es decir, estimar procedimientos para evaluar los estados o las clases a que pertenecen las entidades, de acuerdo a los criterios de clasificación o categorización seleccionados. Sin embargo, aunque los desarrollos de Samaja ubican la matriz de datos como un *sistema de operaciones*, un articulador clave y complejo de los componentes teóricos y empíricos, atribuyéndole un lugar central en el proceso de investigación concreto, avanza vinculándola a las condiciones lógicas de la producción científica en general. Afirma así que esta matriz expresa la semántica profunda de la información científica, la claridad mínima de sentido del conocimiento científico, y que un dato científico tiene un signo; poniendo de manifiesto, por un lado, la familiaridad entre la materialidad del lenguaje corriente y el científico, a la vez que afirma que el sentido científico adopta necesariamente esta forma. La matriz de datos no es sólo una herramienta técnico-procedimental —aunque tenga consecuencias—, no es sólo “un modo de ordenar los datos”<sup>7</sup> que representa la estructura del juicio científico.

Samaja, *Epistemología y metodología*, p. 9 (nuestro subrayado).

Samaja afirmaba J. Galtung, *Teoría y métodos de la investigación social*, Buenos Aires, 1996, pp. 2-3, en la cita que retoma D. Baranger, “Sobre la idea de la matriz de datos”, *Desarrollo Económico*, vol. 33, N° 132, Buenos Aires, 1994, p. 609.

Y esa materialidad funciona como un *a priori de inteligibilidad*, como la condición de posibilidad de la experiencia científica. Como las categorías y los juicios a priori kantianos,<sup>8</sup> un movimiento que estructura, aunque no se vuelva visible; del que no se sabe más que por sus productos, en los que puede leerse su estructura.<sup>9</sup>

Plantear la matriz de datos como la estructura del lenguaje científico implica reconocer su universalidad, en un plano que no es sólo de tipo procedimental sino también ontológico, epistemológico y lógico. En este punto, Samaja distingue el concepto de *metodología* como disciplina científica, que trasciende las técnicas y/o los métodos particulares de las diversas disciplinas.

Además, en el nivel estrictamente procedimental, en el plano de las acciones y las decisiones involucradas en un proceso de investigación determinado, la matriz de datos no se reduce a la base de datos en la que se vuelca la información —aunque eventualmente adopte esa expresión— sino que explicita hacia la comunidad académica las decisiones en torno a la modelización del objeto, conforme el grado de maduración que tengan los conceptos.<sup>10</sup>

La concepción dialéctica de las matrices de datos introduce una perspectiva completamente diferente de la versión restringida o convencional, y no determina una única forma de construir la matriz en la que primero se identifican entes, luego variables o atributos, para finalmente clasificarlos y operacionalizarlos; sino que habilita —bajo el supuesto de una construcción jerárquica que asciende desde lo abstracto

8. En Kant las categorías del intelecto y las formas de la sensibilidad son condiciones de una experiencia posible. Gilles Deleuze, *Kant y el tiempo*, Buenos Aires, Cactus, 2008, p. 23, al respecto, afirma: “Son categorías o condiciones de la experiencia posible por la simple razón de que [...] mi noción de objeto está elaborada de tal manera que si encontrara algo que no se dejara atribuir las categorías, diría que no es un objeto”.

9. Siguiendo los desarrollos kantianos en torno del concepto de sujeto trascendental, este movimiento que genera una configuración universal del conocimiento científico tiene su origen en la subjetividad.

10. Al hablar de grados de maduración de la matriz, nos referimos al grado de diferenciación que alcanzan sus componentes y las funciones entre ellas. De esta forma, extremando las posiciones, una investigación puede iniciarse con una matriz madura, sobre la cual desarrollar un tratamiento cuantitativo de la información producida, o puede partir de valores que aún no logran expresar un sistema de existencia de una categoría, dando lugar a la codificación, en el caso de la inducción analítica o del método de comparación constante. En definitiva, las posibilidades de maduración son las mismas que las posibilidades de su construcción y están dadas por los supuestos y los objetivos del investigador.

creto— un camino inverso. “En este sentido, los valores pueden ser a las variables”.<sup>11</sup>

concepto que contribuye a explicitar esta dimensión constructiva tigráfica<sup>12</sup> del objeto es el de *sistema de matrices de datos*. Esta incorpora la dimensión genética de la matriz y agrega a los elementos característicos del dato (UA/V/R) dos más —como son el de color y la UA de contexto— para dar lugar a la complejidad inherente al objeto, habilitando desplegar planos jerárquicos de entidades anidadas, bajo un sistema abierto y complejo.

En síntesis, esta versión de la matriz de datos inscribe su construcción como parte del proceso cognitivo. Funciona como un operador que admite distintos abordajes. Es decir, investigar no se reduce a “llenar casillas” para aplicar sobre ellas análisis estadísticos, sino que también investigar es “construir matrices”.

### Funciones y usos de la matriz de datos

Por todo lo anterior, podríamos afirmar que, sosteniendo esta perspectiva, la matriz de datos —en tanto estructura invariante de la información científica— no requiere ser visibilizada, ya que se pone en juego en cualquier acto investigativo —lo explicitemos o no— al “operacionalizar” el concepto; al descomponer al objeto de estudio en entes y atributos para su descripción, explicación o interpretación.

Es el propio Samaja quien plantea en *La semántica del discurso científico* que el análisis de las matrices de datos supone algo semejante al análisis gramatical; en tanto podemos prescindir de él para investigar, en el mismo modo como del análisis gramatical para hablar o escribir.<sup>13</sup>

Samaja, *Epistemología y metodología*, p. 183.

Palabras de Samaja: “Y aunque en el plano del mundo real todo tenga una historia propia, no obstante, la trama del mundo exhibe una estructura jerárquica y para cada nivel, «la historia del estrato anterior» está, por así decirlo, cancelada. Para el estrato superior, yergue sobre sus condiciones de posibilidad, éstas funcionan como cosas inmediatas (aunque vistas desde otro ángulo, sean también historicidades, semiosis, entenciones)”, *Semiótica y dialéctica*, Buenos Aires, JVE, 2000, p. 98.

¿Por qué aspirar a conocer de manera explícita y teórica lo que sabemos ejecutar de saber implícito, preteórico? ¿Cuál es el sentido de este esfuerzo para reconstruir explícitamente lo que sabemos construir prácticamente?”, J. Samaja, *La semántica del discurso científico*, inédito, p. 10. Véase que Baranger, en “Sobre la idea...”, advertía sobre esto, cuestionando así su utilidad o función.

Ubicados en la práctica investigativa, retorna la pregunta sobre la oportunidad y la utilidad de visibilizar la matriz de datos en el proceso decisorio de la modelización; es decir, interrogarse, más allá de su lugar como herramienta de reflexión de la comunidad de “metodólogos”, por su lugar y función en el proceso de investigación científica concreto, desde la óptica de los investigadores.

En este punto, tal vez resulte útil distinguir la función potencial de la matriz de datos *como herramienta al servicio de la producción o construcción del conocimiento y su función como operador de lectura respecto del conocimiento ya formado o producido*.<sup>14</sup>

En el primer sentido, la matriz de datos aparece vinculada a la planificación de la investigación —en los términos del *diseño* y del *proyecto*— *anticipando* decisiones que permitirán “formatear” la información a producir, en el contexto de los modelos teóricos de base.

Este dar forma supondrá decisiones ontológicas respecto del tipo de entes o planos en los que dicha información se expresará, así como la explicitación de los atributos relevantes y de las formas de hacerlos inteligibles, en cada tipo de ente.

La posibilidad de contar con una herramienta como el sistema de matrices de datos para visibilizar el movimiento mismo del objeto entre un nivel de anclaje, y el de sus componentes y contextos, permite desplegar así esa complejidad, habilitando ese pasaje de una matriz a otra, como reflejo de un movimiento que existe de hecho en todo proceso de construcción de conocimiento.

En esta dirección, hemos desplegado en otra ocasión<sup>15</sup> la utilidad del sistema de matrices de datos como herramienta al servicio de la explicitación de la complejidad del objeto; no como lo que complejiza *per se*, por

14. Véase C. Ros y C. Barreiro Aguirre, “Una lectura metodológica sobre la construcción de los conceptos en la metapsicología freudiana”, *Memorias de las XVI Jornadas de Investigación y Quinto Encuentro de Investigadores en Psicología del Mercosur*, Facultad de Psicología, Universidad de Buenos Aires, 2009. A propósito de lo que Freud identifica como dos métodos, el genético y el dogmático, hemos vinculado estos métodos con lo que Marx plantea en el “Posfacio a la segunda edición” de *El capital* al distinguir el método de investigación del de exposición, definiendo al primero como aquel que se asimila a la materia investigada, analizando sus formas de desarrollo y los nexos internos; mientras que el segundo sólo es posible al finalizar el proceso anterior y se orienta a exponer “el movimiento real” de forma que, “si sabe hacerlo [...], cabe la posibilidad de que se tenga la impresión de estar ante una construcción a priori”.

15. C. Ros, “La perspectiva de la complejidad y los niveles de integración del objeto de estudio. Crónica de una experiencia de investigación”, *Diagnosís*, N° 5, Buenos Aires, Fundación Prosam, 2008, pp. 11-23.

propia existencia, por sus condiciones estructurales y estructurantes unos y dinámicas entre los mismos, un objeto de estudio sino como muestra que permite no empobrecer en la perspectiva del tratamiento de la información —sea éste cuali o cuantitativo— su modelización teórica. Es decir, no se trata de afirmar que, dada la existencia del punto de sistema de matrices de datos, es necesario encuadrar el objeto en dicho esquema sino a la inversa; que, dado el movimiento propio del objeto, allí está el sistema de matriz de datos para sistematizar la presión.

Es necesario no perder de vista que las decisiones que pueden visualizarse como vinculadas a la matriz de datos deben acompañar el movimiento mismo del trabajo con el objeto de investigación, en consonancia con el tipo de esquema<sup>16</sup> de investigación en que se inscribe tal recorte. Por su parte, analizando la utilidad de la matriz de datos como operador de lectura respecto del conocimiento ya formado o producido, es necesario, al servicio de la reflexión metodológica en torno de las operaciones complicadas en la producción de conocimiento científico, la matriz de datos *revelando*, en un sentido fotográfico, las decisiones que el investigador toma para delimitar su objeto.

En ese momento, el de la exposición de los resultados, el proceso comienza a actualizarse en la que recae la génesis y construcción previa, imbricándose la visión última del objeto. Es entonces cuando al análisis del objeto en términos de sus matrices de datos permite visibilizar los procesos inferenciales utilizados, explicitando el movimiento constructivo del dato, tanto en su camino deductivo como inductivo y abductivo. Un ejemplo del uso de la matriz de datos para evidenciar estos caminos es el de la investigación que venimos desarrollando en el marco de la programación de UBACYT<sup>17</sup> —denominada “Una lectura metodológica de

El concepto de *esquema* alude a los tipos de investigación conforme su grado de detalle; es decir, el estado del conocimiento que pretende alcanzar en función de los movimientos previos que atribuye al problema y sobre el cual diseña una estrategia de operación. Así, Roxana Ynoub ubica dichos esquemas en relación con los tipos de operaciones en juego: describir, explicar e interpretar, lo que da lugar a hablar de esquemas descriptivos, explicativos e interpretativos. Véase R. Ynoub, “El «diseño de la investigación: una cuestión de estrategia”, material de cátedra de la materia Metodología de la Investigación, Facultad de Psicología, Universidad de Buenos Aires. Otros autores los ubican bajo las categorías de estudios de tipo exploratorios, descriptivos, explicativos.

