

Hay formas de reflexión que, a primera vista, lucen como si fuesen el resultado de un esfuerzo intelectual por desplazarse más allá de los límites o las fronteras entre áreas definidas del conocimiento. Las obras producidas por tal reflexión, cuando nos embarcamos en su lectura, exigen de nosotros el esfuerzo de una comprensión que desborde el afán de entender el texto como una ordenación de conceptos enlazados por relaciones determinadas por la pertenencia de dichos conceptos a un campo del conocimiento, al campo de lo que solemos entender como una disciplina. Hay variados ejemplos de este tipo de reflexión en el ejercicio intelectual de algunos autores. A dos de ellos quisiera referirme: Edgar Morin y Michel Foucault. Y ello porque la reflexión particular de ambos se ha ocupado, cada una a su manera, del asunto de la relación entre disciplinas del conocimiento. Haré referencia, en primer lugar, a la obra moriniana como tránsito a la reflexión legada por Foucault sobre este tema concentrando mi atención especialmente en las obras *Vigilar y castigar* y *Las palabras y las cosas*, libros que se publicaron respectivamente en 1975 y en 1966. Antes de esto, quisiera referirme a algunos elementos contextuales, y sin mayor profundidad, de la relación entre los dos modos de pensamiento de Morin y Foucault.

Morin nace en 1921. Cinco años más tarde, nace Foucault. Foucault encuentra temprana muerte en 1984, contaba 58 años. Morin le ha sobrevivido más de un cuarto de siglo; este año 2011 celebra su nonagésimo aniversario. Cuando Morin comienza el despliegue de su gran trabajo intelectual, “El método”, a mediados de los años setenta, era imposible ignorar el impacto que la reflexión foucaultiana tenía

en los medios intelectuales franceses y del mundo académico internacional. No obstante, ni en ese momento de la publicación del primer tomo de “El método”, aparecido en 1977, ni en los tomos posteriores, hasta el tomo IV publicado en 1991, hará Morin referencia explícita a la arqueología de las ciencias humanas publicada por Michel Foucault en 1966. Hay también una importante excepción aparecida recientemente en un libro editado en 2010 (*Ma gauche*), como indicaré más tarde. Y algo equivalente puede decirse de la relación inversa: el trabajo epistemológico de Morin tuvo un rápido en el mundo intelectual. Ya en el año 1984, cuando muere Foucault, había aparecido el segundo tomo de “El método”, la reflexión de Morin era harto conocida. Sin embargo, no hubo referencia a esa reflexión por parte de Foucault; sin excepción, en lo hasta ahora publicado que es casi todo.

Esta última ausencia es explicable por el gran desplazamiento del foco de interés intelectual que tuvo Foucault a partir de 1976, después de la publicación del primer volumen de su *Historia de la sexualidad* titulado *La voluntad de saber*. De allí en adelante, se concentrará ya no en la caracterización del polo de nuestra relación con el saber o el poder sino en nuestra relación con nosotros mismos, como lo atestiguan todos sus trabajos de sus últimos seis años. Menos explicable es, por supuesto, la escasa referencia a Foucault por parte de Edgar Morin. Y ello me obliga a moverme a una caracterización más en profundidad de este asunto. Ya en Francia se ha hecho referencia a la proximidad y la distancia entre el pensamiento de Morin y el de Foucault. Miremos dos apreciaciones al respecto que

nos llevan al tema central de esta exposición.

Un semanario parisino, en agosto de 2010, homenajea a Morin, ubicándolo como “gigante del pensamiento”, con un artículo donde se lee¹: El giro intelectual que dio a comienzos de los años setenta, luego de una invitación al Salk Institute en California, no borró las obsesiones de su infancia. las traspuso al plano epistemológico y metafísico. Sus nuevas interrogaciones tienen en común con el pensamiento de Michel Foucault que consideran la necesidad de separar, de reducir, como una debilidad del espíritu humano. Pero mientras que el autor de la “Historia de la locura” no ve ninguna salida a esta maldición –porque la enunciación de la verdad, a sus ojos, sirve de fundamento a la dominación social–, Edgar Morin cree posible una reforma intelectual que enseñaría a los hombres a pensar en conjunto lo que ellos durante mucho tiempo han creído útil separar u oponer, con el objeto de llegar a vivir mejor en conjunto. (énfasis añadido).

La debilidad, la incapacidad, la mutilación del “espíritu humano” son, según esta apreciación, el foco de atención común de ambos pensadores. Y, más precisamente, coincidirían en el diagnóstico de la causa de tal debilidad del espíritu humano, a saber: “la necesidad” del intelecto, del pensamiento, “de separar y de reducir”. ¿Separar y reducir qué? Es de suponer, los fenómenos que se ofrecen y busca descifrar el entendimiento. Frente a este asunto o problemática común, frente a esta “maldición”, como dice el texto, Morin y Foucault ofrecerían un tratamiento asaz diferente y hasta contrario. Mientras para Foucault no habría posibilidad de salir de una especie de eterna dominación social alimentada por el empeño de enunciar la verdad, para Morin sería posible una “mejor vida conjunta” alimentada por el empeño en la reforma del intelecto. Tal reforma intelectual enseñaría a “pensar en conjunto” lo que hemos acostumbrado a pensar de manera separada y reducida. En

verdad, lo que aquí se enuncia es que mientras Foucault no saldría de un puro diagnóstico, el de la maldición, Morin sí ofrecería al menos una posibilidad. Se enuncia una suerte de contraste del tipo optimismo/pesimismo que, ciertamente es más bien entre una mirada esperanzadora y una mirada escéptica.

Aunque en el texto citado no hay mención explícita al asunto de las disciplinas, me parece que el autor supone que tras la comunión del diagnóstico de ambos pensadores se encuentra una coincidencia metódica, por así decirlo, en haber desplegado su intelectualidad traspasando las fronteras definidas por la rigurosidad metódica de las disciplinas del conocimiento. Pero a este asunto sí nos lleva de manera directa la segunda apreciación proveniente del otro texto que propongo considerar. Se trata de un artículo reciente que discute el tema de la interdisciplinariedad en el que se ubica a Morin y a Foucault bajo la égida de la “trans-disciplina”²:

La transdisciplinariedad, como invita a pensar el prefijo “trans”, corresponde a un movimiento de recorrido entre disciplinas para llegar a una co-construcción de los saberes que, literalmente, atraviesa las disciplinas constituidas. Me parece que es ese el tipo de recorrido que han transitado, aunque de maneras diferentes, Michel Foucault (entre filosofía e historia) y Edgar Morin (entre las diferentes disciplinas del conocimiento). Se trata en esos casos de una integración de los saberes de diversas disciplinas de modo que emerge un discurso generis constructor de su propio lugar de pensamiento.

Y al final de esta frase, añade en una nota este otro comentario referido al “lugar de pensamiento”:

Es por eso que este género de pensamiento es difícilmente discutible. Hay que tomarlo en su globalidad para sacar de él los mejores frutos.

