

LA VOLUNTAD DE VERDAD

EL SABER Y LA CIENCIA

Juan Manuel Jaramillo U.

"El pensamiento rebasa sus propias posibilidades cuando se dispone a darlas... La única norma para el pensamiento proviene del asunto mismo sobre el que pensar".

(Heidegger)

I

Sin pretender saltar sobre nuestro propio presente y reconociendo que nuestra razón es fundamentalmente una razón producida e instruida por la ciencia, nos atrevemos no obstante a señalar que este "factum" histórico no constituye de sí y por sí, el criterio único y exclusivo para determinar el carácter y ante todo la especificidad del quehacer filosófico en cuanto tal, haciéndose por tanto necesario desarrollar como lo anota M. Heidegger: "un pensar en medio de las ciencias", que puede "prescindir de ellas, sin despreciarlas" (1) Tal pensar que sin despreciarlas prescinde de ellas, intentará, -dentro de su particular

(1) HEIDEGGER, MARTIN, "La Frase de Nietzsche: Dios ha muerto" en Sendas perdidas. Buenos Aires. Ed. Losada, 1960
pág.176

reflexión -, y de cara a este presente (nuestro presente), "hacer escuchar en un prelude algo que, desde el fondo de las edades, justo al comienzo de la filosofía, fue dicho por esta, sin que propiamente se pensase" (2). Evidentemente, se trata aquí de ese algo que constituye para él su posibilidad primera y esencial, ya que su posibilidad última precisamente la constituye el fenómeno de la descomposición de la filosofía con el desarrollo de las ciencias tecnificadas. Al respecto nos dice: "Las ciencias van camino de interpretar según las reglas de la ciencia, esto es desde el punto de vista técnico, todo aquello que en su contextura recuerda todavía que proceden de la filosofía. La ciencia concibe como instrumentos que son hipótesis de trabajo, aquellas categorías a que cada ciencia permanece supeditada para estructurar y delimitar su campo de objetividad. Su verdad no es medida por la sola capacidad de efectución que su aplicación opera en el interior de la investigación. La verdad científica es perfectamente superponible a esta efectución"(3).

Pero, ¿qué sucede entonces? Tal pensar que se nos propone a su vez, sugerirá un tipo de verdad que se agota en lo demostrable, y será el camino de lo demostrable aquel que nos conduce a lo que en verdad es, es

(2) HEIDEGGER, Martín, El final de la Filosofía y la tarea del pensar, Medellín, Universidad Pontificia Bolivariana, Facultad de Filosofía y Letras, pág. 1 (mimeografiado).

(3) Ibid. pág. 5.

decir, al acontecimiento? ¿Cuál es el estatuto de este acontecimiento? Se tratará sin más de un retorno a lo originario por vía regresiva o por el contrario de: una recuperación del acontecimiento en sus comienzos reales? Nietzsche en sus reflexiones mostraba algunos de los peligros que realmente constituyen una amenaza para el pensar, y entre ellos, - coincidiendo en parte con Heidegger, aunque sin mostrar muy precisamente, como sí lo hizo éste, el lugar de su proveniencia -, resaltaba el hecho de la creciente propagación de las ciencias que ha llevado a que el filósofo devenga especialista. Heidegger mostraba cómo hoy día el puesto de la filosofía ha sido ocupado por la cibernética, nueva ciencia de base que rige las demás ciencias en su proceso de instalación en el mundo: "La cibernética es, en efecto, la teoría que tiene por objeto el manejo de la planificación posible y de la organización del trabajo humano. La cibernética convierte el lenguaje en medio de intercambio de mensajes y con él, las artes en instrumentos manejados con fines de información" (4). En este mismo sentido plantea cómo en los países anglosajones la logística constituye "la única forma posible de la filosofía estrictamente tal, puesto que sus resultados rinden provecho inmediato y seguro para la edificación del mundo técnico" (5).

El señalamiento de estos riesgos de ninguna manera se identifica con la propuesta de formas anticientíficas de pensamiento o de irracionalismos, sino que es menester mostrar cuál es esa línea de continuidad que permite

(4) Idem.