Este proyecto que se encuentra bajo la programación científica UBACYT 2008-2011 (P053) de la Facultad de Psicología de la Universidad de Buenos Aires, bajo la dirección de Clara Azaretto y la codirección de quien suscribe.

textos de Freud y Lacan”—, a partir de la cual hemos trabajado algunos textos de ambos autores correspondientes a diversas épocas de su obra, con el fin de hacer visibles los procesos inferenciales y operacionales desarrollados. En ese contexto, hemos podido analizar en la producción teórica de quienes han forjado una disciplina como el psicoanálisis, en cuyo seno la relación con la ciencia y los avatares de la investigación sigue siendo un tema de discusión, a partir del sistema de matriz de datos como operador de lectura de los conceptos expuestos. Éste nos ha permitido, no sólo reconocer su vigencia en un campo recientemente incorporado a la investigación académica como lo es el psicoanálisis, sino fundamentalmente reconocer su utilidad para analizar el camino constructivo diferencial en la producción de los conceptos en ambos autores.<sup>18</sup>

En síntesis, que la ciencia es un saber de “tipo operatorio” quiere decir que desarrolla operaciones concretas de mediación o transformación entre insumos empíricos y teóricos, y también que aspira a un desarrollo “operatorio formal”, de modo de controlar la sistematicidad, la coherencia y la derivación hasta las más lejanas consecuencias. En este sentido, el lenguaje de matrices de datos es un metalenguaje que permite tematizar y sistematizar el lenguaje metodológico de un cierto campo. Explicitar el sistema de matriz de datos contribuye a explicitar un nivel de formalización en la teoría.

En esa dirección, la utilidad de visualizar las matrices de datos en la producción científica no sólo se juega en su potencialidad en tanto “a priori” para anticipar acciones y orientar la búsqueda de conocimiento, sino también para explicitar o revelar, en el “a posteriori” de una producción, el carácter constructivo de la información así como sus planos de expresión. Funciona, entonces, como una herramienta en el proceso de construcción del conocimiento y como una estrategia de visibilización de los procesos involucrados en la producción del conocimiento ya formado.

Si partimos de una concepción del dato como construcción soportada sobre modelos y tradiciones disciplinarias y del campo de problemas específicos, como consecuencia de los cuales se priorizan planos y aspectos de análisis así como formas de operacionalización, conforme

18. Véanse C. Azaretto y C. Ros, “El sistema de matrices de datos en la investigación en psicoanálisis”; C. Barreiro Aguirre y L. Wood, “El lugar del indicador en la investigación científica. Lectura del indicador en la investigación freudiana”; M. Murillo, “Universal, particular y singular en psicoanálisis: palabras, conceptos y categorías”, todos en *Memorias del II Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología*, Facultad de Psicología, Universidad de Buenos Aires, 2010.

dos instrumentales particulares el sistema de matrices de datos resultado de un proceso que decanta en esa estructura y no que de ella.

### Variables en torno del uso del concepto en la didáctica de la metodología

Volviendo a las versiones sobre la matriz, surgen, como cierre, algunas reflexiones.

La primera es una invitación a evitar falsas asociaciones —o estereotipos—, como las que definen como expresiones del positivismo todo lo que da lugar a la madurez del sistema de matrices y el estado de conocimiento del objeto permiten un análisis cuantitativo, o las que plantean —desde el fetichismo del número— que, sin una expresión numérica que permita la validación estadística, el conocimiento que surge es especulativo y sin sustento.

Segundo, más las palabras de Francisco Alvira Martín quien plantea que la cualidad y la cantidad son formas de simbolizar procesos lógico-matemáticos, no ontológicos; lo que nos lleva a ubicar el debate entre los abordajes cualitativos y cuantitativos en un plano técnico-procedimental, haciendo depender la estrategia de abordaje de las particularidades del objeto que se busca conocer.<sup>19</sup>

En segundo término, reconocer que las variables y su operacionalización portan una historia de tradiciones y consensos sobre el objeto, que no se encuentra fuera de la praxis investigativa; es decir, que la objetividad resulta de la intersubjetividad —entre investigadores y entre investigador y su objeto-sujeto de estudio—. Pensarlo así contribuye a distanciarse de una visión sustancialista de los atributos.

En tercer término, tener presente que la matriz de datos tanto permite incorporar la *vía validante* —a partir de la confirmación de ciertas operacionalizaciones consagradas y su potencial aplicación a nuevas situaciones— como la *vía heurística*, si imaginamos que la matriz de datos —en la perspectiva samajiana— no admite una única dirección de construcción. Es decir que es posible pensar la matriz de datos como la

que reconocemos como planos del debate entre los llamados paradigmas cualitativos y cuantitativos el axiológico, el ontológico, el gnoseológico, el epistemológico y el técnico-procedimental, tal como mencionan Piovani y equipo, consideramos que, en todo caso, es en este último plano en el que debe encuadrarse la discusión sobre la manera de abordar la matriz de datos.

modelización que asume el objeto al finalizar la investigación, en cuyo caso la construcción de las variables y su operacionalización no son el punto de partida sino de llegada.

Por último, advertirnos que la matriz de datos permite describir lo que el investigador hace; explicitarla resulta un buen auxilio cuando parte de esa praxis se ve obstaculizada, pero no debiera de condicionarlo.

La didáctica de la metodología, en su función de transmitir a quienes se están formando en la experiencia de investigar los modelos más o menos generales en el tránsito por el proceso de investigación, no siempre logra dar cuenta de este movimiento, universalizando generalmente una única vía de construcción, volviendo rígido, así, a este operador. En este punto, es necesario estar alertas para que la matriz de datos no opere como una ortopedia metodológica sino que contribuya a revelar y, consecuentemente, validar la manera en que modelizamos nuestros objetos de estudio, colaborando así con la reflexividad tan necesaria para no caer en una posición naturalista del objeto que nos excluya como sujetos de esa construcción.

## Entre la reproducción y la creación: los procesos de modelización del objeto\*

María Marcela Bottinelli\*\*

### Introducción<sup>1</sup>

En cada proceso de investigación el “recorte” o “modelado del objeto de estudio” involucra las decisiones sobre los *objetos* que serán abordados y se pretenden conocer, las *acciones* que se realizarán para lograrlo o método, y que consideren los *medios* o condiciones en las que realizará la investigación, en las que planifica poder abordarlo. El modelado del objeto se sostiene en las decisiones que permiten focalizar los objetos de estudio en cada investigación. Estos objetos no están prediseñados, surgen de la praxis humana como praxis histórico-social y son construcciones que interjuegan entre los hechos y las teorías pero no pueden ser considerados “cosas”, es decir “objetivadas”. Dada la diversidad de teorías y conceptualizaciones disponibles y la implicancia ontológica de las teorías en la construcción de dichos objetos, estas

\* Este trabajo presenta reflexiones y articulaciones sobre algunas cuestiones de la teoría y las prácticas de enseñanza de la metodología de investigación, que retoman publicaciones anteriores, aspectos formativos en el área de educación e investigación, así como la experiencia de más de veinticinco años como docente del área de epistemología, metodología y talleres de tesis. Profundiza además algunos de los ejes presentados en la ponencia de mi autoría “Entre la reproducción y la creación: los procesos de modelización del objeto” presentada en el I Congreso Internacional de Epistemología y Metodología “Investigación científica y biopolítica” en noviembre de 2010.

\*\* Universidad Nacional de Lanús, Argentina.

1. Este apartado y el siguiente retoman las conclusiones y reflexiones de un trabajo anterior de mi autoría, “Reflexiones y perspectivas sobre los procesos de modelado del objeto”.

nes están intrínsecamente asociadas a las tensiones históricas, éticas y biopolíticas que delimitan los campos disciplinares, toman decisiones ontológicas, epistémicas, teóricas y metodológicas más o menos explícitas o implícitas por parte del investigador pueden ser analizadas en los sistemas de actividad. Todos estos aspectos quedan subsumidos en el diseño de investigación, pero las tensiones generadas en los procesos constructivos desarrollados en diferentes niveles de implicación y actores intervinientes en la actividad (investigadores, tesistas, directores, instituciones, comunidad y la comunidad) quedan muchas veces invisibilizados y pueden generar incertidumbre y ansiedad en quienes los llevan a cabo. Somos conscientes en ese sentido de la necesidad de revisar las prácticas docentes, la función de tutores y directores de investigaciones y tesis en las instancias de formación de recursos humanos, revisando y analizando además los esfuerzos intra e interinstitucionales en los cursos formativos, desde el reconocimiento de sus atravesamientos históricos, políticos e ideológicos respecto de la ciencia, la producción de conocimientos, las relaciones entre universidad, instituciones de investigación y comunidad, las necesidades e intereses sociales y culturales, entre otros.

### Las prácticas de enseñanza y su potencia

En el área de la metodología de investigación existen, desde hace ya mucho tiempo, la preocupación y la reflexión respecto del tema de la enseñanza y el aprendizaje en el área que a varios docentes e investigadores nos ocupa. Entre las discusiones habituales se encuentran las referidas a cómo seleccionar los contenidos, la bibliografía, las estrategias de enseñanza, es decir, cómo construir una propuesta pedagógica en el área de la complejidad, la diversidad y las versiones contrapuestas respecto de los criterios de demarcación teórico-prácticos del campo de la enseñanza y la investigación.

Estas discusiones incluyen debates disciplinares, interdisciplinares, transdisciplinares y multidisciplinarios respecto de la cientificidad de los campos de conocimientos acreditados, y enfrentamientos históricos y actuales sobre las tradiciones de investigación en cada uno y entre ellos. En el interior de las propuestas, algunos de los puntos de tensión que se expresan, por ejemplo, en las decisiones sobre la necesidad y pertinencia de brindar elementos de epistemología o sólo de metodología, la importancia o no de la articulación teórico-práctica, la referencia de

que “a investigar se aprende investigando” y si esta tarea se realiza de manera individual o grupalmente o con un investigador formado, la función y la graduación de los cursos de metodología, la forma de pensar las prácticas o los aspectos de ejercitación, las estrategias didácticas, la relación con investigaciones e investigadores concretos del área y disciplina en la que se dicta el curso, entre otros. Algunos de tales temas se refieren a la especificidad de la didáctica en metodología de investigación, pero también incluyen la reflexión sobre temas que ocupan todos los niveles educativos, como el fracaso escolar o académico y la evaluación. En la enseñanza universitaria dichos temas adquieren características particulares que han dado lugar a líneas de investigación específicas en educación superior.

Respecto de la metodología de investigación, hace tiempo que junto a los equipos docentes con los que trabajo presentamos nuestras reflexiones y producciones sobre algunos de estos tópicos en jornadas, congresos y publicaciones donde revisamos algunos de los problemas y estrategias en la enseñanza y el aprendizaje.<sup>2</sup> Uno de los puntos sobre los que hemos trabajado es la idea de que las correcciones por lo que está “bien” o “mal”, realizadas a diseños y proyectos de investigación de personas que se están formando, parecen indicar a los aprendices que el tutor-docente sabe “lo que allí debería escribir” y él no.<sup>3</sup> Éste es un grave problema que tiene sus consecuencias didácticas, que afectan a los procesos de enseñanza y aprendizaje en el área de manera particular. Si bien la tarea docente o de tutorío supone un conocimiento y determinadas condiciones, para que pueda sostenerse y sea útil dicha

2. M. Bottinelli, M. Nabergoi, S. Remesar, E. Jaime y F. Díaz, “Aprendiendo a investigar. Experiencias en la formación de profesionales en metodología de investigación”, *Actas de la v Jornada de Material Didáctico y Experiencias Innovadoras en Educación Superior*, CBC, Universidad de Buenos Aires, 24 de agosto de 2009, resumen y trabajo completo en CD; M. Bottinelli, M. Nabergoi y S. Remesar, “Desafíos de las prácticas docentes en la enseñanza de metodología de investigación en carreras de ciencias humanas y sociales”, *Actas y CD del VI Encuentro Nacional y III Latinoamericano “La universidad como objeto de investigación. Universidad, conocimiento y sociedad: innovación y compromiso”*, Universidad Nacional de Córdoba, 2009.

3. Las reflexiones sobre este aspecto han derivado en la construcción de una propuesta didáctica sobre evaluación en el área que incluye la revisión de los aspectos epistémico-metodológicos de este particular objeto de enseñanza: la metodología de investigación, la concepción de los procesos de aprendizaje como actividad situada y las particularidades que adquiere en el nivel superior, y la especificidad de los procesos de enseñanza en cuanto a la función de docentes y tutores.

proponemos que en los trabajos de investigación y tesis el que decide qué pretende trabajar y el que mejor *sabe* lo que quiere hacer en su trabajo es su autor. Aun cuando no sepa expresarse o escribirlo, aunque no sepa aún reglas o formas de presentación o edición, aunque no se haya preguntado aún sobre sus fundamentos, quien debiera decidir qué es lo que quiere transmitir.