De nuevo aquí se muestra una cercanía y una distancia. La cercanía: Siendo trans-disciplinarios, Morin y Foucault

coincidirían en integrar el saber de diversas disciplinas; filosofía e historia, en el caso de Foucault y un espectro más amplio en el caso de Morin. La distancia: cada uno se ubica en un “lugar de pensamiento” que, calificado como *sui generis*, supone la construcción de un saber (ese que rebasa las fronteras de las disciplinas interesado en “co-construir sus saberes”) que exige de suyo que se le tome en su globalidad. Estos lugares de pensamiento, esos “géneros de pensamiento”, que el autor de la cita cataloga como difíciles de discutir por la exigencia de que sean tomados en su globalidad, serían muy en los casos de Morin y Foucault. No hay referencia aquí, como sí lo había en la cita anterior, a la perspectiva de un diagnóstico y un tratamiento en relación con la problemática del saber. Pero sí hay la pretensión de ubicar el esfuerzo intelectual de ambos pensadores como un horizonte para los estudios interdisciplinarios, o mejor, para la comprensión de la misma interdisciplinariedad. Y el modo en que el autor de la cita ve este asunto consiste en mostrar que ese horizonte será fructífero sólo en la medida en que los modos de pensamiento de Morin y Foucault sean tomados en su globalidad. Y eso, para quien se interese en comprender cómo hacer estudios interdisciplinarios es más bien una invitación a filosofar o, con más precisión, a comprender la epistemología. Vemos así dos apreciaciones del pensamiento de Morin y Foucault que hacen referencia a la cuestión de las disciplinas. Y lo hacen remitiéndonos a la manera en que estos pensadores han construido sus reflexiones y al modo cómo estas reflexiones podrían servir de aporte a la comprensión de la interdisciplinariedad. Esas sugestivas apreciaciones se refieren a las cuestiones de método, de objeto, de forma, de fin. Pero, curiosamente, no dicen si acaso Morin y Foucault hacen referencia, por sí mismos, al asunto de las disciplinas y sus relaciones. Es hacia allí donde quiero dirigir ahora mi atención.

En el amplio espectro de textos publicados por Edgar Morin se encuentran ciertamente referencias al asunto de la relación entre disciplinas. De hecho, toda la ambiciosa y monumental obra titulada *El método*, desde las primeras páginas, habla expresamente de la convicción del autor de relacionar los conocimientos de las disciplinas tanto de las ciencias naturales como de las ciencias humanas o sociales. Tal vez bastaría recordar que entre los cuatro primeros y breves párrafos de la Introducción del primer tomo (*La naturaleza de la naturaleza*) está el siguiente:

Estoy cada vez más convencido de que la ciencia antro-po-social necesita articularse con la ciencia de la naturaleza y que esta articulación requiere una reorganización de la misma estructura del saber³.

Pero, si fuese necesario, se podría completar tal convicción con alguna de las reafirmaciones en su obra más reciente (*La voie*; “La vía”), publicada en enero de este año, donde resume toda su obra y postula las reformas que marcan “la vía” o “el camino” que conlleva a “la metamorfosis” posible que evitaría “el abismo” al que va la humanidad. Por ejemplo, esta reafirmación perteneciente al capítulo dedicado a la “reforma de pensamiento”:

Necesitamos disipar la ilusión que pretende que ya habríamos llegado a la sociedad del conocimiento. De hecho, hemos llegado y estamos inmersos en la sociedad de los conocimientos separados unos de otros; separación que nos impide religarlos para concebir los problemas fundamentales y globales tanto de nuestras vidas personales como de nuestros destinos colectivos. (...) El despedazamiento y la compartimentación del conocimiento en disciplinas incommunicables nos hacen inaptos para percibir y concebir los problemas fundamentales y globales.⁴

A pesar de la gran cantidad de referencias al asunto, no es un abuso reductor decir que la reflexión de Morin sobre este tema quedó claramente expresada en un pequeño texto, bastante conocido y de amplia

divulgación (incluido diversas traducciones), titulado, precisamente, Sobre la interdisciplinariedad. El texto apareció publicado en 1990⁵, fecha que coincide ya con la maduración definitiva del pensamiento de Morin. El ensayo lo presentó ante la sesión plenaria del Comité Nacional de la Investigación Científica (de Francia) en la sede de la Unesco en febrero de 1990. Morin, invitado para abrir un debate sobre la interdisciplinariedad en el citado Comité, expresó su visión en torno a la constitución de las disciplinas, sus interrelaciones y su interacción. Antes de llegar al centro del tema de la interdisciplinariedad, dedicó un recorrido por los aspectos siguientes: la virtud de la especialización y los riesgos de la hiper-especialización, la importancia de la mirada extra-disciplinaria, el interés de las apropiaciones y de las migraciones interdisciplinarias, la construcción de los objetos y proyectos inter-disciplinarios y poli-disciplinarios con los esquemas cognitivos re-organizadores. En el corazón de su reflexión se refirió al "más-allá de las disciplinas" antes de concluir con la importancia del cambio de paradigma reduccionista en favor del de la complejidad. Se encuentran allí, en la sección titulada: Más allá de las disciplinas, las dos afirmaciones esenciales que debemos analizar. La primera se refiere a la caracterización fundamental de la relación entre disciplinas y la segunda se refiere al caso de las ciencias humanas. Veamos cada una de ellas.

La primera; a saber, la relación entre disciplinas. Señala Morin: "este aspecto es el menos esclarecido en la historia oficial de las ciencias y es un poco como la cara oscura de la luna. Las disciplinas están plenamente justificadas intelectualmente a condición de que ellas guarden un campo de visión que reconozca y conciba la existencia de las relaciones y solidaridades. Más aún, ellas no están plenamente justificadas a menos que ellas no oculten las realidades globales". Se entiende que la exigencia postulada por Morin es una

doble condición de posibilidad para la relación interdisciplinaria: por una parte, un "campo de visión" que abra una disciplina a las otras y una actitud de veridicción en relación con las "realidades globales". De toda evidencia, ninguna de las dos condiciones de posibilidad puede tener su fuente en la misma disciplina. Por ello, esa doble condición o doble exigencia apunta a buscar su raíz en el cambio paradigmático tan pregonado por Morin. Quiero decir, que para Morin la "plena justificación intelectual" de la disciplina no puede encontrarse en el propio piso paradigmático de su génesis, o sea, en el piso paradigmático de la especialización oriunda del paradigma analítico-reductor que, sobre la base del pensamiento cartesiano, se desplegó en la especialización científica de los siglos XIX y XX. Morin afirmó esto muchas veces; lo hizo con precisión en la recopilación de ensayos, del mismo año 1990, titulada Introducción al pensamiento complejo, del siguiente modo:

Vivimos bajo el imperio de los principios de disyunción, reducción y abstracción. Ellos, en conjunto, constituyen lo que llamo el "paradigma de simplificación". Descartes formuló este paradigma que domina el Occidente, desarticulando el sujeto pensante (ego cogitans) y la cosa extensa (res extensa); es decir, filosofía y ciencia, al tiempo que postulaba las ideas "claras y distintas" como principio de verdad; es decir, el pensamiento disyuntivo mismo. [...] Tal disyunción, al enrarecer las comunicaciones entre el conocimiento científico y la reflexión filosófica, debía finalmente de privar a la ciencia de toda posibilidad de conocerse, de reflexionar sobre sí misma, e incluso de concebirse científicamente. Más aún, el principio de disyunción ha aislado radicalmente, unos de otros, los tres grandes campos del conocimiento científico: la física, la biología y la ciencia del hombre. La única manera que se encontró para remediar esta disyunción fue recurrir a otra simplificación: la reducción de lo complejo

a lo simple (reducción de lo biológico a lo físico o de lo humano a lo biológico). [...] Así se arribó a la inteligencia ciega.⁶

De manera que, por aquella doble condición para la "justificación intelectual" de las disciplinas, ligada a la interdisciplinariedad, vemos que la realización de la relación auténtica entre disciplinas se construiría a la par de un cambio paradigmático en la actividad científica e intelectual. Más adelante, me referiré a la mirada epistemológica foucaultiana que ve de modo muy diferente este asunto: especialmente el de la génesis de las disciplinas. Antes, claro está, pasemos revista a la segunda afirmación moriniana.