(5) HEIDEGGER, Martín, ¿Qué significa pensar? Buenos Aires, Ed. Nova, 1972, pág. 26.

transitar de la una a la otra. M. Foucault, inspirado en el pensar nietzscheano (6), ha planteado cómo, si bien podemos por un lado señalar que las grandes revoluciones operadas en las ciencias son un efecto de los descubrimientos, también por otra parte, nos indican el surgimiento de nuevas formas de la llamada "voluntad de verdad" que no son ajenas a la "voluntad de Poder", pues, como dice Nietzsche "la 'voluntad de verdad' se desarrolla al servicio de la 'voluntad de poder' - y considerada exactamente su tarea propiamente dicha es procurar el triunfo y la duración de un cierto tipo de no-verdad, tomar un todo coherente de falsificaciones como base propia para la conservación de una cierta especie de lo vivo" (7). Cuando Foucault analiza el fenómeno del surgimiento de las ciencias en los siglos XVI y XVII, advierte allí el ejercicio de una "voluntad de saber" (modo de la "voluntad de verdad" ejercida sobre las disciplinas), que anticipándose a sus contenidos, prefijaba los objetos posibles para la observación, clasificación y determinación (esto teniendo en cuenta que los objetos del discurso no preexisten, sino que se constituyen a partir de los enunciados que los describen, los nombran y los explican), le señalaba al sujeto cognoscente cierta función, así,

(6) El pensar genealógico nietzscheano está presente en la producción de Foucault y lo ha llevado a plantearse (no como dice Franz Ewald las clásicas preguntas metafísicas: qué es poder, qué es la verdad), el desarrollo de toda una economía política, en la que la verdad, el poder y el deseo están indisolublemente ligados; que teniendo en cuenta los sistemas de coacción sobre las series de los discursos (científicos o no), indagará por las condiciones de crecimiento, de aparición y de variación de los mismos.

(7) NIETZSCHE, Federico, citado por P. Klossowski en Nietzsche y el círculo vicioso. Barcelona, Ed. Sex Barral, 1972. pág. 172.

más que el simple comentario, la verificación y frente a los conocimientos exigía un determinado nivel técnico que garantizara la posibilidad de su comprobación experimental. Todo esto "ocurría como si, a partir de la gran separación platónica, la voluntad de saber tuviera su propia historia, que no es otra que la de las verdades coactivas: historia de los planes de objetos por conocer, historia de las funciones y posiciones del sujeto cognoscente, historia de las inversiones materiales, técnicas e instrumentales del conocimiento" (8). Ahora bien, porque no preguntar también ¿qué ha pasado con la filosofía en Occidente? ¿Cuál ha sido su objetivo?

Cuando Nietzsche reflexionaba acerca de los intereses de los filósofos, se encontraba con que sus formas de pensamiento eran formas neutralizadoras de todo aquello que de alguna manera intentara aproximar el pensar al acontecimiento, en él sinónimo de ocurrencia; los intereses vitales aparecían completamente borrados frente a otros intereses, como la búsqueda de sistemas coherentes de conceptos que remitieran unos a otros y todos en su conjunto al sistema. Frente a esto, como bien lo advierte Eugenio Trias, Nietzsche proponía un descentramiento de las estructuras, de tal manera que las ideas (filosofemas), no remitieran unas a otras y todas juntas a la estructura interna de sus relaciones (proyecto del estructuralismo reciente), sino a un suceso, como suceso que las desencadenara: "La puesta entre paréntesis del suceso, de la ocurrencia (génesis,

(8). FOUCAULT, Michel. El orden del discurso. Universidad de Antioquia, Documento No. 87, pág. 4.

proceso de invención), la "prudente" formulación de las tesis en términos "metodológicos" constituye la forma refinada y sofisticada de una voluntad de verdad que debe borrar todas las trazas de sí misma en tanto que voluntad. El sistema de la verdad, el Discurso - y sus productos culturales: ciencia y filosofía post-platónica... aparecen al fin como un sistema de seguridad, sistema de contención y anulación del azar y de la dispersión de fuerzas- en una palabra: de la vida" (9).