Consideramos que la función de los docentes o tutores es precisamente hacer ese trabajo, es decir, focalizarse en el acompañamiento y la orientación sobre las anticipaciones metodológicas y las opciones e implicaciones conceptuales, teóricas y prácticas de las decisiones que el aprendiz debe tomar. Existe aquí una tensión no sólo didáctica sino también ética respecto de la posición del metodólogo, tutor-director de trabajos de investigación o docente de las áreas metodológicas, pues algunos estudiantes dicen que las sugerencias que reciben son más bien imposiciones que orientaciones de lo que allí *debe* escribir. La función de un docente o tutor, desde la perspectiva que presento aquí, se sostiene en el acompañamiento, la orientación y el apoyo<sup>5</sup> de los procesos necesarios para que ese estudiante o investigador o tesista pueda construir su diseño argumentadamente, una metodología válida para la ciencia en el contexto histórico-social, institucionally disciplinar en que presentará su trabajo. En este sentido, sostengo que los procesos de enseñanza y aprendizaje de la investigación y la ciencia suponen un proceso de trabajo que puede comprenderse como un tema de actividad, que involucra a diferentes actores sociales e incluye distintos tipos de participación en diversas actividades, orientadas por ciertas reglas o regulaciones micro y macroinstitucionales válidas en el tema contextualizado. El director, tutor o profesor que trabaja con el estudiante o investigador en el tema está *andamiando* con todos sus conocimientos el modelado de ese trabajo, de modo que muchas veces, precisamente en la dirección de becarios o tesis, aparece en los que acompañan y tutelan el proceso una implicación tal con dicha actividad que arroja la propiedad intelectual de la producción. Cuando estas actividades se realizan con este nivel de implicación, las tareas comparadas entre director y tesista, docente o tutor e investigador-estudiante,

en general, se hace referencia a que los docentes tienen una posición asimétrica en el conocimiento de los temas que se trabajarán y cómo aplicarlos. También queremos hacer referencia a la posibilidad de andamiar tales procesos (en el sentido sociohistórico del término), es decir, a la posibilidad de orientar y acompañar los aprendizajes y actividades que requiere realizar un proceso de investigación.

En la corriente constructivista sociohistórica de la psicología educacional, el término *andamiaje* es

hacen difícil establecer los límites de la autoría de las producciones y pueden generar conflictos explícitos o implícitos.<sup>6</sup> Aunque no es objetivo de este trabajo, es importante señalar que las características referidas nos hacen sospechar la potencia de analizar estas producciones a la luz del concepto de mente o cognición distribuida de Jerome Bruner y trabajadas por Michael Cole y Yrjö Engeström.<sup>7</sup>

### Hacer con lo que hay más de lo que hay... crear o recrear, construir o coconstruir

La metodología entonces, desde la perspectiva que planteo y sostengo aquí, no debiera ser entendida como prescriptiva ("usted debe"), sino como descriptiva de la lógica de la producción científica y su historia.<sup>8</sup> Por ende, se constituye en una herramienta, en el sentido vigotskyano del término,<sup>9</sup> para sostener y modelar las decisiones del investigador en función de ciertos parámetros que regulan la producción científica y académica en un contexto histórico-social específico.

En el proceso de construcción y desarrollo de una investigación se habla frecuentemente sobre el recorte del objeto. En este caso, la lógica de pensar en un recorte del objeto vuelve a centrarnos en una mirada espacial limitada; preferimos, por ello, la noción de modelado del objeto para referirnos a todas aquellas decisiones explícitas e implícitas que el investigador realiza durante el proceso de producción respecto de la multidimensionalidad de aquél.

Este proceso de modelado implica además una propuesta creativa que puede ser entendida utilizando la analogía con los procesos artís-

6. Este aspecto es uno de los problemas referenciados tanto por directores como por tesis como dilemático, que se presenta en el análisis realizado en M.M. Bottinelli, "Las tesis como proceso de evaluación e investigación: un problema actual. Dificultades y estrategias en los diseños de tesis", tesis de maestría, UNLA, 2010.

7. M. Cole y Y. Engeström, "Enfoque histórico-cultural de la cognición distribuida", en G. Salomon (comp.), *Cogniciones distribuidas. Consideraciones psicológicas y educativas*, Buenos Aires, Amorrortu, 2001.

8. Véanse J. Samaja, *Epistemología y metodología. Elementos para una teoría de la investigación científica*, Buenos Aires, Eudeba, 2005; J. Samaja y M.M. Bottinelli, *Metodología de la investigación. Herramientas para un pensamiento complejo*, Buenos Aires, Grafika Hells, 2003.

9. Para ampliar este concepto, puede consultarse L. Vigotsky, *El desarrollo de los procesos psicológicos superiores*, México, Grijalbo, 1998.

Modelar, en términos artísticos, implica no sólo los conocimientos conceptuales y metodológicos sobre cómo hacerlo, sino considerar lo que hay en la realidad y las reglas de ésta. Por ejemplo, el escultor decide con qué materiales trabajará: arcilla, barro, piedra, y debe considerar las propiedades de ese elemento en su construcción (más allá de que lo prevea o se le imponga durante su tarea) incluyendo las propiedades de los materiales y de las regulaciones de la naturaleza, como la ley de gravedad o las condiciones de temperatura. Esto implica una tensión entre lo que uno *quiere modelar* y lo que *puede* o surge de la conciliación con lo posible o que la realidad permite de esa idea. La experiencia anterior no obliga al escultor a crear *algo igual a la realidad*. Aunque algunas corrientes artísticas pretenden efectivamente la representación fiel de la realidad,<sup>10</sup> el artista no necesariamente pretende copiar o replicar sino *producir* algo considerando las posibilidades de la realidad y incluso desafiándolas. Considerar la realidad y sus potencialidades no debiera entenderse entonces ni como imposibilidad creativa ni como réplica. Un aspecto más que tensiona al artista y al investigador se refiere al carácter único, innovador o novedoso de la producción. Muchas veces los investigadores noveles se preocupan al respecto cuando la incertidumbre que les causa pensar que deben proponer algo nuevo, que no se haya dicho aún. En este sentido, el concepto de modelado también tensiona con el concepto de invención,<sup>11</sup> que podría entenderse desde algunas perspectivas de la posibilidad de pensar cómo se produce el avance de la ciencia dejándolo del lado de las casualidades, del azar o lo fortuito. Albert Einstein sostenía al respecto: "Dios no juega dados con la naturaleza". ¿Cómo pensar entonces la innovación en el arte? Consideramos que es un proceso creativo e innovador en tanto nos muestra una nueva perspectiva que nos ayuda a comprender algo que vimos, pensamos y utilizamos de otra manera que hasta ahora sostuvimos como válida y pertinente.<sup>12</sup> A veces se refiere a las exposiciones de trabajos de investigación, presentaciones o conferencias encontramos que algunas personas dicen, por ejemplo: "cuando hice ese trabajo, *vi* lo que yo podía hacer...", o "cuando escuché lo que

presentó, me di cuenta de qué es lo que yo venía pensando, pero él/ella lo puso por escrito...", "nunca lo había pensado de esa forma, ahora entiendo en qué consiste", "me parecía que era un problema, pero no lo comprendía así y entonces no podía abordarlo".

### Los diferentes modelados

#### Deconstruyendo la aparente sencillez de la indicación: "Elija un tema y qué interrogante quiere despejar"

Al analizar el proceso de modelado, podemos diferenciar que durante el diseño de la investigación se puede vislumbrar más de un nivel de análisis posible, es decir, más de un proceso implicado. La síntesis y naturalización de los procesos involucrados en el modelado ocultan su génesis, pero se expresan por ejemplo en las múltiples dificultades referenciadas por investigadores y tesis en el diseño de sus investigaciones. La indisociabilidad práctica de los diferentes aspectos y niveles que componen el modelado dan evidencia de su complejidad. A continuación, nos proponemos deconstruir algunos de los procesos involucrados y deslindar los aspectos en juego en dichos procesos para pensar sus implicancias en los procesos de producción, así como en los procesos de enseñanza y aprendizaje de ellos.

La complejidad del modelado del objeto no es un tema menor, pues supone los procesos de pensamiento desde procesamientos psicológicos y neurocognitivos de la persona respecto de explicitar sus ideas sobre qué quiere indagar, hasta decisiones ontológicas, epistémicas y teóricas. Es decir, cómo piensa la naturaleza de esos objetos que está tratando de abordar, de sus formas de conocimiento posible y de las alternativas que dentro de su campo disciplinar se han dado a través de las diferentes teorías explicativas de que dispone. En este sentido, lo interroga en sus capacidades personales, sociales y profesionales; y sostiene (sabiéndolo o no) su posicionamiento epistémico, metodológico, teórico y, fundamentalmente, ideológico y político.

#### De las ideas a la palabra

Un primer modelado está referido a la posibilidad de traducir las ideas a palabras. Este modelado, generalmente invisibilizado, es el más naturalizado, aunque es uno de los más complejos. Ha recibido poca atención y en general en las prácticas de enseñanza los docentes refle-

Este tema atrajo y atrae aún diversas discusiones sobre las condiciones de posibilidad de realización de esas producciones.

Este es, a nuestro criterio, uno de los aspectos a trabajar particularmente en las relaciones entre ciencia y tecnología que debieran profundizarse en análisis posteriores.

Entendiéndolo como un artefacto cultural en el sentido considerado por las teorías socioculturales.



caso tiempo y reconocen pocas herramientas asignadas al acomplimiento de este proceso.

El modelado puede dividirse a su vez en dos momentos: la explicación o formalización lingüística (pasaje de las ideas a palabras y signos), y la formulación y adecuación en signos de transmisión escrita (pasaje escrito) de las protoideas y supuestos acerca del proyecto de investigación. Implica un esfuerzo arduo considerando las diferencias entre las formas de organización del pensamiento y las ideas, y la necesidad de adecuación de las ideas a la lógica del lenguaje escrito. Asimismo, es necesario despejar que incluye no solo la delimitación de un área temática, sino además la decisión sobre todos los aspectos posibles de abordar en ella, sobre qué se tratará, cuál se indagará, cuál(es) será(n) el o los interrogantes que se pretenden despejar en la investigación en curso.

Por un lado, entonces, involucra la necesidad de ponderar entre todas las ideas posibles una que nos convoque para la tarea de investigar y que sea pertinente para ello.<sup>13</sup> Esta actividad debe ser aprendida y ejercitada puesto que no sigue la lógica habitual de los procesos educativos del aprendizaje escolar, ni de las prácticas profesionales. Los primeros suponen tradicionalmente una lógica que se basa en saberes y prácticas ya existentes y conocidos por otros, que nos debemos aprender (conocer, recordar, explicar, aplicar y dar cuenta del conocimiento valorado como pertinente para esa instancia, aunque sea por otro que lo conoce), muchas veces descontextualizada por los procesos de transposición didáctica, que implica preguntas realizar para otros que ya conocen las respuestas y nos evalúan.<sup>14</sup> Los segundos suponen que, durante las prácticas profesionales, los conocimientos adquiridos por nosotros están al servicio de la resolución de los problemas particulares en ese momento y contexto, según los diferentes usos de aplicación, de lo que surge la singularidad de cada intervención. Las dos lógicas parecen complementarse pero ninguna puede simplemente explicar los procesos de la investigación. He aquí una

que nos detendremos en esta exposición sobre ello por cuestión de tiempo y focalizaremos siguiendo a Juan Samaja sostenemos que el investigador bucea en la canchalesca para buscar modelos, experiencias, conceptos, interrogantes e ideas que lo nutran en su subjetividad.