La segunda; a saber, el caso de las ciencias humanas. Señala Morin: "la noción de hombre se encuentra fragmentada entre diferentes disciplinas biológicas y todas las disciplinas de las ciencias humanas: de un costado está estudiado el psiquismo, de otro el cerebro, el organismo de un tercero, y así los genes, la cultura, etc.; efectivamente se trata de aspectos múltiples de una realidad compleja, pero que no toman sentido si no son religados a esta realidad compleja en lugar de ignorarla"⁷. La noción de hombre expresa entonces una realidad compleja, una realidad global como decía antes. Tal "realidad compleja o global", a saber: el hombre, la condición humana, la naturaleza humana, sería el objeto de un atento interés de la interdisciplinariedad (sobrentendido de disciplinas de las ciencias biológicas y las ciencias humanas) que podría conducir a una ciencia del hombre. Pero, Morin enseguida adelanta que tal ciencia no puede concebirse sin sus relaciones con otras ciencias:

Uno no puede, ciertamente, crear una ciencia unitaria del hombre, que en sí disolvería la multiplicidad compleja de lo que es humano. Lo importante es no olvidarse de que el hombre existe y no es una ilusión naïf de humanistas pre-científicos. Si no fuese así, se llegaría a un absurdo: en realidad ya hemos llegado allí

en ciertos sectores de las ciencias humanas donde la inexistencia del hombre ha sido decretada puesto que este bípedo no entra en las categorías disciplinarias. (...) Las ciencias humanas tratan del hombre, pero éste es no solamente un ser psíquico y cultural, sino también un ser biológico, y las ciencias humanas están de cierta manera enraizadas en las ciencias biológicas, las cuales están enraizadas en las ciencias físicas, ninguna de ellas, evidentemente, reductibles la una a la otra. (...) En un sentido, todo es físico, pero al mismo tiempo, todo es humano.⁸

Esta segunda afirmación de Morin sobre la interdisciplinariedad conlleva pues un desplazamiento de nivel epistemológico: ya no se trata de la relación entre disciplinas o sub-disciplinas científicas dentro de un dominio de la ciencia (definido por su objeto y su método; como las ciencias físicas, biológicas, antropológicas o humanas). Se trata ahora de la multiplicidad relacional de los mismos dominios científicos. Ello conlleva, de nuevo y con mayor fuerza, a plantear el fondo de condicionamiento para la interdisciplinariedad como un problema de cambio de paradigma. Es de suyo, entonces, que en el pensamiento de Morin el problema de la interdisciplinariedad es uno con el problema de la relación entre dominios científicos y de su fundamentación paradigmática. Hay otro acento que podemos marcar en la lectura de esta segunda afirmación moriniana. Se trata de la convicción de la existencia del hombre; recordemos su expresión: el hombre existe y no es una ilusión naïf de humanistas pre-científicos. Muy diferente es la visión de Michel Foucault en relación con este asunto, como muy diferente lo es, ya lo dije, su visión sobre la formación histórica de las disciplinas. De manera que pasaré a resumir esa visión y las profundas diferencias con el pensamiento de Edgar Morin.

Al comienzo reseñé la apreciación según la cual tanto Morin como Foucault ocuparían un lugar común en el espacio intelectual de

la transgresión de los límites definidos por las disciplinas. Tal lugar común sería una integración trans-disciplinaria de saberes que, como dice el autor citado, hace “emerger un discurso sui generis que construye su propio lugar de pensamiento”. En efecto, en el caso de Morin vemos que las condiciones de posibilidad que él propone para la auténtica relación entre disciplinas, que es la misma relación interdisciplinaria (o transdisciplinaria) que él ensaya en la práctica en su propio trabajo intelectual, se expresan en un discurso muy peculiar. Es un discurso que Morin no vacila en relacionar con la dialéctica hegeliana, prefiriendo llamarle dialógica⁹; un discurso basado en la recursividad. Pero, ciertamente, ese discurso también construye “su lugar de pensamiento” (el del paradigma de la complejidad) que, a su vez, se expresa en el propio trabajo intelectual de Morin. Como es evidente, hay allí una especie de deleite en el uso de la recursividad tan propia del trabajo de Morin: entre la interdisciplinarietà, el discurso de la recursividad y el paradigma de complejidad se tejen lazos recursivos. De otra estirpe es el caso del pensamiento de Michel Foucault o la construcción de "su propio lugar" como dice la apreciación que lo ubica en lugar común con Morin. Recordemos que al inicio señalé otra apreciación sobre la distancia entre ambos pensadores. Decía esa apreciación que el problema de fondo diagnosticado por ambos (la maldición de la debilidad del espíritu) la ve Foucault sin posible salida debido a que la enunciación de la verdad, a sus ojos, sirve de fundamento a la dominación social. Según esto, toda forma del conocimiento, toda forma del saber, en fin toda disciplina que se exprese por la enunciación de verdades es productora de formas de dominación; es decir, no está exenta de ocupar un sitio en el juego del poder. Por lo demás, es hartamente conocido y muy divulgado el esquema de la relación entre el saber y el poder que pretende resumir el pensamiento foucaultiano. Y,

por supuesto, allí encaja a la perfección su ocupación en el desciframiento del dispositivo disciplinario como característica básica de la conformación de la época moderna. Pero debe irse con calma en este asunto de cómo abordó Foucault la temática de las disciplinas. Veamos.

Cualquier lector de la obra de Foucault puede constatar dos manifestaciones explícitas de la reflexión de este pensador sobre las disciplinas. Una de ellas se presenta en la obra dedicada al nacimiento de la prisión, en el libro “Vigilar y castigar”. La otra se presenta en la obra dedicada a la arqueología de las ciencias humanas, en el libro “Las palabras y las cosas”. Estas dos manifestaciones lucen en apariencia muy distantes una de la otra. La primera, parece estar referida, y limitada, a una de las características esenciales de la práctica social relativa al tratamiento del delito: la disciplina como parte de la terapéutica preventiva o curativa del delito. La segunda, parece estar referida, y limitada, a la constitución de la raíz histórica de la base epistemológica en que se formaron las ciencias que postulan al hombre como objeto de conocimiento. Es cierto que esa distancia existe pero ello no niega que hay una relación que se teje a través de distintos ángulos conformando un tejido de la mayor importancia para comprender cómo pudo entender Foucault la relación entre disciplinas. Invito a recorrer de seguidas algunos de estos elementos relacionales de ese tejido.