Es necesario por tanto reinscribir esas fuerzas en la propia escritura y hacer a su vez que esta se desenvuelva como ocurrencia y como ocurrencia sin fin que la lleve siempre a recomenzar de nuevo; comienzo siempre diferente de la función creadora, abrirse del pensar a la infinita variedad de sus flujos y conjunciones. Este pensar tendría necesariamente que ser un pensar acentrado, no arborescente, que rompa críticamente con todas las modalidades de monarquía, llámase: LOGOS; Nous, Verdad; Filósofo-Rey; piloto del alma; pastor del ser; interioridad del concepto; Subjetividad; Fundamento; Estructura Significante; Función-autor, etc. Todos estos agenciamientos de poder o super-códigos

(9) TRIAS, Eugenio, De Nobis ipse silemus. Cali, Universidad del Valle, (mimeógrafo). Para Nietzsche las formas de soberanía: arte, política, ciencia, en tanto que formas de poder que no se explican por ningún fin, ni por ninguna finalidad en cuanto ellas son las que establecen fines y finalidades, aparecen como objetividades totalizantes, unificantes, significantes, que establecen las organizaciones, las carencias y los fines. Klossowski nos dice que Nietzsche quería hacer de las "formaciones soberanas" el objeto de su contra-sociología, "pues veía el arte, la política y la ciencia, estableciéndose como poderes dominadores, sobre las ruinas de las instituciones". No en vano W. Dilthey definía la cultura como un sistema de fines.

a los que tampoco escapan la producción de las ciencias. (10) El despliegue siempre diferente de esta forma de pensamiento-otro, no

- (10) En el texto intitulado "Rizoma", Deleuze y Guattari nos traen algunos ejemplos de las ciencias donde se ve este tipo de agenciamientos de poder: en la lingüística se habla de lenguas madres que no son más que la "toma del poder por una lengua dominante en una multiplicidad política" (G. Deleuze y F. Guattari. Rizoma. Medellín, Ed. Oveja Negra, 1977, pág. 20); lo mismo, "un eslabón semiótico es como un tubérculo que aglomera actos muy diversos lingüísticos, pero también perceptivos, mímicos, gestuales y cogitativos; no hay lengua en sí, ni universalidad del lenguaje, sino un concurso de dialectos, de patois, de argots, de lenguas especiales" (Ibid., pág. 19). Refiriéndose particularmente a Chomsky planea como el árbol sintagmático que comienza por un punto S (símbolo categorial que domina todas las frases) es antes un demarcador de poder que un demarcador sintáctico. Su imperativo categórico (expresión fiel de su voluntad de verdad), nos dice: tú construirás frases gramaticales correctas, tú dividirás cada enunciado en sintagma nominal y sintagma verbal"... (Idem.). En el psicoanálisis señala como existe toda una concepción dictatorial del inconsciente: "para los enunciados como para los deseos, la cuestión nunca es reducir el inconsciente, interpretarlo, ni hacerlo significar según un árbol. La cuestión es producir el inconsciente" (Ibid., pág. 44). Esta tesis nos recuerda a Kant, quien en su Introducción a la "Crítica del Juicio" No. 3 planteaba el deseo como "la facultad de ser por sus representaciones causa de la realidad de los objetos de sus representaciones" y para ello hablaba de las alucinaciones, de las creencias, de las supersticiones y de los fantasmas, donde evidentemente se nos muestra, no una causalidad de objetos reales que sólo se podrían producir por mecanismos externos, sino una causalidad de objetos irreales en el seno mismo del deseo que muestran su poder interno. Klossowski decía: "nada existe fuera de los impulsos generadores de los fantasmas". Deleuze y Guattari en "El Antiedipo" mostraban como "el deseo no carece de nada, no carece de objeto. Es más bien el sujeto quien carece de deseo, o el deseo quien carece de sujeto fijo... el deseo y su objeto forman una unidad". (G. Deleuze y F. Guattari. El Antiedipo. Barcelona, Barral Ed., 1974, pág. 34). Frente a la organización simbólica de la Estructura y sus exclusiones que provienen del ejercicio de la voluntad de verdad de la función Significante, se hace necesario una real inorganización del deseo. Esto supone necesariamente captar en su positividad propias todas las funciones de deterritorialización y de decodificación que se oponen a toda axiomática y a todo código. Piénsese como el Edipo inscribe al psicoanálisis en la territorialidad de la familia y el Ste. de la castración ¡recodificaciones y axiomatizaciones! ...