Para profundizar este aspecto, pueden consultarse los desarrollos sobre la caracterización del aprendizaje escolar propuestos, entre otros, por Pablo Pineau, desde la educación; Elichiry, desde la psicología educacional; Pierre Bourdieu, desde la sociología; y la epistemología por Michel Foucault.

situación paradójica en el aprendizaje de la metodología de la investigación que permite, a nuestro criterio, echar luz a algunos problemas típicos en el diseño de una investigación. Un ejemplo de ello consiste en la formulación de objetivos y su confusión habitual con objetivos de intervención, con aspectos de revisión bibliográfica o con la redacción de las tareas que se llevarán a cabo. Otro ejemplo es la alternancia entre definir problemas reales (de la vida cotidiana o de las prácticas) o de conocimiento (respecto del saber existente que queremos profundizar o incluso aprender), pero no poder formular problemas de investigación.<sup>15</sup>

La elección sobre qué se va a trabajar en una investigación está muchas veces condicionada por las instituciones de referencia. En algunos casos, el ámbito o contexto en el que vamos a realizar la investigación ya nos orienta y determina en cierto sentido sobre estas elecciones. Por ejemplo, en el caso de estar cursando un posgrado, la selección de las temáticas y los objetos a elegir quedan determinados en el marco del programa de formación del posgrado. Es decir que, ya desde este primer modelado, que parece tan libre en función de nuestros intereses, está condicionado explícita e implícitamente por ciertas restricciones y regulaciones regidas por las micropolíticas institucionales, disciplinares y profesionales, y las macropolíticas científicas, políticas y económicas que se expresan en la apertura de becas, prioridades o subsidios, según parámetros propuestos por dichos sistemas de poder.<sup>16</sup>

Por otro lado, este primer modelado implica la posibilidad de *traducir las ideas en palabras*, que éstas representen lo que estamos pensando y que puedan ser comunicables, es decir, comprendidas y compartidas con otros. La lógica del lenguaje, la lengua, el habla y el idioma ya está atravesada por determinantes socioculturales e históricos.<sup>17</sup> Aunque no necesariamente hayamos pasado por un proceso

15. Véase M.M. Bottinelli, "Las tesis como proceso de evaluación...".

16. Ídem. Véase también M.M. Bottinelli, M. Nabergoi, S. Remesar, M. Pérez, P. Salgado, S. Kanje, G. de la Iglesia y A. Tetelbaun, "Interfaces cuali y cuantitativas sobre las necesidades y competencias en la formación de recursos humanos en salud en el área del adulto mayor. Exploración desde la perspectiva de las instituciones, usuarios y efectores", informe final de investigación, Ministerio de Salud de la Nación-Comisión de Salud Investiga-SACYT, mayo de 2010.

17. Lev Vigotsky sostiene que el lenguaje es el segundo sistema de señales (la senso-percepción sería el primero) que nos permite la posibilidad de simbolización (de utilizar un signo en lugar de la realidad misma o de la construcción a aplicar sobre la realidad). Véase L. Vigotsky, *El desarrollo de los procesos psicológicos superiores*, México, Grijalbo, 1998.

adizaje formal sobre cómo se estructura el lenguaje, éste está por ciertas reglas que organizan la forma y el contenido de los comunicacionales que aprendemos en nuestras prácticas sociales de la vida cotidiana. Las palabras y sus combinaciones posibles específicas dentro de cada idioma y cultura, y poseen una organización semántica, sintáctica y morfológica específica situada históricamente para los diferentes procesos comunicacionales. El lenguaje como proceso psicológico es además mediador y andamianador de los aprendizajes, y por ello se lo considera una herramienta. El lenguaje, es producto de las interacciones sociales y sostenido en cada momento por las relaciones subjetivas e intersubjetivas históricas y culturalmente determinadas (por ejemplo, todos tenemos capacidad de aprender a hablar pero lo hacemos en el idioma y con los modismos propios de la elocución como de semiosis, del lugar en que nacemos); en este sentido, se lo considera además un sistema "vivo".

El desarrollo de toda función superior —como el lenguaje— aparece, según Vigotsky, dos veces (ley de doble formación): primero intersubjetivamente y luego intrasubjetivamente. En este proceso de interiorización el lenguaje y pensamiento evidencian su distanciamiento. El lenguaje cada vez adquiere mayor intención de ajustar su significación y relación a las palabras utilizadas y a los sentidos asignados históricamente. Así, si bien la palabra "papa" para un bebé puede ser todo lo que se refiera al acto de la comida, luego aprendemos diversos significados de palabras para cada uno de ellos e, incluso, si nos especializamos en agronomía, distinguiremos tipos y subtipos hiperespecíficos. Es decir, en el lenguaje de cada disciplina puede adquirir diferentes acepciones o sentidos. El lenguaje, sin embargo, se halla frente a la posibilidad de captar y plasmar la realidad tan plena, compleja e indeterminada como es. El pensamiento, en cambio, mantiene características diferenciadas respecto del habla: se presenta aglutinado, sensorial, etc. (por ejemplo, si nos pidieran que en este momento expresáramos oralmente lo que pensamos en este segundo, tardaríamos mucho más tiempo del que tardamos en pensarlo y probablemente sería necesario seleccionar las palabras a utilizar dada la dificultad de traducir en palabras las sensaciones, los sentimientos y las imágenes)<sup>18</sup>.

Es interesante resaltar que, aunque sea difícil de traducir al lenguaje y de ser transmitido nadie duda de la existencia del pensamiento. Este punto es importante pues también ocurre a los tesisistas y profesionales e investigadores cuando intentan transmitir sus ideas "aquellas que yo lo veo pero no sé cómo explicarlo".

El lenguaje en este sentido es acotado, no existen palabras para todas las cosas existentes o posibles de imaginar, puesto que la realidad y la creación superan las posibilidades de traducción a palabras.

De este modo podemos ver una primera función modelizante en el pasaje de las ideas a las palabras que es determinada por más de una serie de posibilidades a la vez que restricciones. Tenemos un inmenso espectro de posibilidades y potencialidades del lenguaje, pero también una "restricción" a nuestras ideas y creatividad pues sólo tenemos las palabras existentes para expresarnos. Si bien las palabras son acotadas, los estudios lingüísticos y semióticos (como los de Ferdinand de Saussure, Noam Chomsky, Roman Jakobson y otros) nos muestran que ellas representan una enorme gama de posibilidades y oportunidades, y que tienen una enorme variabilidad de significación en las combinatorias posibles entre signos, formatos, estilos, referentes y procesos que con ellos se puede lograr. Ejemplo de ello son las diversas y variadas producciones y estilos de diferentes escritores, la multi o plurisignificación de los mismos y la diversidad de los procesos de semiosis que involucran.

### *De las palabras a la escritura*

El proceso lingüístico anterior es arduo pero requiere, además, de otro proceso de modelización para el avance en el modelado de las ideas a las palabras: el de *la escritura*. La segunda fase de modelado se focaliza en los procesos de escritura sin los cuales la idea no puede plasmarse y no se puede avanzar.

*Una disrupción en torno a los procesos de escritura.* Cuando hablamos de investigación y tesis, suponemos que las personas que se dedicarán a esa área ya han adquirido desde la escolaridad básica la capacidad de escribir. Sin embargo, en esa suposición quedan invisibilizados los procesos de escritura de los que hablamos cuando pensamos en investigación. Éstos no se refieren a cualquier tipo de escritura sino que poseen ciertas reglas de exposición y validación determinadas por los campos profesionales, científicos y académicos. Además incluyen varios aspectos: suponen no sólo escribir (por ejemplo, escribir la idea para uno), sino escribir para comunicar (escribir para otros), escribir dentro de ciertos campos profesionales o disciplinares (escribir para otros específicos), escribir una investigación (escribir respetando los formatos y criterios de validación de la ciencia). Pensamos que esta diferenciación

de las causas por las cuales es tan difícil para muchos investigadores comenzar a transitar por ese quehacer.

Encontramos en el proceso de escritura diferentes momentos: el desarrollo de las ideas para registrarlas para sí; la escritura respecto a la comprensión de las condiciones y los requerimientos de escribir para otro; el modelado de ese escrito desde los saberes y las prácticas profesionales; el modelo profesional, que incluye la revisión de los términos específicos a utilizar, la explicitación de las fuentes y referencias, y los formatos y estilos de escritura de cada campo disciplinar o profesional; el modelado del escrito desde los requerimientos metodológicos, es decir, los formatos de exposición y validación científicos; la adecuación a los formatos y las pautas institucionales específicas; la reescritura en función del momento del proceso de investigación, el tipo de producto y a quién va dirigido (proyecto, tesis, informe, avance, póster, publicación en revista científica, en revista de divulgación).

El primer proceso de escritura expresa la posibilidad de captar y organizar a sistematizar los procesos intrasubjetivos del pensamiento; la cierta adecuación a los procesos intersubjetivos que implica la escritura. A partir del segundo, se focaliza en los diferentes planos de intersubjetividad que convocan los procesos de investigación, la concreción de la idea, la posibilidad de concretarla en una propuesta clara y viable de investigación y su posibilidad de comunicarla. Por ello que, si bien podemos reconocer estos diferentes aspectos involucrados en los procesos de escritura, no nos centraremos en ellos específicamente sino en lo que de ellos colabora en la comprensión del modelado del objeto: el modelado de las ideas a las palabras (del pensamiento a la escritura), el modelado conceptual (la escritura académica-profesional) y el modelado metodológico (la revisión y explicitación de los aspectos necesarios para poder abordar y producir conocimientos científicos respecto del objeto).

Respecto del primer modelado de las ideas a las palabras escritas, cuando los investigadores y tesistas no hayan reflexionado formalmente sobre estos aspectos, reconocen habitualmente la dificultad de traducir palabras sus ideas: "yo sé lo que quiero hacer pero no encuentro las palabras para explicarlo", o "es que para mí está muy claro, pero no sé cómo expresarlo para que me entienda". Al solicitar la escritura de esas ideas, se evidencia la distancia entre sus ideas y todas las indefiniciones en las que se encuentran sobre ellas: "no sé qué palabras usar", "cuando me siento a escribirlo parece que la idea se volviera borrosa". En general, se suele referenciar el pánico frente a la página en blanco: "no sé qué escribir allí y no me sale nada", "ya no quiero ni pasar cerca de la

computadora porque sé que no me va a salir nada"; y la imposibilidad de comenzar el proceso de escritura: "no sé cómo o por dónde comenzar". Sin embargo, la mayoría de las veces no alcanzan a vislumbrar que las formas de exposición que deben utilizar tienen ciertas reglas que no siempre reconocen y que en general utilizan más bien intuitivamente. Suelen referenciar por ejemplo: "me cuesta escribir, estoy más acostumbrado a hablar", o incluso sorprenderse de que no comprendan sus escritos o utilizar de forma confusa o indiscriminada más de un criterio de marcación y elementos paratextuales (uso de mayúsculas, subrayados, negritas, bastardillas). Muy ocasionalmente pueden explicitar esta sensación como: "me cuesta escribir para colegas" o "es que yo no sé escribir un trabajo científico" (estos aspectos serán trabajados en los próximos modelados).

En nuestra experiencia, las dificultades respecto de la escritura también están asociadas a la "perennidad" de lo escrito y a pensar los procesos de escritura como momento único y no como *proceso*. Es necesario trabajar con quienes pretendan escribir académicamente y científicamente la noción de *versionados* del escrito y el trabajo de modelado. La escritura, tanto en los procesos literarios como académicos, requiere de sucesivas revisiones y reescrituras. Este aspecto es generalmente desconocido por los investigadores y tesistas noveles, y a veces olvidado por los experimentados, por lo que surge la pesada asunción de que lo que se escriba quedará así, o que hay que escribirlo ya en su forma completa y correcta, que genera mucha ansiedad en particular al comenzar cuando estamos dando forma a nuestras ideas. En nuestra experiencia es necesario trabajar con los aprendices este aspecto desde el inicio del trabajo como parte de un proceso de escritura que incluye varias reescrituras del *mismo* texto. En general, sugerimos que expresen sus ideas "como les salgan" y utilizamos metáforas comunicacionales como "escriban qué es lo que están pensando como si estuvieran enviando una carta o mail para contarle a un conocido". Agregamos además una indicación aparentemente obvia sobre la consideración del interlocutor, es decir, escribir para otro. Esto implica que consideren que no estarán presentes cuando lo lea esa persona, por lo que no les puede preguntar, es decir, no es una conversación y por lo tanto deben aclarar todo el aspecto necesario para que otro comprenda lo que se proponen. Esta indicación no siempre es considerada por la inmediatez de pensar el escrito para tomar nota de la propia idea y la naturalización de muchos aspectos que no se escriben porque son *obvios* para quien los piensa. El ejercicio puede irse complejizando para que puedan comprender el proceso y apropiarse de diferentes herramientas básicas. Por ejemplo,

podemos pedir que intercambien con otro compañero sus esbozos que ambos con diferente color o con referencias les escriban a la vez las preguntas o sugerencias que les harían, para que ellos respondan y contesten por escrito y generen un nuevo escrito o versión de esas preguntas y sugerencias. También se puede pedir a los estudiantes que reescriban ese mismo escrito pensando que enviarán un correo electrónico o mail a su director de tesis, a su jefe, al director de esa institución, o que la presentarán en diferentes formatos, por ejemplo, un resumen para un congreso, como nota periodística u otro. De esta manera se pueden trabajar las distintas versiones y condiciones que implicando el mismo texto.