Aunque la mirada de Foucault, en “Vigilar y castigar”, busca concentrarse en la institución carcelaria, la indagación sobre la disciplina muestra de hecho el fenómeno de la “sociedad disciplinaria”. Él lo resume así:

La "disciplina" no puede identificarse ni con una institución ni con un aparato. Es un tipo de poder, una modalidad para ejercerlo, implicando todo un conjunto de instrumentos, de técnicas, de procedimientos, de niveles de aplicación, de metas; es una "física" o una "anatomía"

del poder, una tecnología. Puede ser asumida ya sea por instituciones "especializadas" (...), ya sea por instituciones que la utilizan como instrumento esencial para un fin determinado (...), ya sea por instancias preexistentes que encuentran en ella el medio de reforzar o de reorganizar sus mecanismos internos de poder (...), ya sea por aparatos que han hecho de la disciplina su principio de funcionamiento interno (...), ya sea, en fin, por aparatos estatales que tienen por función no exclusiva sino principal hacer reinar la disciplina a la escala de una sociedad.¹⁰

Un tipo de poder, un modo de cómo se ejerce que, sin duda, pone en juego, en acción, una cierta cantidad de conocimientos, un cierto saber; para Foucault, ese es uno de los rasgos esenciales de la disciplina. Y el otro rasgo esencial lo constituye la capacidad expansiva, por así decir, que posee la disciplina de tal manera que le es de suyo penetrar y manifestarse en todo el espacio de la sociedad. Por ello, en lugar de hablar sólo de la disciplina como elemento que se multiplica y prolifera en las instituciones, Foucault apunta a la caracterización de la sociedad en su conjunto como sociedad disciplinaria. Pero este tipo de sociedad, o esta modalidad social, tiene su ubicación histórica, no hay en ella ningún rasgo que indique una cierta naturaleza de la vida humana en sociedad. Así, por ejemplo, Foucault señala los aspectos económicos del proceso histórico que hace posible la disciplina: "Digamos que la disciplina es el procedimiento técnico unitario por el cual la fuerza del cuerpo está, con el menor gasto, reducida como fuerza 'política' y maximizada como fuerza útil. El crecimiento de una economía capitalista ha exigido la modalidad específica del poder disciplinario, cuyas fórmulas generales, los procedimientos de sumisión de las fuerzas y de los cuerpos, la 'anatomía política' en una palabra, pueden ser puestos en acción a través de los regímenes políticos, de los aparatos o de las muy diversas

instituciones"¹¹. Foucault añade a esto el aspecto jurídico-político mostrando cuánto ha servido de base la disciplina para lo que, en la superficie, por así decir, constituye el derecho o los derechos. Las disciplinas, "reales y corporales" han sostenido las libertades formales como si ocuparan el lugar del imaginado contrato social. De modo que, tanto como las libertades son las hijas de una época, también lo son en el mismo momento las disciplinas o, como tan certeramente dice Foucault: La Ilustración, que ha descubierto las libertades, también inventó las disciplinas. Mas el asunto que aquí importa destacar en sumo grado es la relación de este invento ilustrado, que es como el reverso de la gran idea libertaria, con el campo de los conocimientos científicos. Foucault, al destacar la importancia del examen como técnica disciplinaria y colocando siempre el asunto en su dimensión histórica, resume esa relación de la disciplina con la producción del conocimiento técnico y científico de este modo:

El gran conocimiento empírico que ha recubierto las cosas del mundo y las ha transcrito en la ordenación de un discurso indefinido que comprueba, describe y establece los "hechos" (y esto en el momento en que el mundo occidental comenzaba la conquista económica y política de ese mismo mundo) tiene sin duda su modelo operatorio en la Inquisición —esa inmensa invención que nuestra benignidad reciente ha colocado en la sombra de nuestra memoria. Ahora bien, lo que esa investigación político-jurídica, administrativa y criminal, religiosa y laica fue para las ciencias de la naturaleza, el análisis disciplinario lo ha sido para las ciencias del hombre. Estas ciencias, con las que nuestra "humanidad" se encanta desde hace más de un siglo, tienen su matriz técnica en la minucia reparona y aviesa de las disciplinas y de sus investigaciones. Éstas son quizá a la psicología, a la psiquiatría, a la pedagogía, a la criminología, y a tantos otros extraños conocimientos, lo que el terrible poder de

investigación fue al saber tranquilo de los animales, de las plantas o de la tierra. Otro poder, otro saber. (...) Es cierto que la investigación, al convertirse en una técnica para las ciencias empíricas, se ha desprendido del procedimiento inquisitorial en que históricamente enraizaba; el examen, por su parte, ha quedado muy cerca del poder disciplinario que lo formó. Es todavía y siempre una pieza intrínseca de las disciplinas. Como es natural, parece haber sufrido una depuración especulativa al integrarse a ciencias como la psiquiatría y la psicología. (...) Pero no hay que engañarse; estas técnicas no hacen sino remitir a los individuos de una instancia disciplinaria a otra, y reproducen, en una forma concentrada o formalizada, el esquema de poder-saber propio de toda disciplina. La gran investigación que ha dado lugar a las ciencias de la naturaleza se ha separado de su modelo político-jurídico; el examen en cambio sigue inserto en la tecnología disciplinaria.¹²

Se entiende entonces que la noción de disciplina que elabora Foucault se refiere simultáneamente a un campo del saber, a un campo del conocimiento técnico o científico, y a un dominio del ejercicio del poder. Nótese que, al abordar el tema en *Vigilar y castigar*, Foucault privilegia la noción de disciplina modalidad de ejercicio del poder y aparece como una suerte de consecuencia el que también sea una modalidad del saber o del conocimiento. Como veremos más adelante, el énfasis fue inverso en *Las palabras y las cosas*. Se entiende también que la relación entre disciplinas, por su misma génesis, es un fenómeno propio de ellas mismas, vale decir que es una relación propia de su condición de existencia o, si no es abusivo el término, es como un a priori de su despliegue. Y en esta condición se concentra el análisis de las disciplinas en *Las palabras y las cosas* como también veremos más adelante. Es de este modo entonces como debe entenderse lo que Foucault denomina “el esquema de poder-

saber”: no hay disciplinas aisladas sino en apariencia; lo que enseña la indagación sobre el nacimiento de la prisión, tema histórico-crítico de *Vigilar y castigar*, es que tras esa apariencia se encuentra su asiento común (el de las disciplinas) en la constitución histórica de una modalidad de subjetivación (en este caso, la del sujeto del delito, el delincuente) en la que opera tanto la modalidad del saber como la modalidad del poder constituyendo, a su vez, una modalidad histórica de la sociedad en la que rigen los principios de esa modalidad de subjetivación.

De manera que las disciplinas, en su comunión bajo el esquema de poder-saber, son un efecto histórico, o mejor dicho, un efecto de época, que remite a un trastocamiento profundo, como una mutación, en la constitución de la subjetivación. Y ese es el elemento central del tipo de indagación que realizó Foucault: es su “lugar de pensamiento” cuyo “discurso sui generis” no es otro que el de una reflexión filosófica que no vacila en recurrir a los archivos históricos aún desdeñados por la investigación histórica. Foucault, en sus últimos años de vida, se refirió con insistencia a ese su “lugar de pensamiento”. En la primera lección de su curso en el Colegio de Francia de 1983 decía que su trabajo intelectual ciertamente es un trabajo histórico, pero un trabajo histórico-crítico, que se diferencia de la historia de los historiadores en el sentido de que, por una parte, toma como objeto de análisis los “núcleos de experiencia” álgidos en nuestra cultura (la locura, la enfermedad, la criminalidad, la sexualidad) entendidos no como invariantes a través de la historia ni como blancos de actitudes de los grupos sociales y, por otra parte, lo hace de manera tal que esa historia crítica “sustituye la historia de los conocimientos por el análisis histórico de las formas de veridicción; sustituye la historia de las dominaciones por el análisis histórico de los procedimientos de la gubernamentalidad, y sustituye la teoría del sujeto o la historia de la subjetividad

por el análisis histórico de la pragmática de sí y las formas adoptadas por ella”¹³. Así, Foucault veía retrospectivamente en su propio estudio de la locura, una primera gran investigación histórico-crítica donde se conjuga el análisis de los tres ejes de un “núcleo de experiencia”: formación de saberes, instauración de matrices normativas de comportamiento (poderes) y constitución de modos de subjetivación. Después de la Historia de la locura, dice Foucault:

El trabajo que traté de hacer consistía en estudiar uno por uno esos tres ejes, para ver cuál debía ser la forma de reelaboración que era preciso encarar en los métodos y los conceptos de análisis a partir del momento en que se aspiraba a estudiar esas cosas, esos ejes, primero como dimensiones de una experiencia y segundo en cuanto había que vincularlos unos a otros.¹⁴

Así es como se explica por qué en *Vigilar y castigar* apareció el análisis de las disciplinas como parte de un estudio sobre el nacimiento de la prisión:

La cuestión pasaba por analizar, digamos, las matrices normativas de comportamiento. Y en ese caso el desplazamiento no consistió en analizar el Poder con mayúscula, y ni siquiera las instituciones de poder o las formas generales o institucionales de dominación, sino en estudiar las técnicas y los procedimientos por cuyo intermedio se pretende conducir la conducta de los otros. Es decir que intenté plantear la cuestión de la norma de comportamiento en términos, ante todo, de poder, y de poder que se ejerce, y analizar ese poder que se ejerce como un campo de procedimientos de gobierno. También aquí el desplazamiento consistió en lo siguiente: pasar del análisis de la norma al de los ejercicios del poder; y pasar del análisis del ejercicio del poder a los procedimientos, digamos, de gubernamentalidad. Y en ese caso tomé el ejemplo de la criminalidad y las disciplinas.¹⁵

De modo simétrico se explica por qué en *Las palabras y las cosas*, trabajo previo a *Vigilar y castigar*, la concentración del análisis estuvo en torno a la formación de saberes, los de las ciencias humanas, precisamente:

El estudio del eje de la formación de los saberes es lo que intenté hacer en particular con referencia a las ciencias empíricas en los siglos XVII y XVIII, como la historia natural, la gramática general, la economía [el análisis de las riquezas], etc., que sólo eran para mí un ejemplo para el análisis de la formación de los saberes. Y al respecto estimé que, si se quería efectivamente estudiar la experiencia como matriz para la formación de los saberes, había que tratar no de analizar el desarrollo o el progreso de los conocimientos, sino de señalar cuáles eran las prácticas discursivas que podían constituir matrices de conocimientos posibles, estudiar en esas prácticas discursivas las reglas, el juego de lo verdadero y lo falso y en general, si se quiere, las formas de la veridicción. En suma, se trataba de desplazar el eje de la historia del conocimiento hacia el análisis de los saberes, las prácticas discursivas que organizan y constituyen el elemento matricial de esos saberes, y estudiar dichas prácticas como formas reguladas de veridicción. Del conocimiento al saber, del saber a las prácticas discursivas y las reglas de veridicción: tal era el desplazamiento que durante un tiempo procuré efectuar.¹⁶

Es el énfasis puesto en el estudio de las formas de veridicción de las prácticas discursivas de las ciencias empíricas lo que explica que, en *Las palabras y las cosas*, encontremos la referencia a las disciplinas con una óptica que sólo en apariencia es distinta de la referencia que hay en *Vigilar y castigar*. Y me parece que esa óptica sobre las disciplinas, sobre las relaciones entre ellas, de la que se ocupa Foucault en los dos últimos y densos capítulos de aquella obra (titulados: *El hombre y sus dobles* *Las ciencias humanas*) queda magistralmente resumida en esta expresión:

Todas las ciencias humanas se entrecruzan y pueden interpretarse siempre unas a otras, sus fronteras se borran, las disciplinas intermediarias y mixtas se multiplican indefinidamente y su objeto propio acaba incluso por disolverse.¹⁷

Esta comprimida afirmación de Foucault genera una serie de preguntas: ¿Por qué todas las ciencias humanas se entrecruzan? ¿Cómo es posible que siempre unas interpreten las otras? ¿Por qué los límites, las fronteras, entre ellas se desvanecen? ¿Qué son las disciplinas intermediarias y mixtas y por qué se multiplican sin parar? Y, más importante, ¿Por qué y cómo es que el objeto propio, el hombre, termina disolviéndose? Las respuestas a estas preguntas, lo sabe todo lector de *Las palabras y las cosas*, exige la lectura íntegra del texto. No obstante, queriendo entender lo que Foucault enseña sobre las disciplinas y sus relaciones, tal vez baste remitirnos a lo esencial que se dice en los dos últimos capítulos de la obra. Se trata de la consideración de lo que podríamos llamar el lugar y el no-lugar de las ciencias humanas.

Foucault postula una ubicación de las ciencias humanas, mediando una metáfora geométrica, en relación con lo que denomina el triedro de los saberes. Es el espacio definido por tres ejes y por los tres planos que consecuentemente se forman. Tanto los ejes como los planos son el no-lugar de las ciencias humanas; los ejes están definidos por: (1) las ciencias físico-matemáticas, (2) la filosofía, (3) las ciencias empíricas modernas (biología, filología y economía, que sustituyeron las formas discursivas de la época clásica: historia natural, gramática general y análisis de las riquezas). El lugar propio de las ciencias humanas está en el espacio abierto del triedro, no sobre los ejes; tampoco sobre los planos: allí sólo conviven expresiones del pensamiento que conjugan, ora la formalización matemática con las empiricidades referidas a la vida, el trabajo o el lenguaje (ejes 1 y 3), ora la reflexión sobre lo Mismo con los dominios

empíricos de la investigación sobre la vida, el lenguaje y el trabajo (ejes 2 y 3), ora la reflexión sobre la formalización del pensamiento (ejes 1 y 2). Y en ese espacio abierto, o limitado por los tres planos pero no cerrado, las ciencias humanas (psicología, sociología, estudios literarios y de mitos, etc.) siguen modelos muy bien definidos por las ciencias empíricas dedicadas al hombre como sujeto vivo, que habla y que labora. Son lo que Foucault denomina "modelos constitutivos" a diferencia de los modelos de formalización o del traspaso metafórico de conceptos de otros dominios del conocimiento. Señala Foucault al respecto:

Estos modelos constitutivos se toman a los tres dominios de la biología, la economía y el estudio del lenguaje. El hombre aparece sobre la superficie de proyección de la biología como un ser que tiene funciones —que recibe estímulos (fisiológicos, pero también sociales, intrahumanos, culturales) y responde, se adapta, evoluciona, se somete a las exigencias del medio, compone con las modificaciones que impone, trata de borrar los desequilibrios, actúa según regularidades y tiene, en suma, las condiciones de existencia y la posibilidad de encontrar normas medias de ajuste que le permitan ejercer sus funciones. Sobre la superficie de proyección de la economía, el hombre aparece como un ser que tiene necesidades y deseos, que trata de satisfacerlos teniendo pues intereses, pensando en las ganancias, oponiéndose a otros hombres; en breve, aparece en una irreductible situación de conflicto; esquivo estos conflictos, huye de ellos, logra dominarlos o logra encontrar una solución que calme, cuando menos en un nivel y por un tiempo, la contradicción; instauro un conjunto de reglas que son, a la vez, limitaciones y vueltas del conflicto. Por último, sobre la superficie de proyección del lenguaje, las conductas del hombre aparecen como queriendo decir algo; sus menores gestos, hasta sus mecanismos involuntarios y sus fracasos, tienen un sentido; y todo aquello

que coloca en su alrededor, hecho de objetos, ritos, hábitos y discursos, todo el surco de huellas que deja tras de sí constituye un conjunto coherente y un sistema de signos. Así, estas tres parejas de la función y de la norma, del conflicto y de la regla, de la significación y del sistema, cubren sin residuos todo el dominio del conocimiento del hombre.¹⁸