tiene por tanto nada que ver con el desarrollo de una verdad mantenida por un cierto Logos, ni tampoco un simple despliegue de un sentido guardado siempre en reserva desde los orígenes. Tal vez sea un poco la recuperación del juego heraclítico del en diapheron eauto, de lo uno que al diferir de sí, se pierde en la diferencia como lo puede sugerir el pensar derridiano. Este pensar-otro no es tampoco un pensar dialéctico en el sentido de la dialéctica totalizante y totalizadora donde la diferencia se piensa como contradicción que debe ser resuelta a través de síntesis ontoteológicas. En suma, este pensar-otro no puede de ninguna manera ser tal sino en tanto realice una inversión crítica de aquello que en Occidente ha caracterizado a la filosofía: el platonismo. Inversión que no consiste en la simple abolición del mundo de las esencias o de las apariencias, cuanto en la afirmación de los derechos de todo aquello que recuse el modelo paradigmático de verdad propuesto por Platón mismo; filosofía que afirma los derechos de los simulacros tal como lo concibe Nietzsche, de ese mundo fantasmal que no guarda ninguna relación de semejanza con la verdad antes mencionada. Pensamiento que morando en la vecindad de los cuerpos, de las cosas, en una palabra de la vida no los reproduce, ni se los apropia, sino que los deja ser en su despliegue libre e incontrolado. Como dice Blanchot: "un universo donde la imagen deja de ser segunda respecto del modelo, donde la impostura pretende la verdad, donde, en fin, ya no hay original, sino un eterno centelleo en el que se dispersa, en el

estampido del rodeo y el retorno, la ausencia de origen" (11). De ahí que: "la única norma para el pensamiento, proviene del asunto mismo sobre el qué pensar"...

II

La crítica al objetivismo naturalista de las ciencias y al psicologismo, condujo a Husserl a proponer un tipo de reflexión sobre las ciencias en términos de lo que él, en los Prolegómenos a las Investigaciones Lógicas llamó la "Lógica Pura" o "Teoría de las Ciencias". Esta reflexión, referida preferentemente al análisis de las disciplinas deductivo-formales, pues para él, en las disciplinas empíricas la teoría es algo meramente supuesto, pondrá en evidencia el carácter de la Ciencia como unidad sistemática de fundamentación. La "Lógica Pura" pretende básicamente (como teoría nomológica que es), el esclarecimiento de las condiciones ideales de posibilidad de la Ciencia, pensándose esto sobre el

-
- (11) Aunque Foucault plantee en la "Arqueología del Saber" un análisis de la formación de los enunciados efectivamente pronunciados y no un análisis de enunciados posibles, el hecho de remitirlos a un conjunto de reglas no plantea, a pesar suyo, más que condiciones de posibilidad, de ahí que tengamos que contrastar estos análisis con sus ulteriores análisis genealógicos. (Véase por ejemplo "Vigilar y castigar"). La pertenencia de un enunciado "a un sistema regido por reglas... no proporciona más que condiciones de posibilidad... las transformaciones de los enunciados y de las prácticas no dependen de un sistema de reglas (como las transformaciones matemáticas) más que en la medida en que son transformaciones metódicas, abstractas y no históricas; pero las transformaciones de los mismos sistemas teóricos a través de investigaciones - históricas - no dependen de ningún sistema de reglas. La historia no es una articulación sistemática de sistemas de articulación". (Raymond, Pierre. La Historia y las Ciencias. Barcelona, Ed. Anagrama, 1976, pág. 47).

espacio de la pura universalidad formal sin tener en cuenta la esfera de objetos, los contenidos y los intereses específicos de cada conocimiento. Dicho análisis (fundamental en Husserl para comprender después su trabajo sobre "La Crisis de la Humanidad Europea", donde como dice el profesor Habermans se alude al problema de la crisis no de las ciencias, sino de La Ciencia), deja completamente de lado el análisis de los diferentes estadios por los que cada ciencia atraviesa, así como el problema específico del "conocimiento científico", planteado sí en su proyecto fenomenológico donde de manera expresa apunta al análisis de las estructuras esenciales de las vivencias puras y de los núcleos de sentido a ellas correspondientes.