### **Escritura de las ideas a la escritura académica**

El segundo modelado implica lograr que el investigador revise y reelabore sus ideas ya escritas conforme a un tipo de lenguaje particular: el lenguaje profesional, es decir, los conocimientos existentes ya vigentes en los campos disciplinares. Requiere identificar los aspectos a modelar: el de los conceptos y las teorías específicas y el de las formas de escritura en el campo.

La construcción de este modelado implica entonces decisiones sobre los ejes centrales del marco teórico del investigador. Todo marco teórico inexorablemente es una selección de algunos puntos que refuerzan la lectura y dan las claves de comprensión para interpretar y fundamentar el abordaje del objeto de investigación. Las claves para entender la delimitación ontológica y epistemológica sobre los objetos de estudio requieren, en el caso de las ciencias sociales, *revisar los debates respecto del estatuto de cientificidad* de las mismas que ha estado siendo un tema de debate en el campo de la delimitación de la ciencia y la producción de conocimiento científico. Ese debate se desarrolla básicamente en tres ejes: respecto de su *demarcación dentro del campo científico* (su lugar como ciencia), respecto de la *discusión sobre la complejidad en la delimitación de sus objetos de estudio (en oposición a los modelos reduccionistas)* y respecto de los *criterios de validez y confiabilidad de sus formas de producir conocimientos* científicos, es decir, la discusión sobre las metodologías acreditadas para hacerlo.

Las decisiones teóricas implican las metodológicas, es decir que las decisiones epistémico-conceptuales permiten y restringen al mismo tiempo las formas posibles para abordarlas. Respecto de la delimita-

ción teórico-metodológica, entonces, estas decisiones sobre el abordaje del objeto de estudio implican revisar los niveles de análisis posibles pero además centrar y focalizar los seleccionados para esta investigación, la articulación personal del investigador y la revisión de las opciones, las potencialidades y los límites de las diferentes alternativas y perspectivas conceptuales, y de la *investigación en ese campo y sus consecuentes implicancias metodológicas*.

El abanico de posibilidades que ofrecen algunos conceptos teóricos, determinados por los grados diferenciales con que las disciplinas han logrado su aproximación a ellos, hacen necesario precisar *el alcance y el recorte de los conceptos implicados* para que puedan ser convenientemente traducidos a un lenguaje empírico o que puedan representar los aspectos de los hechos a los que nos referiremos (ya que implicarán unidades de análisis, ejes de análisis, variables, dimensiones). Por ende, surge del rastreo del estado del arte en sus dos sentidos: en la revisión de las teorías existentes en el sistema macro de la ciencia, pero también en la revisión de qué perspectivas se están utilizando en las investigaciones sobre el tema y qué permiten abordar del campo que se pretende indagar. Esta necesidad de explicitación del marco conceptual no sólo es para el investigador (lo orienta en la delimitación de su objeto), sino que es imprescindible para su validación frente a la comunidad científica (dado que la explicitación de los constructos conceptuales, su actualización, articulación y pertinencia permiten evaluar la validez del estudio dentro del conocimiento existente).

La construcción del marco teórico permite diferenciar además desde una perspectiva crítico-reflexiva (en el sentido de Pierre Bourdieu)<sup>19</sup> los fundamentos del recorte de la pregunta y de los supuestos o hipótesis propuestos, discriminando los que puedan estar sostenidos en prejuicios para someterlos a prueba, de los que están sostenidos en las teorías existentes que ya han sido validados previamente para construir sus hipótesis. Su articulación es imprescindible para explicitar la validez del recorte propuesto (en función del conocimiento existente) y la confiabilidad de las decisiones tomadas (en función de la pertinencia de los referentes empíricos para abordar el objeto de estudio). Es por ello imprescindible además para establecer límites y alcances del estudio, así como para efectuar comparaciones y conclusiones tendientes a comprender, explicar o generalizar los resultados,

19. P. Bourdieu y L. Wacquant, *Una invitación a la sociología reflexiva*, México, Siglo Veintiuno, 2005.

ntarlos y posibilitar su transferencia (aspectos estos inheren-  
scurso científico).

ideramos desde una perspectiva constructivista amplia<sup>20</sup> el co-  
nto como resultado de un proceso de intercambio entre el sujeto  
ndo, en constantes y progresivas reequilibraciones y recons-  
es entre los contenidos aprendidos a nivel social (tanto cul-  
como escolares), los del mundo físico y sus esquemas previos  
s de la experiencia y las acciones que desarrolle en las activi-  
ue participe. Esta concepción trasciende la concepción de su-  
no persona-individuo y nos permite pensar en un sujeto social  
l que se coconstruye. Las estructuras de conocimiento de los  
os están construidas pues en la vida misma a través no sólo  
ormación y los modelos teóricos que haya aprendido de su dis-  
sino de toda su vida incluyendo sus experiencias, su cultura,  
comprende, de este modo, por qué se enfatiza la necesidad de  
ar que toda investigación debe establecer claramente su marco  
referencial. Éste implica no sólo un marco de referencia explí-  
a garantizar la comprensión del punto de vista, sino a la vez  
cionamiento epistémico respecto de la producción de conoci-  
s (cómo pueden producirse conocimientos en esa área, cómo se  
etc.) y, por lo tanto, sostiene también un posicionamiento ideo-  
ético (respecto no sólo de sus productos sino de los procesos  
rmiten su producción, sus consecuencias y el posicionamiento  
lar –dentro de los posibles– que sostiene). El marco teórico es  
garantiza entonces el soporte interpretativo y también de posi-  
de captación o medición a utilizar, garantizando a través de la  
ción empírica la posibilidad de validar sus resultados y de esta-  
a confiabilidad de la recolección de los mismos. Los resultados  
bles, según este marco, se expresarán en los objetivos generales  
ojetos teóricos) y objetivos específicos (los aspectos empíricos)  
aducirán en la metodología de trabajo, la operacionalización  
ables y la elección de las herramientas de recolección de infor-  
. Según Samaja,<sup>21</sup> deben incluir además las anticipaciones del  
e tratamiento y análisis de datos con el que puedan responderse

de esta perspectiva pueden incluirse los desarrollos de Jean Piaget, Lev Vigots-  
me Bruner, David Ausubel, Emilia Ferreiro, James Werstch, Courtney Cazden,  
ermont, Nora Elichiry, Antonio Castorina, Cristina Chardon, entre otros. Véase  
ttinelli, "Las tesis como proceso de evaluación..."

Samaja, *Epistemología y metodología*.

al problema central, cumplir los objetivos y, en caso de ser pertinente  
al diseño, contrastarse las hipótesis.

En el primer modelado de escritura se trabaja sobre la primera  
organización escrita, pero tiene un nivel de complejidad y análisis  
diferente del que se requiere ahora. El modelado anterior implica la  
posibilidad de formalizar por escrito las ideas y de modelar su forma  
conforme a la necesidad de establecer las explicitaciones necesarias  
para un otro o receptor, la identificación de los referentes comunes y  
no comunes (según a quiénes va dirigido el escrito), la necesidad de  
revisar formatos de sintaxis y códigos lingüísticos, la importancia de es-  
tablecer algunas referencias para ajustar los campos de sentido que  
se pretenden transmitir.

Este segundo modelado requiere revisar lo escrito en función del  
lenguaje acordado en los campos de conocimiento de los que se partici-  
pa como profesional, es decir, las particularidades del lenguaje propio  
de los campos disciplinares, y sus formatos y estilos de comunicación  
específicos. Puede percibirse la complejidad de esas peculiaridades y  
diferencias, así como la importancia de tener esas herramientas de lec-  
tura y escritura cuando se leen publicaciones o escritos de otras áreas  
disciplinares no cercanas a la propia o cuando uno se acerca por prime-  
ra vez a algún campo de conocimientos.

En general, el conocimiento sobre estas formas discursivas no es  
objeto de reflexión de cualquier profesional y se adquiere de forma pau-  
latina e implícita durante la formación, a través de las lecturas de auto-  
res propios vistos en las diferentes materias de la carrera, en produccio-  
nes de los ámbitos laborales o en la lectura de publicaciones específicas  
del área. Si bien podría suponerse que en tanto profesionales debieran  
identificar rápidamente los elementos y la organización específica del  
lenguaje disciplinar, el requerimiento de explicitación de los mismos  
según las normas de escritura académica y la explicitación de las fuen-  
tes requiere no sólo conocer esas pautas de lectura sino saber aplicarlas  
a un escrito propio; he allí su dificultad y, por ende, su necesidad de  
aprendizaje.

Respecto de la lectura y la escritura, existen diversas líneas de in-  
vestigación: desde los que estudian la escritura como proceso práctico,  
hasta los que focalizan en la escritura como proceso de transmisión  
de la cultura. Para revisar los procesos implicados en este modelado,  
nos referiremos particularmente a las investigaciones que trabajan  
sobre la escritura como un proceso de producción específico, es decir,  
al tipo de escritura que nos convoca en la investigación: la escritura  
académica y científica. En los últimos años, este punto ha atraído la

in de varios investigadores y ha propiciado debates, generando tipo de estudio y práctica sobre la lectura y la escritura académica sobre alfabetización académica. Los escritos e investigaciones sobre este proceso son bastante novedosos; en nuestro país en particular puede encontrarse la producción de Elvira Arnoux y su equipo de investigación, Paula Carlino, Nora Elichiry<sup>22</sup> y otros. De las conclusiones de esos trabajos, debemos señalar que estos procesos no son un rollo natural, ni evolucionan sólo con la práctica de la escritura sino que requieren de procesos de enseñanza y aprendizaje particulares. Como señalan los expertos en el tema, no basta entonces con la enseñanza de la lectura y la escritura general, sino de procesos específicos que requieren de otro tipo de herramientas de mediación para comprender cómo realizarlas y fundamentalmente para poder enseñarlas.

Los procesos de lectura académica suponen leer en función de las preguntas o los interrogantes que nos guían. En la universidad, en cada materia, esta guía está determinada por la orientación de los profesores a través de los contenidos de la asignatura, sus objetivos o conceptos de la unidad en que se incluye esa lectura. Puede incluso ser guiada a través de guías de lectura, marcaciones o puntuaciones que los docentes realizan en clase o los puntos que ellos recuperan cuando realizan análisis o interpretaciones en el aula. Esto implica que al leerse los textos en diferentes sentidos y que las anticipaciones que hacemos al comenzar la lectura o que nos den como orientación orientadas a diferentes lecturas que podemos realizar.<sup>23</sup> Cuando uno diseña un proyecto de investigación o formula un proyecto de tesis, estas marcaciones que hacemos no están generalmente orientadas por un otro<sup>24</sup> sino por una

Arnoux, M. Di Stefano y M. Pereira, *La lectura y la escritura en la universidad*, Buenos Aires, Eudeba, 2002; P. Carlino, "Alfabetización académica: un cambio necesario, algunas alternativas posibles", *Educere*, año 6, N° 20, enero-marzo de 2003; N. Elichiry, "¿Por qué leer... ¿en la universidad?", en N. Elichiry (comp.), *Discusiones actuales en la educación*, Buenos Aires, JVE, 2004.