La búsqueda infinita que hacen las ciencias humanas de las normas, las reglas y los sistemas coincide con la pretensión de las ciencias empíricas, esas de las que toman los modelos constitutivos, de encontrar una profundidad tal como ellas buscan la condición del lenguaje, del valor, de la vida. Mas la arqueología elaborada por Foucault demuestra que esa pretensión ha fijado tal profundidad, para las ciencias humanas, como una especie de a priori, como la condición de posibilidad más bien, la figura del hombre que deviene su objeto. Es como si lo proyectado por las ciencias empíricas actuara como representación de la profundidad oculta por descubrir. Por eso, la relación de las ciencias humanas con la representación, el núcleo esencial del Orden fijado por la configuración del saber en la época clásica, se mantiene pero ya no con la representación ocupando el lugar central: “las ciencias humanas, al tratar de lo que es representación (sea bajo una forma consciente o inconsciente), tratan como objeto propio aquello que es su condición de posibilidad”. Por esa razón, para las ciencias humanas hay de toda necesidad un “sobre-elevamiento trascendental que se presenta como develamiento de lo no consciente y le es constitutivo”¹⁹.

Pero también la búsqueda sin fin de la estructuración de normas, reglas y sistemas constituyó la mutación de la dualidad normal/patológico a la dualidad consciente/inconsciente. En este sentido, las investigaciones de esas ciencias humanas conforman su carácter disciplinario en el sentido en que las disciplinas son entendidas como modalidades del poder en Vigilar y

castigar. Lo que para la época clásica fue distinción nítida –en un preciso marco valorativo correspondiente a un Cuadro, a un Orden, ente lo ajustado al Orden, lo normal, y lo que resta fuera de él–, se convirtió desde el siglo XIX en una difusa distinción que remite las consideraciones de un polo a otro. Por eso dice Foucault que “hay ‘ciencia humana’ no por todas aquellas partes en que se trata del hombre, sino siempre que se analiza, en la dimensión propia de lo inconsciente, las normas, las reglas, los conjuntos significativos [sistemas] que develan a la conciencia las condiciones de sus formas y de sus contenidos. Hablar de ‘ciencias del hombre’ en cualquier otro caso es un puro y simple abuso de lenguaje”²⁰.

Y resta añadir que así como las ciencias humanas se alimentan de esos modelos constitutivos que toma de las ciencias empíricas de la vida, del lenguaje y del trabajo, así también se mantienen circunscritas a estas en su radical diferencia: el de no ser ciencias en absoluto. En efecto, las ciencias humanas sólo se distinguen como pertenecientes al campo epistemológico en su condición de investigación de las positivities del objeto que indagan. Así aportan en ese campo sus resultados tanto como otros saberes conviven bajo una misma episteme sin tener el carácter de ciencias; por ejemplo, la teoría clásica del valor, aunque compartía el mismo piso que la matemática cartesiana, no era considerada en su época como ciencia. Las ciencias humanas son dependientes de su objeto indefinible que es su propia condición de posibilidad y, como dice Foucault, “no es la irreductibilidad del hombre, eso que se designa como su invencible trascendencia, ni aun su gran complejidad lo que le impide convertirse en objeto de la ciencia. La cultura occidental ha constituido, bajo el nombre de hombre, un ser que, por un solo y único juego de razones, debe ser dominio positivo del saber y no puede ser objeto de ciencia”²¹.

Esta especialísima ubicación de las ciencias humanas, en los dos sentidos de ubicación epistemológica (su lugar en la epistememoderna) y de ubicación con respecto al triedro de los saberes (y, en particular, su dependencia de los métodos constitutivos tomados de la biología, la economía y la filología), esa doble ubicación, repito, concentra las razones por las que Foucault afirma que todas las ciencias humanas se entrecruzan y pueden interpretarse siempre unas a otras, sus fronteras se borran y las disciplinas intermediarias y mixtas se multiplican indefinidamente. Se entiende así que la multiplicidad de disciplinas es ninguna consecuencia derivada de otras razones que no le sean intrínsecas a las mismas ciencias humanas; vale decir que la multiplicidad de disciplinas, entrecruzadas y con fronteras difusas entre ellas es, por así decirlo, un hecho natural o constitutivo de las ciencias humanas. Mejor dicho aún, la interdisciplinariedad no es un problema de orden metódico, ni es un problema de orden de conjunción de miradas en torno a un mismo objeto visto en perspectivas diferentes, ni es en absoluto ningún problema. La interdisciplinariedad es un fenómeno epistémico propio del lugar y no-lugar de las ciencias humanas. Es el inevitable carácter del posicionamiento en la oquedad del triedro de los saberes donde ellas (las disciplinas) se mueven, con todos los grados de libertad, como cápsulas que encajan entre sí de acuerdo con los tres planos de los métodos constitutivos tomados de las ciencias empíricas que resultan ser como proyecciones metódicas en el espacio vacío del triedro provenientes del eje de las ciencias que indagan sobre el trabajo, la vida y el lenguaje. De manera que se constata así la distancia casi inconmensurable con el pensamiento de Edgar Morin al que nos referimos al comienzo.

Pero, todavía más importante es que a esas mismas razones subyace la explicación de por qué el objeto propio de las ciencias humanas termina disolviéndose. Ya quedó

expresado: Las ciencias humanas construyen como su objeto su misma condición de posibilidad. Foucault lo expresó del siguiente modo después de la publicación de *Las palabras y las cosas*:

En los discursos científicos que se formularon desde el siglo XVII apareció, en el transcurso del siglo XVIII, un nuevo objeto: el “hombre”. Con el hombre fue dada la posibilidad de constituir las ciencias humanas. Se asistió además a la emergencia de una especie de ideología o de tema filosófico general que era el del valor imprescriptible del hombre. Cuando digo valor imprescriptible, lo digo en un sentido muy preciso; es decir, que el hombre apareció como un objeto de ciencia posible –las ciencias del hombre– y al mismo tiempo como el ser gracias al cual todo conocimiento es posible. El hombre pertenecía entonces al campo de los conocimientos como objeto posible y, por otra parte, estaba ubicado de manera radical en el punto de origen de toda especie de conocimiento.²²

Pero también muestra el final de *Las palabras y las cosas* que esa figura del hombre tiende a desaparecer sometida al rigor crítico de las modalidades de pensamiento que sólo en apariencia investiga la esencia del hombre: la Historia, el Psicoanálisis, la Etnología y la Lingüística. Ellas son como las fronteras invisibles que dejan al desnudo a las ciencias humanas cuando se atraviesan y se ven atravesadas por ellas: “No sólo pueden prescindir del concepto del hombre, sino que no pueden pasar por él, ya que se dirigen siempre a lo que constituye sus límites exteriores. De ellas puede decirse lo que Lévi-Strauss dijo de la etnología: que disuelven al hombre. No porque se trate de volverlo a encontrar mejor, más puro y como liberado, sino porque se remontan hacia aquello que fomenta su positividad. En relación con las ‘ciencias humanas’, son más bien ‘contra-ciencias’; lo que no quiere decir que sean menos ‘rationales’ u ‘objetivas’ que las otras, sino que las toman a contracorriente, las remiten a su

base epistemológica y no cesan de ‘deshacer’ a ese hombre que, en las ciencias humanas, hace y rehace su positividad”.²³