Sin pretender minimizar la importancia del análisis lógico puro de las ciencias, pero no dejando al mismo tiempo de reconocerle ciertas limitaciones, nos atrevemos a presentar otras posibilidades de análisis; nos referimos al análisis histórico de las ciencias. Este análisis de las ciencias no puede ser pensado en términos de las condiciones de posibilidad, cuanto en el sentido de sus condiciones efectivas de producción, que permite recuperar las ciencias en su verdadero carácter de acontecimiento. (12) La historia de las ciencias nos permite entender por qué no se puede hablar de unidad de las ciencias, en el sentido de uniformidad, pues si se examinan las diferentes formas de exposición científica, vemos que varían notablemente en campos históricamente diversos, y lo mismo val-

 (12) Cf. Michel Foucault. El Orden del Discurso.

dría - como lo señala Cavaillés - para la demostración.

Por otra parte, el planteo de una historia de las ciencias tiene que advertir algunos peligros. Existe el riesgo de tomar un concepto de ciencia a partir de una teoría de la historia previa al desarrollo particular de cada ciencia. Pierre Raymond dice que "es necesario tener en cuenta la diversidad de ciencias, sus reorganizaciones y su situación respecto al contexto ideológico y social para la construcción de dicho concepto". A su vez, las ciencias no aparecen como un objeto evidente para la historia, de ahí que se haga necesario hacer intervenir el hecho de su producción científica. En este sentido, para M. Foucault, las condiciones que permiten la aparición, reproducción y transformación de las ciencias son condiciones externas, siendo éstas precisamente las que establecen su regularidad y sus propios límites en tanto que prácticas científicas.

Tampoco se puede reducir la historia de las ciencias a un simple relato de la sucesión de los descubrimientos o de las teorías, donde la última teoría daría solución a problemas que habían quedado sin solución, lo que revelaría a su vez un "progreso" estrictamente acumulativo del saber y que dejaría de lado los procesos efectivos de ruptura y de transformación que se han dado en la historia de las ciencias.

M. Foucault, atendiendo a los diferentes tipos de emergencia que se pueden describir frente a una misma formación discursiva plantea, no una historia,

sino, diversos tipos de historia. Así, una historia recurrencial que consistiría como lo anota Gaston Bachelard, en comprender lo pasado a partir de lo presente, sólo es posible cuando una ciencia ha franqueado el umbral de la formalización, como se da en el caso de las matemáticas. Según esto, aun cuando Bachelard aparentemente propone frente al concepto de recurrencia una tesis epistemológica muy general (Pierre Raymond ha señalado cómo lo que hace Bachelard es superponer la epistemología a la historia en la medida en que la tesis de la recurrencia es una tesis a-histórica), él mismo reconoce que su empleo es muy precario en disciplinas como la física o la química. Al respecto nos dice Foucault: "... la asimilación del pasado de la ciencia a la modernidad de la ciencia puede ser muy ruinoso si la ciencia no ha conquistado aún la jerarquía de valores epistemológicos característica de la ciencia en los siglos XIX y XX" (13). En la historia de las matemáticas, al contrario de lo que sucede en otras disciplinas, el pasado siempre se nos revela como un modelo parcial e insuficiente frente a la teoría general más abstracta. El álgebra de Diofanto por ejemplo aparece como un caso particular del álgebra de Galois.

En el umbral de cientificidad cabe hablar de una historia epistemológica de las ciencias tal como se encuentra en Bachelard o Canguilhem. Aquí se

(13) Ibid. pág. 4.

trata de ver cómo una ciencia adviene su estatuto de ciencia una vez que ha superado una serie de obstáculos que de alguna manera la ligaban a formas pre-científicas o la reducción de todos aquellos contenidos imaginarios o simbólicos que acompañan a los conceptos en su estadio pre-científico y aún científico. Canguilhem dice: "la historia de una ciencia ... debe ser una historia de la formación, la deformación y la rectificación de los conceptos científicos", de ahí que todo problema epistemológico, según él, conduzca a problemas históricos. (14)