Probablemente todos recordemos durante el tránsito por nuestra formación en la universidad haber leído más de una vez un mismo texto pero para distintas materias y con diferentes marcaciones que eso implicaba, tanto en nuestra lectura del texto y lo que buscábamos en él, como en la diferenciación de ideas principales y secundarias que nos permitían marcar del mismo texto.

Podemos hacer la salvedad de los proyectos de investigación solicitados por encargo de un organismo en los cuales el objeto de investigación está prediseñado, o los procesos de tesis donde el investigador incorpora desde el inicio en un proyecto marco de investigación en el que dise-

una idea que no está formalmente terminada de modelar, es decir que se construye en ese proceso. En ese sentido, el rastreo del estado del arte, la búsqueda de bibliografía e investigaciones existentes en el tema, las observaciones o entrevistas iniciales en terreno, no son tan claras respecto de qué estamos buscando pero colaboran en la prefiguración de ello. No hay tampoco una bibliografía preasignada o seleccionada por alguien previamente, sino que depende de la búsqueda, la selección y la ponderación particular que realice el investigador y de las orientaciones de quienes andamian dicho proceso. La mayoría de las veces no es del todo claro para un aprendiz ni cuáles son los autores y textos pertinentes, ni cómo leerlos o qué es lo importante de ello. De ahí que uno de los grandes problemas referenciados por los investigadores y tesisistas en general sea identificar fuentes válidas, ponderar los hallazgos realizados en ellas e identificar las lecturas prioritarias. El reconocimiento de estos aspectos depende en principio de los temas o áreas, de nuestros conocimientos y formación previa, pero también de las ideas que tenemos o la posibilidad de formalizarlas, por lo que nos obliga a repensarlas y modelarlas. En este sentido, podemos hablar de una coconstrucción entre nuestras protoideas, nuestro acercamiento al problema y las lecturas de los diferentes textos y autores con los que vamos discutiendo sus propuestas y posicionando las nuestras, así como de los directores y tutores. Por ende, todos ellos participan del proceso constructivo y van andamiando en la definición de la formalización de nuestras ideas.

Estas lecturas intra e intertextuales se convierten en una forma crítica de construir nuestra posición y nuestra mirada particular que no son para nada ingenuas. Podemos considerarlas como un proceso de lectura crítica en el sentido que nos exige un posicionamiento y, en consecuencia, colaboran en nuestras decisiones sobre cómo sostener nuestro modelado. Es por ello que este modelado nos implica, nos obliga a pensar si estamos de acuerdo o no con cada autor y en qué sentido, es decir, de manera fundamentada; por ello nos exige ser activos participantes de nuestras decisiones.

Señalará su proyecto de tesis. En este último caso, es necesario resaltar que, aun cuando esto implica un cierto recorte de bibliografía, autores y conceptos, sigue siendo un problema para el tesisista a la hora de diferenciar su aporte y su recorte particulares dentro del proyecto general.

## **Modelado de la escritura disciplinar Modelado metodológico**

El primer modelado es el *modelado metodológico*. Este proceso implica la necesidad de distinguir entre una exposición cualquiera y el diseño de una investigación científica. Aunque parezca una obviedad, en muchos casos, la comprensión de este aspecto es central en el diseño del modelo, puesto que requiere una mirada y una serie de actividades que nos lleva a estudiarlo conceptualmente o a realizar una intervención metodológica sobre el objeto,<sup>25</sup> nos convoca principalmente a interrogarnos sobre cómo producir conocimientos que colaboren en una comprensión superior del saber ya existente. Por ello requiere reconocer los elementos lógicos del proceso de la ciencia y revisar las condiciones de posibilidad para modelar metodológicamente la propuesta que queremos complementar respecto de la investigación y justificarla.<sup>26</sup>

En vez de posicionados en la lógica de producción de conocimientos, cuando se trata de producir una investigación, modelar consiste en diferenciar el aspecto del diseño e incluye trabajar sobre la lógica de ese ítem, así como las condiciones de explicitación o formulación del mismo que lo hacen más potentes para investigar. En este sentido, si bien los autores que se refieren a trabajar sobre estos aspectos, no aparece generalmente una diferenciación que este modelado implique procesos de enseñanza y aprendizaje de dos cuestiones diferentes que requieren de especificidades particulares.

Por otro lado, es necesario conocer y comprender la función y el sentido de los aspectos a diseñar. Por ejemplo: qué es una hipótesis, cuál

<sup>25</sup> Véase J. Samaja, *Epistemología y metodología*; M.M. Bottinelli, "La producción de conocimientos y las publicaciones científicas en las prácticas profesionales", *Cuadernos de Investigación del Centro de Investigaciones en Teorías y Prácticas Científicas*, N° 6, UNLA, octubre de 2007.

<sup>26</sup> Como hemos seguido una secuencia argumental al exponerlos, es central reconocer que los modelados coexisten en cada decisión y se implican mutuamente. Sin embargo, cuando se trata de guiar a un investigador o tesista consideramos relevante y útil reconocerlos en función de que vaya centrando en estos diferentes niveles las decisiones que va tomando. Unas determinarán a las otras pero la posibilidad de deslindar lo que es una cuestión que requiere leer material conceptual, empírico o metodológico, permite ir desde el objeto y modelarlo. Por ejemplo, a nadie se le ocurre la enunciación de sus hipótesis pensando que debe ser una aseveración conjetural contundente y contrastable; al contrario, uno plantea qué espera encontrar en los datos que sea prueba suficiente de una o varias de las diferentes opciones en función de los marcos conceptuales y explicativos existentes. Se revisa la forma de enunciación respecto de las contrastaciones posibles, etcétera.

es su función en la investigación, cuáles son las diferencias que adquiere en distintos diseños de investigación (por ejemplo, los supuestos en los diseños cualitativos), de dónde surgen las hipótesis, los diferentes tipos de hipótesis, o cuál es su lugar en el análisis de datos y conclusiones.

Por otro lado, es necesario conocer y comprender los aspectos necesarios para una formulación de las mismas. En el ejemplo anterior, en caso de las hipótesis y los supuestos, de qué manera se redactan, cuáles son los términos que deben quedar explícitos, cómo lograr una formulación falsable, qué aspectos de la redacción las hacen más potentes y cuáles les hacen perder fuerza, etcétera.

Es importante resaltar que generalmente no se espera que toda persona que realice una investigación sea un experto metodólogo, pero sí requiere ciertos conocimientos específicos que durante los procesos de enseñanza e incluso en los de tutoría, supervisión o dirección, podemos considerar y trabajar para potenciar sus producciones.

Por último, requiere revisar los aspectos regulados institucionalmente, por ejemplo: cantidad de palabras, tipo de letra, espaciado, etc., las preguntas pueden colaborar en identificar que deben consultarse las instancias formales de acreditación, revisar reglamentos o condiciones de publicación. En estos casos podría tratarse tanto de aspectos formales como de contenido, según la institución o instancia a la que va a ser presentado el escrito y se corresponden, por tanto, con modelar en función de las condiciones de realización y presentación de ese trabajo.

En los procesos de enseñanza de la metodología podemos ver cómo la concentración en uno u otro de estos aspectos presenta una tensión<sup>27</sup> entre los contenidos y la bibliografía seleccionados y el lugar de los procesos prácticos (por ejemplo, entre las opciones: no utilizar ejercicios durante la enseñanza pero solicitarlos en la evaluación, emplear trabajos de otros investigadores, realizar ejercitaciones de cada aspecto de la investigación por separado, trabajar en diseños de investigación propios, hacer propuestas mixtas de diferentes opciones, etcétera).

En investigaciones recientes que realizamos en la Universidad Nacional de Lanús y para el Ministerio de Salud pueden verse las diferencias en la enseñanza en materias del área, que muestran no sólo la diversidad de posiciones y acciones al respecto en el campo de la ense-

<sup>27</sup> Tales selecciones muestran el posicionamiento teórico, epistémico, ideológico y metodológico de quienes sostienen dichas propuestas de enseñanza (no sólo de los profesores sino de las instituciones, los gestores y las políticas en el área).



superior y la metodología, sino que permiten vislumbrar las tensiones entre el saber y el poder respecto de qué es la ciencia, la investigación, quiénes la producen, y las tensiones que generan en y entre los campos disciplinarios y profesionales.

El conjunto de acciones realizadas por el docente para trabajar los contenidos curriculares es caracterizado por Ángel Díaz Barriga como un conjunto de prácticas relacionadas con esos contenidos, que ponen en juego las habilidades, los conocimientos y las destrezas de los estudiantes.<sup>28</sup> Así, estas *estrategias didácticas* son utilizadas con el fin de promover aprendizajes significativos y deberán ser planeadas con anticipación. Las estrategias de enseñanza, según esta concepción, implican la manipulación o modificación en el contenido o estructura de los contenidos de aprendizaje, de un curso o de una clase, con el objeto de facilitar el aprendizaje y la comprensión por parte de los estudiantes. En la planificación deben considerarse las características peculiares de la población con la que se trabajará. De este modo, no es lo mismo pensar en los cursos de metodología en grado que en posgrado, o cursos dados en áreas con experiencia y práctica en investigaciones, o cursos aquellos que están en construcción de los campos disciplinares. En este sentido, también creemos conveniente resaltar la necesidad de pensar qué implicancias y determinaciones adquieren en el nivel de los estudios sobre la desigualdad educativa realizados en diferentes niveles del sistema escolar.<sup>29</sup> En particular el capital cultural de los actores de cada nivel adquiere características especiales que deberían ser profundizadas en futuros análisis pero que sugieren nuevas líneas respecto de sus oportunidades de aprendizaje en función de los recursos (tanto instrumental como cognitivo) a las nuevas tecnologías, como la computadora, internet, recursos de acceso a fuentes válidas, redes de escritura, prácticas de investigación, etcétera.<sup>30</sup>

Ángel Díaz Barriga, "Evaluación del aprendizaje", conferencia, Federación de Docentes Argentinos, mayo de 2008, grabada por el Centro de Producción Audiovisual del IUNA. Véase también Ch. Perrenoud, *La construcción del éxito y del fracaso escolar*, Madrid, Alianza, 1990.

Véase A. Puiggrós, *La tremenda sugestión de pensar que no es posible*, Buenos Aires, Trilce, 2010; J.C. Tedesco, *Educación en la sociedad del conocimiento*, Buenos Aires, Trilce, 2003; F. Teriggi, "El fracaso escolar desde la perspectiva sociológica. Hacia una reconceptualización situacional", *Revista Iberoamericana de Sociología*, N° 50, 2009, pp. 23-39.

Se pueden consultar en este sentido los estudios y las convenciones internacionales sobre alfabetización científica, académica, tecnológica, audiovisual.

La planificación de cada materia está a cargo de un docente o un equipo, pero se conforma dentro de un plan asignado para un determinado trayecto de formación. Desde los enfoques críticos del estudio del currículo se considera que, en tanto texto pedagógico, los planes de estudio materializan y condensan complejos procesos de selección y jerarquización cultural. Basil Bernstein afirma al respecto que son dispositivos de recontextualización del discurso, y operan cristalizando y legitimando la apropiación, ubicación y reubicación de textos entre el campo de producción intelectual y la enseñanza.<sup>31</sup> Los planes de estudio compilan el conjunto de saber que las instituciones educativas se proponen transmitir a los alumnos y operan como marco regulatorio de las prácticas en tanto constituyen una selección de conocimientos que se consideran necesarios para el desempeño de un rol, a la vez que establecen un orden a la vez lógico y social capaz de generar sistemas de pensamiento y de acción, con eficacia estructurante de la percepción, la reflexión y la práctica posteriores. En ellos se expresan las competencias explícitas e implícitas que se atribuyen a una profesión. Desde este enfoque, la propuesta formativa ofrecida por los planes de estudio vigentes son una expresión de las relaciones de fuerza que existen entre los diferentes actores del campo educativo y del campo del objeto de abordaje del posgrado (gestión, prestadores, efectores, usuarios).