Es esa figura del hombre, invento totalmente novedoso de la episteme moderna, la que Foucault distingue muy cuidadosamente de la tradición cartesiana. Pero no, porque Descartes y el cartesianismo hayan planteado un paradigma reductor y aislacionista (como lo ve Morin) sino porque en la filosofía de la Representación (la de la época cartesiana) no hay oposición entre Naturaleza y Naturaleza Humana más que la del reenvío mutuo entre diferencia e identidad que se resume en el Orden. Se debe tener en cuenta que es en relación con este asunto del cambio de paradigma donde Morin ha hecho referencia explícita a Las palabras y las cosas. En el capítulo III de la última parte de La méthode, IV (“Las ideas”), Morin señala que “evoca” la noción de episteme según Foucault²⁴. Luego de intentar separarse de la manera como Foucault entiende la episteme (“Foucault concibió la relación cultura/episteme de forma simplificadora – ‘en un momento dado de una cultura sólo hay una episteme’ – y arbitraria –en su concepción, localización y datación de los cortes epistémicos”²⁵), Morin asevera que usará el término de paradigma “como Foucault hiciera con episteme” y ejemplifica su uso del término refiriéndose a la relación entre Naturaleza y hombre (naturaleza humana) de este modo:

Existen dos paradigmas dominantes en lo concerniente a la relación hombre/naturaleza. El primero incluye lo humano en lo natural, y cualquier discurso que obedezca a este paradigma hace del hombre un ser natural y reconoce la “naturaleza humana”. El segundo paradigma prescribe la disyunción entre esos dos términos y determina lo que de específico hay en el hombre por exclusión de la idea de naturaleza. Estos dos paradigmas opuestos tienen en común el obedecer ambos a un paradigma aún más

profundo: el paradigma de simplificación. Este paradigma, ante cualquier complejidad conceptual, prescribe ora la reducción (aquí, de lo humano a lo natural), ora la disyunción (aquí, entre lo humano y lo natural), lo que impide concebir la unidualidad (natural y cultural, cerebral y psíquica) de la realidad humana; impide del mismo modo concebir la relación de implicación y separación, a la vez, entre el hombre y la naturaleza. Hace falta un paradigma complejo dialógico de implicación/disyunción/conjunción que permita tal concepción.²⁶

Para Foucault, hemos dicho, en la Filosofía de la Representación (la cartesiana) no había separación entre Naturaleza y Naturaleza humana y más bien lo que aconteció fue que el rompimiento de esa suerte de homogeneidad entre Naturaleza y Naturaleza humana conformó la base de la discontinuidad epistémica que preparó la modernidad. Veamos cómo explica este asunto Michel Foucault, y cuán diferente es del lugar de pensamiento de Morin:

Para el pensamiento clásico, el hombre no se aloja en la naturaleza por intermedio de una cierta "naturaleza" regional, limitada y específica que le ha sido acordada como derecho de nacimiento al igual que a todos los demás seres. Si la naturaleza humana se enreda con la naturaleza, ello ocurre por los mecanismos del saber y por su funcionamiento; o más bien, en la gran disposición de la episteme clásica, la naturaleza, la naturaleza humana y sus relaciones son momentos funcionales, definidos y previstos. Y el hombre, como realidad espesa y primera, como objeto difícil y sujeto soberano de cualquier conocimiento posible, no tiene lugar alguno en ella. Los temas modernos de un individuo que vive, habla y trabaja de acuerdo con las leyes de una economía, de una filología y de una biología, pero que, por una especie de torsión interna y de recubrimiento, habría recibido, por el juego de estas leyes mismas, el derecho de conocerlas y de sacarlas por completo a luz, todos estos temas familiares para

nosotros y ligados a la existencia de las "ciencias humanas" están excluidos del pensamiento clásico: en aquel tiempo no era posible que se alzara, en el límite del mundo, esta estatura extraña de un ser cuya naturaleza (la que lo determina, lo sostiene y lo atraviesa desde el fondo de los tiempos) sería el conocer la naturaleza y a sí mismo en cuanto ser natural.²⁷

Para el pensamiento clásico lo que había, lo que acontecía en el lugar donde la modernidad entroniza al hombre (como la figura real en el famoso cuadro de Velázquez), lo que allí surgía en el clasicismo no era más que el poder del discurso. Es el poder del lenguaje que nombra las cosas para colocarlas en el Orden y distinguirlas en la transparencia de las palabras. Es el discurso, con su poder, el que distribuye las representaciones y articula las cosas nombradas: La vocación profunda del lenguaje clásico ha sido siempre la de hacer un "cuadro": sea como discurso natural, compilación de la verdad, descripción de las cosas, corpus de conocimientos exactos o diccionario enciclopédico. Pero, ¿acaso el hombre no encuentra también su puesto en ese Cuadro como cosa pensante tal como lo postulaba Descartes? Foucault responde:

El lenguaje clásico como discurso común de la representación y de las cosas, como lugar en el interior del cual se entrecruzan la naturaleza y la naturaleza humana, excluye en absoluto algo que sería "la ciencia del hombre". En tanto que este lenguaje habló en la cultura occidental, no era posible que se planteara el problema de la existencia humana en sí, pues lo que se anudaba en él era la representación y el ser. El discurso que, en el siglo XVII, enlazó entre sí el "pienso" y el "soy" de quien trataba con él —este discurso permanece, bajo una forma visible, como esencia misma del lenguaje clásico, pues lo que se anudaba en él, con pleno derecho, eran la representación y el ser. El paso del "pienso" al "soy" se realizaba bajo la luz de la evidencia, en el interior de un discurso cuyo dominio completo y cuyo

funcionamiento completo consistían en articular una en otro lo que uno se representa y lo que es. Así, pues, no puede objetarse a este paso ni que el ser en general no está contenido en el pensamiento ni que el ser particular tal como es designado por el "soy" no ha sido interrogado ni analizado por sí mismo. O, por mejor decir, estas objeciones bien pueden nacer y hacer valer sus derechos, pero sólo a partir de un discurso que es profundamente otro y cuya razón de ser no es el enlace de la representación y del ser; sólo una problemática que deforma la representación podrá formular tales objeciones. Pero mientras duró el discurso clásico, no podía articularse una interrogación sobre el modo de ser implícito en el Cogito.²⁸

El surgimiento de la figura del hombre, más que una continuidad en la que prevalece la razón cartesiana es un rompimiento de fondo con ella: como si un "cambio paradigmático" ya hubiera ocurrido. Y en ese cambio, como ya lo vimos, el surgimiento de la proliferación disciplinaria de las ciencias humanas (o, como prefiere decir Morin, las "ciencias antro-po-sociales" ocupadas en la noción de hombre como un conjunto fragmentado y disjuncto) es el surgimiento de una multiplicidad de disciplinas que, contrapuesto a lo que ve Morin, sí tienen aseguradas sus propias relaciones. Entonces, por este doble costado se ve y se entiende la diferencia casi abismal entre el modo como Foucault y Morin piensan esta cuestión de la interdisciplinariedad. Todavía hay que remarcar, para mayor claridad de esa diferencia, que Morin está convencido de la existencia de una suerte de naturaleza humana; ya lo vimos su expresión del año 1990: el hombre existe y no es una ilusión íf de humanistas pre-científicos; también aparece en su convicción, en "El método 4", en torno a lo que denomina la unidualidad—natural y cultural, cerebral y psíquica de la realidad humana. Anotemos ahora esta manera de

decirlo que aparece en su más reciente libro de este año 2011 (La voie):