(14) La reflexión epistemológica Bachelardiana ha acentuado el aspecto dialéctico de la superación del saber rechazando en este sentido cualquier continuidad en su proceso de desarrollo. El saber, piensa Bachelard, procede siempre por reorganizaciones, rupturas y mutaciones bruscas. Así, la percepción y la ciencia no son funciones pragmáticas en continuidad, mas bien como lo advierte León Brunschvicg, la ciencia sólo se constituye en ruptura con la percepción y como crítica de ella. "La historia pasa a ser una operación específicamente intelectual que tiene una historia, pero no orígenes" (Canguilhem). No hay verdades primeras, sólo errores primeros. En este sentido (y ello le permite hablar a Canguilhem de una "contra-ciencia"), el error cumple una función positiva en la génesis del saber. En la "Formación del Espíritu Científico", Bachelard profundamente preocupado por el problema de la enseñanza de las ciencias (la pedagogía científica), plantea la necesidad de desarrollar un psicoanálisis objetivo de la cultura científica que apuntaría al análisis de los intereses que mueven a los científicos; el estudio de todos esos intereses "más o menos inspirados por el líbido", nos permite comprender por qué por ejemplo recusa una interpretación materialista de la alquimia y más bien plantea un "análisis analógico del alquimista". Además plantea una discusión acerca de lo que podríamos llamar el fetichismo de las metáforas y de las imágenes, señalando la necesidad de su reducción y sus peligros para la formación del espíritu científico. No obstante valdría la pena repensar aquello que alguna vez señalara W. Heidegger en una conferencia sobre "la comprensión matemática del universo", donde mostraba que los patrones de la mente (lo que Platón llamaba "arquetipos"), nos brindan una comprensión mayor de la estructura del universo, que las matemáticas. Para este físico, las figuras, las imágenes y las metáforas reflejan la estructura interna del universo como no lo hacen las matemáticas. Por otra parte, Canguilhem, más que plantear una historia del encadenamiento de las teorías, propone una historia de la filiación de los conceptos. En él, el concepto tiene un nacimiento absoluto, en cambio las teorías vienen después. Esto le permite desarrollar un tipo de historia en la que da cuenta del paso del concep-

Finalmente, Foucault sugiere un tipo de historia arqueológica de las ciencias en el umbral de epistemologización donde el objeto lo constituyen, como se plantea en su texto. "Las Palabras y las cosas" "las prácticas discursivas en la medida en que dan lugar a un saber y en que ese saber toma el estatuto y el papel de ciencia" (15).

Tal vez esta historia arqueológica de las ciencias, de alguna manera inscrita en el proyecto kantiano (y superada por el mismo Foucault en sus últimas producciones), constituya a su vez un límite que debemos franquear hacia otro tipo de historia que en verdad plantee el problema de las condiciones reales de producción de las ciencias y que desde Nietzsche podríamos nombrar como una historia genealógica de las ciencias, donde las relaciones del poder con la verdad y el deseo explicarían la aparición, el "crecimiento" y la variación de los discursos científicos, al margen claro está, de una teoría política en su sentido clásico. A partir de esta triple relación (poder-deseo-verdad), se hará posible reasumir las ciencias como prácticas entre otras prácticas (discursivas o no, científicas o no). Es necesario poner en discusión las ciencias como formaciones discursivas resaltando en ellas la problemática de la producción y reorganización de sus objetos, la existencia de deter-

to de un contexto teórico a otro. El concepto siempre se sitúa del lado de los problemas, la teoría del lado de las soluciones. Una historia limitada sólo a presentar soluciones es una historia parcial. Cavailles decía: "No es una filosofía de la ciencia, sino una filosofía del concepto la que puede dar una doctrina de la Ciencia".

(15) Foucault, Michel. La Arqueología del Saber. México, Siglo XXI, 1970, pág. 321.

minados órdenes conceptuales, de diversas modalidades de enunciación y del sinúmero de sus estrategias teóricas, que no son más que efectos del poder, de un poder cuya función no es exclusivamente coactiva, sino de un poder que produce y que produce efectos de saber. Esta historia permitirá a las ciencias el rescate de su propia memoria, pues como lo anota J. Lacan "la ciencia olvida las peripecias de las que ha nacido cuando está constituida" (16).

(16) Lacan, Jacques. Escritos I. México, Siglo XXI ed., 1972, pág.354.