Diversos autores muestran las relaciones implícitas y explícitas de los objetivos y fines de la educación superior en cuanto al sostén productivo de los Estados modernos a partir de formar profesionales y técnicos que respondan a sus necesidades de desarrollo.<sup>32</sup> Los últimos tiempos, además, han traído nuevas concepciones sobre las relaciones entre la evaluación de la institución universidad y la calidad "de los productos", acentuando una visión discutida pero que cobra fuerza en el nivel superior respecto de las relaciones entre universidad y empresa,<sup>33</sup> y por ende de la intervención de quienes deciden lo que es la calidad y lo que es el "producto". La formación y la evaluación en educación superior (incluyen-

31. B. Bernstein, *La estructura del discurso pedagógico*, Madrid, Morata, 1993; véase M.M. Bottinelli, M. Nabergoi, S. Remesar, M. Pérez, P. Salgado, S. Kanje, G. de la Iglesia y A. Tetelbaun, "Interfaces cuali y cuantitativas...".

32. Véase M. Mollis, "Las reformas de la educación superior en Argentina para el nuevo milenio", *Revista da Avaliação da Educação Superior*, vol. 13, N° 2, Campinas, 2008.

33. A. López Crespo, "Perspectivas sobre la evaluación de la calidad de la educación superior", material del seminario "Evaluación universitaria" organizado por las universidades nacionales del conurbano bonaerense, 1997.



sgrados) también implica estas tensiones político-económicas actores con posiciones diferentes (intra e interinstitucionales, antes organismos). Aludimos además particularmente a los acuerdos al "control de calidad y de la producción" de investigativa (agencias internacionales, organismos gubernamentales, organismos internacionales), implicados tanto en los intereses globalizados desarrollo de los posgrados como en evaluar la calidad de los "objetos" de la educación: los profesionales académicos, las investigaciones, las tesis.<sup>34</sup>

### estructura en construcción...

El análisis planteado en el presente trabajo se sostiene en comprensión de la educación como un proceso histórico y socialmente determinado en el que se juegan relaciones de poder y saber, dominación y control, reproducción y creación, que pueden analizarse en las tensiones que se manifiestan en sus acciones, enunciados y productos. Por ende, implica una dimensión ética, ideológica y política que debe ser revisada críticamente por quienes realizan procesos de investigación. En este sentido, los objetos de estudio, en particular los de las ciencias sociales, pertenecen al investigador, pues él mismo es parte de lo que pretende comprender.

Por lo tanto, los objetos de estudio deben ser contextualizados históricamente, analizando la historia de cómo se han convertido en procesos y analizando los criterios que se juegan en esa valoración. Es necesario desnaturalizar preconcepciones, obviedades, prejuicios, así como los diferentes niveles, las perspectivas de análisis y las dimensiones de poder que estabilizan o potencian la posibilidad de abordarlos, comprenderlos y transformarlos.

La tarea crítico-reflexiva implica una identificación de los supuestos teórico-epistemológicos que subyacen en las miradas con las que se percibe el objeto y una reflexión contextualizada sobre las prácticas que lo sustentan y a través de las cuales ha llegado a ser lo que es y a estar situado en el que está. Ambas cuestiones suponen una perspectiva crítica de las relaciones teoría-práctica, teorías-hechos, conceptos-prácticas, que considera la praxis del conocimiento como histórico, po-

© M.M. Bottinelli, M. Nabergoi, S. Remesar, M. Pérez, P. Salgado, S. Kanje, G. de la Cruz y A. Tetelbaun, "Interfaces cuali y cuantitativas...".

lítico, social y activo respecto de la tarea del investigador que incluye sus interacciones con los otros actores sociales como coconstructores y coproductores del conocimiento validado y valorado en un determinado contexto histórico-social.

Si, tal como anticipamos, los marcos teóricos inexorablemente son una selección de algunos puntos que referencian la lectura y dan las claves de comprensión para interpretar y fundamentar el abordaje del objeto de investigación, las elecciones de referentes realizadas en una publicación (incluido el presente artículo) también lo son y sus articulaciones reflejan el posicionamiento epistémico-teórico-metodológico e ideológico de los autores.

Reflexionar sobre las prácticas, los procesos cognitivos y metacognitivos que nos exigen, y el entramado de relaciones en las que surgen, permite visibilizar las operaciones, las reglas y las determinaciones de las condiciones y medios del trabajo de investigar que se entretienen en el presente contexto histórico, social y político. En este sentido, esperamos se constituya en un aporte a la comprensión de los efectos alienantes, desvalorizantes y desubjetivantes que en las tareas cotidianas del quehacer de investigación pueden atravesarnos. Pretendemos colaborar en la reflexión y recreación de nuestra activa participación en los diferentes aspectos implicados en dichos procesos de trabajo y en las reglas, funciones, responsabilidades y posicionamientos que docentes, tesisistas, investigadores, becarios, tutores, directores, gestores, entre otros, construimos cotidianamente para revisarlos reflexiva y críticamente en esos sistemas de actividad que nos permitan reconocernos y posicionarnos ética y biopolíticamente.

Los diferentes niveles del proceso de modelado del objeto (de las ideas a las palabras, de éstas a la escritura, de la escritura espontánea a la escritura académica profesional, y de ella al modelado metodológico) se implican mutuamente, coexisten y subyacen en la construcción de la investigación. A pesar de su simultaneidad, implican una serie de conocimientos explícitos e implícitos, teóricos y prácticos necesarios para poder realizar dichas operaciones.

Si, tal como se enuncia en diversos documentos nacionales e internacionales (OIT, OMS, UNESCO, entre otros), se pretende formar recursos humanos con capacitación teórica y práctica que les permita realizar procesos de producción de conocimientos válidos, investigación científica, es necesario revisar los múltiples niveles de análisis de los procesos de aprendizaje y enseñanza requeridos para lograrlo. Pensar la implicancia de estos aspectos en la educación superior requiere una revisión de los planes de estudio tanto de grado como de posgrado,

también una discusión sería de cuáles son los objetivos que nos proponemos en cada instancia y el establecimiento de acuerdos que den lugar a la progresión de teorías y prácticas, así como de espacios de enseñanza y aprendizaje que tengan las características necesarias para lograr lo que se propone como metas en cada nivel educativo. En este sentido también es necesario pensar los espacios y los actores involucrados en el acompañamiento de estos procesos en tesis, seminarios e investigadores noveles para establecer las propuestas de estrategias que permitan lograr tales metas.

## Modulaciones metodológicas: el poder y la vida

*Esther Díaz\**

### Algo más sobre biopolítica

Michel Foucault fue el primer pensador de la biopolítica en sentido contemporáneo. Pues si bien los conceptos sobre la estrecha relación entre el poder y la vida habían sido instaurados por Nietzsche en el siglo XIX, Foucault los retoma en el siguiente siglo y establece una fuerte corriente teórica plagada de seguidores, detractores e inventores de nuevas categorías para estudiar los fenómenos biopolíticos. Pero ni Nietzsche ni Foucault inventaron el término.<sup>1</sup>

A partir del legado de Nietzsche y de sus propias investigaciones sobre las prácticas sociales, Foucault le otorgó estatus filosófico a las

\* Universidad Nacional de Lanús, Argentina.

1. El término "biopolítica" lo acuñó el sueco Rudolph Kjellén en 1916 para teorizar, desde la geografía, sobre el Estado, al que piensa como un organismo vivo, espiritual y corporal al mismo tiempo. Su postura es una novedad respecto del "Estado-cuerpo" que era la noción vigente hasta ese momento. Se trataba de una concepción que, al "naturalizar" la política, equiparaba "desórdenes sociales" a "patologías"; por ejemplo, el derecho de huelga se veía como una formación cancerosa. En la década de 1960, surgió una vertiente humanística que utilizaba el rótulo "biopolítico" para interpretar la historia de las civilizaciones (su mentor fue el ruso Aroon Starobinski). Obviamente que el concepto de biopolítica introducido por Foucault en *La voluntad de saber* en 1976, y desarrollado profusamente en escritos, conferencias y cursos durante varios años, no tiene nada que ver con estos antecedentes y es tributario, fundamentalmente, de las categorías nietzscheanas acerca del poder, de la vida y de la muerte.

es de biopoder, biopolítica y tanatopolítica. Estas preocupaciones de una vida y una muerte que ya no nos pertenecen llegan a un tiempo. Una nueva cohorte de pensadores de lo biopolítico se desarrollando más allá de Foucault e incluso, en algunos casos, dando o elidiendo “la hipótesis Nietzsche” acerca de la voluntad de poder y la vida.

La biopolítica actualmente ha superado los límites de la filosofía y se aplica a una gama sobre varias disciplinas. El biopoder hoy no le resulta ajeno a nadie. Hitler, que llevó al paroxismo las consignas biopolíticas, se valía de la ciencia para fundamentar sus manejos de las vidas y las muertes poblacionales. Los poderes actuales se valen del mismo medio legítimo. Pero ahora se trata de tecnociencia, es decir, de poder intensificado mediante tecnologías infinitamente poderosas: armas atómicas, biotecnologías, nanotecnología y la interminable búsqueda de artilugios al servicio de la burocracia vital y la manipulación de la vida.

La administración de la vida de la población (biopolítica) y su control, la capacidad de dar muerte a vivientes considerados descartables o de impedir la muerte natural mediante tecnología (tanatopolítica), cobra cada vez más vigencia en las agendas de los poderosos. Y, en resonancia con esta candente realidad, se multiplican los estudios sobre la biopolítica y sus escandalosas contradicciones.

En función de ello, corresponde preguntarse por la modalidad de las investigaciones sobre políticas de la vida, pues resulta paradójico que la investigación científica –término que “se debe” utilizar aun cuando se estudie en humanidades o en disciplinas artísticas– en lugar de adaptarse según las nuevas y siempre cambiantes realidades a ser estudiadas, se aferre al presunto método único de la ciencia o a los máximos de metodología de la investigación.

En la presente reflexión se ofrecen algunas posibilidades metodológicas no tradicionales, que pueden operar como categoría de análisis para abordar la compleja trama de relaciones que nos presenta una sociedad biopolitizada. En esta breve reflexión se parte de la idea de que la metodología debería funcionar como acompañante de los problemas a estudiar y no como molde al que los problemas deberían ajustarse, como una capacidad para inventar nuevos abordajes y no como intransigente seguidora de fórmulas, en fin, como multitudinaria caja de herramientas y no como receta única.

## Metodología de investigación, ¿caja de herramientas o recetario?<sup>2</sup>

Los debates sobre instrumentalización de métodos de investigación difícilmente suelen explicitar los supuestos epistemológicos sobre los que se sustentan. Sin embargo, no existen métodos sin teorías; aunque paradójicamente cuando no se explicitan los supuestos de los que surgen los métodos es cuando más fuertemente los sostiene una teoría. Un marco teórico interiorizado y escatimado termina por imponer cierta metodología como natural, legítima y única. Se produce así un pragmatismo metodológico que responde a un exceso y a una ausencia. Exceso de instrumentalidad y ausencia de explicitación conceptual; abuso en la búsqueda de eficiencia técnica y carencia de explicitaciones que avalen teóricamente los diagramas de investigación. Esta carga de positividad suele venir acompañada de negación de la incidencia de elementos subjetivos y sociales en el objeto estudiado. Sin embargo, no existe investigación que no esté atravesada por subjetividades, deseos y poderes. Y no me refiero únicamente a investigaciones en ciencias sociales o en disciplinas artísticas o humanísticas, a las que no ingenuamente se denomina *blandas*, sino también a las patriarcalmente denominadas *duras*, es decir, las disciplinas formales y naturales. Así pues, cuando se estudian sistemas axiológicos, procesos epidemiológicos, estructuras de átomos o tipos de virus, el conocimiento sigue siendo un producto humano, no un espejo de la naturaleza. “Un virus es un virus”, respondió una médica cuando se le preguntó si las condiciones existenciales en las que se encontraba la persona afectada pudieron haber coadyuvado a que ese elemento patógeno la atacara, o si quizá en otras circunstancias esa contaminación no se hubiera producido. No obstante, la respuesta “un virus es un virus” –bajo su aparente contundencia tautológica– está excluyendo la interacción de lo microbiológico con el medio, como si un virus fuera una mónada encerrada en sí misma.