Si se define al sujeto humano como un ser viviente capaz de decir “yo”, o dicho de otro modo, capaz de ocupar una posición que lo coloca en el centro de su mundo, se entiende que cada uno de nosotros portemos un principio de exclusión (nadie puede decir “yo” en mi lugar). Ese principio actúa como un ‘programa’ (“logiciel”) de auto-afirmación egocéntrica que da prioridad a uno mismo por sobre toda otra persona o consideración y favorece los egoísmos. Al mismo tiempo, el sujeto porta un principio de inclusión que nos da la posibilidad de incluirnos en relaciones con los otros, con los “nuestros” (familia, amigos, patria) y que aparece desde el mismo nacimiento pues el niño siente una necesidad vital de apego. Ese principio es un cuasi-programa de integración en un “nosotros” que subordina al sujeto a veces hasta el sacrificio de su vida. El ser humano está caracterizado por ese doble principio, un casi doble programa: uno empuja al egocentrismo, a sacrificar los otros a favor de uno; el otro empuja al altruismo, a la amistad, al amor... Todo, en nuestra civilización, tiende a favorecer el programa egocéntrico. El programa altruista y solidario está presente en todas partes, pero inhibido y durmiente. Es ese programa el que debe ser estimulado.²⁹

Ahora espero que se comprenda por qué, recientemente, hace un año, en 2010, en el libro titulado *Ma gauche*, se encuentra esta breve referencia explícita a Michel Foucault y a *Las palabras y las cosas*:

El hombre no es la invención arbitraria desenmascarada por Foucault: es un ser trinitario individuo/especie/sociedad que se auto-produce y se auto-destruye en su historia.³⁰

Todo el mundo sabe que Foucault concluyó *Las palabras y las cosas* con una suerte de emulación del dictum nietzscheano Dios ha muerto, “decretando” –como se suele decir– la muerte del hombre. En verdad no hay tal

decreto, sólo una frase condicional: Si esas disposiciones [del pensamiento moderno] desaparecieran tal como aparecieron, si, por cualquier acontecimiento cuya posibilidad podemos cuando mucho presentir, pero cuya forma y promesa no conocemos por ahora, oscilaran, como lo hizo, a fines del siglo XVIII el suelo del pensamiento clásico, entonces podría apostarse a que el hombre se borraría, como en los límites del mar un rostro de arena. Mucho ruido se generó desde 1966 en adelante en torno a esta frase; Foucault aparecía como un “gran provocador”. Al respecto dice Paul Veyne, quien le conoció profundamente, en su buen y bello libro editado en 2008:

La fatal frase de Foucault significaba simplemente que uno podía decir de qué estaba hecho el hombre, pero no interrogar “el ser del hombre”, como Heidegger (¿Cuál es el lugar del hombre en el Todo y en el tiempo?), o su interioridad, como Sartre (¿Qué buena o mala fe hay en el hombre?). Foucault tenía más razón de lo que pensó en ese momento, pues, como lo descubrirá [y dirá] hacia 1980: En el curso de su historia los hombres no han cesado de construirse a sí mismos, es decir, de desplazar continuamente su subjetividad, de constituirse en una serie infinita y múltiple de subjetividades diferentes y que jamás tendrán fin ni nunca nos colocarán frente a algo que sería el hombre.³¹

Edgar Morin se ha esforzado en toda su vida intelectual (¡toda su larga vida!) en trascender las disciplinas, se ha esforzado en ser un trans-disciplinario. Michel Foucault batalló como un Samurái –Veyne dixit– por mantenerse al margen de las disciplinas, batalló por ser un in-disciplinario. Pero el trabajo intelectual de ambos es fruto, sin duda, de una laboriosidad muy disciplinada: fui feliz testigo de esto entre 1982 y 1984, con orgullo lo recuerdo.

**Jorge Dávila C.I.S.I,
Universidad de Los Andes, Venezuela**

References:

¹ Edgar Morin : Intelligence de la complexité, Le Nouvel Observateur, N° 2387, 5 de agosto de 2010.

² Patrick Charaudeau, Pour une interdisciplinarité « focalisée » dans les sciences humaines et sociales, Questions de communication, N° 17, 2010. Charaudeau cita también a Barthes, junto a Foucault y Morin: “Roland Barthes (entre literatura, filosofía y psicoanálisis)”.

³ Morin, E., La méthode, I. La nature de la nature, Seuil, París, 1977, p. 9.

⁴ Morin, E., La Voie. Pour l’avenir de l’humanité, Fayard, 2011.

⁵ - Morin, E., Sur l’interdisciplinarité, en Carrefour des sciences, Actes du Colloque du Comité National de la Recherche Scientifique Interdisciplinarité, Éditions du CNRS, París, 1990, pp. 21 – 30.

⁶ Morin, E., Introduction à la pensée complexe, éd, París, 1990, p. 18-19.

⁷ Morin, E., Sur l’interdisciplinarité.op, cit.

⁸ Ibid.

⁹ En reciente entrevista con Jérôme Stalski, en L’Humanité del 1º de marzo de 2011, a propósito del libro La voie, Morin dice: Me identifico con un pensamiento que llamaría recursivo, o en lazo, en el que de alguna manera los dos términos de la contradicción se remiten uno al otro. No negaría el aporte del pensamiento hegeliano, pero Hegel también dijo que un pensamiento incapaz de servir a la contradicción es un pensamiento nulo. En Hegel, desde que se logra solventar una contradicción, la contradicción vuelve. Finalmente no estoy tan lejos de eso. La idea es que, si se es verdaderamente hegeliano, uno no llega a una visión reconciliada final. Siempre se está en el movimiento y en el camino. Mi punto de vista es dialógico.

¹⁰ M ,Foucault Vigilar y castigar Siglo , .219-218 .p ,1976 ,México ,XXI

¹¹ - Ibid.224 .p ,

¹² - Ibid.229-228 .p ,

¹³ - M ,Foucault. Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France, 1982-1983, 2008 ,París ,Seuil-Gallimard ,p 7.

¹⁴ - Ibid, p. 5.

¹⁵ - Ibid, p. 5-6.

¹⁶ Ibid, p. 6.

¹⁷ - M ,Foucault Les mots et les choses , .369 .p ,1966 ,París ,Gallimard

18-ibid, p. 368-369.

¹⁹ - ibid, p. 376.

²⁰ - ibid, p. 376.

²¹ - ibid.378 .p ,

²² - M ,Foucault., Dits et écrits ,tome I , Se trata de .608 .p ,1994 ,París ,Gallimard .1967 una entrevista dada en

²³ - .M ,Foucault, Les mots et les choses, .p .391-390

²⁴ - Morin, E., La méthode 4. Les idées : leur habitat, leur vie, leurs mœurs, leur organisation, Seuil, París, 1991. Ver p. 212-216.

²⁵ - Ibid.212 .p ,

²⁶ - Ibid.213 .p ,

²⁷ - .M ,Foucault, Les mots et les choses, .p .322-321

²⁸ - ibid.323-322 .p ,

²⁹ - Morin, E., La Voie. Pour l’avenir de l’humanité, Fayard, 2011. La cita está tomada de una versión preliminar, de 2010, del libro.

³⁰ - Morin, E., Ma gauche, Bourin, París, 2011, p. 41. La misma expresión ya había aparecido en Une politique de civilisation, Arléa, París, 1997, p. 26. Morin insiste en las trinidades con las que describe la noción de hombre en El método, IV.

³¹ - Veyne, P., Foucault. Sa pensée, sa personne-68 .p ,2008 ,París ,Albin Michel , La cita de Foucault que usa Veyne es .69 :de Dits et écrits ,Gallimard ,tomo IV , .75 .p ,2004.