## Discursos y métodos modulables<sup>3</sup>

La gramática no es inocente. Es por ello que resulta fértil para la implementación de métodos idóneos producir una deconstrucción del len-

2. A continuación incluyo fragmentos de mi artículo “La construcción de una metodología ampliada”, *Salud Colectiva*, 6 (3), Buenos Aires, UNLA, diciembre de 2010.

3. Los siguientes esbozos teóricos surgen de categorías de análisis subyacentes o explícitas en el pensamiento de Friedrich Nietzsche, Jacques Derrida, Michel Foucault, Ilya Prigogine, Gilles Deleuze y Felix Guattari.

científico. Se trata de sospechar acerca de que el lenguaje refleje ¿De dónde le provendría al lenguaje la capacidad de aprehender la realidad?, ¿de la pulsión inconsciente que lo moviliza?, ¿de su condición simbólica?, ¿de su componente estético?, pues toda palabra, aun la más simple, es una metáfora para referirse a algo que no es ella; es decir, el lenguaje es una creación estética devenida en conocimiento. El lenguaje no tiene la posibilidad de replicar la realidad, simplemente la alude a partir de convenciones. Y, como toda expresión lingüística es susceptible de ser reducida a sus elementos constitutivos, el investigador puede analizar la textura de los propios discursos tecnocientíficos.

Los métodos necesitan del lenguaje para configurarse e interpretar los resultados de la investigación. Los métodos y sus discursos tienen que perseguir las diferentes manifestaciones de lo estudiado, organizarse en función de ellas. No olvidar que el discurso metodológico también se construye con tropos, esto es, con figuras retóricas que se refieren a objetos y a relaciones. ¿No son figuras, es decir representaciones mentales codificadas, los signos?, ¿acaso no hay una figuración lingüística tanto cuando se califica como cuando se cuantifica? ¿Qué figuras poseen, más allá de los acuerdos establecidos, los signos: "2", "x", "x", o "@"? ¿Se ha analizado suficientemente la retórica de los discursos científicos? En la génesis del lenguaje operan fuerzas estratégicas. Pero esas fuerzas no son privativas del lenguaje poético sino transversales a los diferentes regímenes de discursos. Los tropos o figuras suelen estudiarse como "adornos" del lenguaje ¿son decorativos o constitutivos?, ¿existe lenguaje que no esté organizado por tropos?, ¿hay algún término que no sea metáfora (o metonimia, o sinécdoque)? Entre las palabras con sentido, ¿algunas son ficciones y otras, simulacros?, ¿unas se corresponden con la realidad y otras son ficciones estéticas? Si las palabras realmente coincidieran con la realidad, existiría un solo idioma y una sola lógica que las sustentara. ¿enseñamos ahora en un tipo de lógica particular: la que sostiene el discurso científico. Su función es categorizar, objetivar y generalizar. ¿cómo lo logra? Deduciendo de una observación lo que se considera esencial de las cosas, totalizando desde una parte, tomando los efectos de las causas, simplificando lo complejo, abstrayendo. El conocimiento se funda en inversiones sustitutivas. No existe un lenguaje natural, ninguno está tan sujeto a convenciones como el de la ciencia.

El encontrar grietas en el discurso científico lleva al quiebre de la ilusión de un lenguaje único y objetivo, lo cual no quiere decir que el mundo se pueda explicar de un modo adecuado. Por supuesto que se puede coincidir en la explicación de la realidad y, si esa coincidencia

obtiene consenso social, es decir poder, pasa a formar parte del saber. Y también se pueden contrastar las proposiciones con la experiencia y pueden coincidir, pero no porque concuerden realmente, sino porque cumplen con las reglas establecidas para que una contrastación sea considerada exitosa.

El conocimiento obviamente se expresa mediante el lenguaje. Pero por debajo de la actividad conscientemente lingüística está la actividad inconsciente del lenguaje. Demasiado compleja para ser obra de un individuo, pero demasiado compacta como para ser obra de una multitud. Ahí el lenguaje muestra su raigambre relacional e histórica. Deconstruir la herramienta indispensable del investigador, el lenguaje, forma parte de una propedéutica a los métodos y puede colaborar a la explicitación de los supuestos.

El análisis de un microorganismo, por ejemplo, no puede hacerse elidiendo el consenso científico que lo determinó como entidad factible de ser estudiada. Pero al mismo tiempo se debe poner entre paréntesis ese consenso para pensar nuevos procedimientos de acceso a los problemas, pues la realidad siempre es un texto con posibilidades de ser leído. Una bacteria, una sociedad o una catástrofe, cuando son asumidas por la investigación científica, se convierten en textos. El producto de toda investigación siempre adquiere forma de texto: diagnóstico por imágenes, simulaciones digitales, mapas satelitales, informes estadísticos, ecuaciones matemáticas, protocolos, fórmulas, conclusiones, papers.

En consecuencia, es válido preguntarse cómo se logra una lectura fecunda de este texto que es la realidad. Una respuesta posible es pensar que el investigador que desea ser sólido es similar al juez que desea ser justo. Si un juez desea ser justo, no puede contentarse con aplicar la ley; debe reinventarla, ejercer jurisprudencia. No utilizará la ley como si se tratara de un libreto inmodificable. Debe tomar decisiones en cada oportunidad. Y así como la justicia no puede reducirse a un cálculo de sanciones, castigos o recompensas, la investigación científica no puede limitarse a medir, calificar y calcular. Los datos, como las leyes, se construyen y se interpretan al vaivén del saber y del poder. Y las estrategias de investigación, como el accionar legal, pueden apelar a métodos que posibiliten ser repensados, desmontando los andamiajes metodológicos, deconstruyendo supuestos, desarrollando programas regionales y analizando el uso social que se les dará a los productos de la investigación.

## Instrucción, disipación, modulación

La posibilidad deconstructiva es operar con categorías arqueológicas y genealógicas. Los procedimientos arqueológicos indagan sobre condiciones simbólicas que posibilitaron el objeto que se está investigando, así como las ideas y las reglas de formación de los enunciados científicos. Se trata del saber.

Los métodos genealógicos, por su parte, analizan las relaciones de poder que inciden en las agendas, que residen en las entidades estables y que operan en los sujetos y entre ellos. Se trata del poder.

Como mínimo pero revelador ejemplo se puede aludir a las fuerzas de las rosas —como especie botánica— les oponen a las manipulaciones genéticas que pretenden convertirlas en azules. Los genetistas ejercen violencia sobre diferentes tipos de rosas tratando de colonizar espacios naturales. Llovieron dólares para regar esas investigaciones, pero la rosa resistió. La invasión tecnológica logró por fin una flor de malva, no obstante los genetistas la presentan a la comunidad científica y al mercado como “la rosa azul”.

Prigogine diría que esos investigadores “no escucharon a su objeto de estudio”. Es también Prigogine quien considera que se pueden encontrar nuevos equilibrios surgidos de situaciones impredecibles. Llega a una conclusión a partir de sus investigaciones sobre las estructuras disipativas. Se trata de sistemas altamente inestables en los que la conservación de un elemento del conjunto puede conducir a una reestructuración armónica, a un nuevo orden. Estos sistemas de reiniciación de fuerzas se producen en áreas estudiadas por la física, la química, la informática, la biología y las ciencias sociales, entre otras. Las estructuras disipativas abren posibilidades de nuevas lecturas en diferentes campos de investigación y pueden operar como categorías de análisis que se modulan serpenteando entre los meandros de su objeto de estudio; pues en cualquier proceso es factible enfrentar situaciones que amenazan con ser caóticas. No obstante, el discurso metodológico dominante valida las investigaciones únicamente si copian las estructuras preformateadas.

En un mundo convulsionado por los cambios, también la cuestión epistemológica ha entrado en crisis. Hemos arribado al fin de las certezas. Sabemos que la naturaleza y el ser humano distan mucho de ser predecibles. Pero ello no impide construir teorías e instrumentar métodos para comprender y modificar. Estamos en el umbral de un nuevo capítulo de la historia de la investigación.

## Modulación rizomática

Otra manera de expandir (en lugar de reducir), de modular (en vez de moldear) desde los proyectos indagativos es considerar el devenir de lo real como un rizoma.

La concepción heredada en filosofía de la ciencia concibe el objeto de investigación aislado del resto de la realidad. Y piensa la realidad desde la metáfora de un gran árbol sostenido por una raíz pivotante, por un principio único que, según las circunstancias, es un método inmutable o una teoría inobjetable. La multiplicidad de lo real es así reducida y encerrada. Esta concepción lineal conlleva en sí la idea de inmunidad, de no contaminación con la entidad investigada, y concibe la teoría como si fuera un calco de lo real.

El diagrama de investigación no lineal, en cambio, construye sus metáforas como mapas (no calcos) de los acontecimientos, asume que todo conocimiento es una interpretación (como el mapa lo es del territorio) socialmente validada. Considera que la realidad se asemeja a un rizoma en su devenir caótico y vinculante. Existen ciertas marcaciones para pensar el rizoma. Según los *principios de conexión y de heterogeneidad*, cualquier punto del rizoma puede ser conectado con cualquier otro punto. A diferencia del árbol y la raíz que siempre fijan un orden preestablecido, el rizoma concatena eslabones biológicos, políticos, económicos, sexuales, urbanísticos, intelectuales, artísticos, cognoscitivos y lingüísticos.

Los significantes científicos tradicionales intentan codificar el mundo mientras el devenir material de ese mundo no se deja codificar, más bien *captura códigos*. La orquídea, por ejemplo, adquiere forma de avispa hembra atrayendo a la avispa macho que, al posarse en su superficie, se impregna de polen que esparcirá luego en otras orquídeas, fecundándolas. Parecería que la flor imitó a la avispa, pero en realidad le capturó el código, aumentó su valencia: *devino avispa*. Entre el insecto y la planta circulan intensidades. No se produce imitación ni semejanza sino *surgimiento* de un rizoma a partir de dos series heterogéneas: la serie de las avispas y la serie de las orquídeas inesperadamente acopladas.

El paradigma de la realidad como un gran texto que debe ser leído de manera lineal —siguiendo una cadena de causas y efectos— se ha desvanecido en favor de la realidad como hipertexto con varias entradas.

## itancia" del investigador

estrategias deconstructivas representan un punto de inflexión que se pueden intentar abordajes de investigación que no piensan simplemente en replicar la excelencia técnica de los procedimientos científicos, sino también en intervenirlos, cuestionarlos y, si fuera necesario, reemplazarlos. Si Nicolás Copérnico y Galileo Galilei no hubieran revisado los modelos aristotélicos, no habría surgido la ciencia moderna; si Albert Einstein no hubiera sospechado de la física newtoniana, no habría surgido la teoría de la relatividad; si Louis Pasteur no hubiera rechazado el concepto de generación espontánea, no habría logrado técnicas de esterilización. De manera similar –y salvando las obvias diferencias–, ¿podríamos modular los métodos vigentes de los investigadores, ¿no podríamos modular los métodos vigentes de los intérpretes modula la partitura musical?, ¿o ampliar nuestra perspectiva desde lo meramente procedimental y extenderla a la génesis histórica y cultural de nuestras investigaciones?, ¿o ser microscópicos desde las teorías y las prácticas sin perder por ello nuestra identidad de expertos?

simultáneamente el lenguaje y los métodos –presuntamente científicos– se hallan amenazados en su propia existencia, desamparados de su comunidad, arrancados de sus relaciones sociales en el preciso momento en que son declarados únicos, universales y objetivos, en el momento en que dejan de afirmarse en situaciones existenciales encarnadas y se reducen a simples esqueletos sin vida, reducidos a espectros institucionales y despojados de los infinitos significados culturales que, en su lugar, los limitarían, deberían excederlos. Ahora bien, ¿esto no ocurrirá también a la condición política de los discursos y de los métodos intentados por la empresa científica? Pero si afináramos el análisis, ¿contraríamos esa condición política replegada, acurrucada y acurrucada en el corazón mismo de la ciencia?