

LA SUBJETIVIDAD EN LAS CIENCIAS HUMANAS

Ana Cecilia Campos Zavarce*

RESUMEN

Este artículo se sustenta en los principios de la complejidad y la complementariedad, más allá de la racionalidad occidental, para confluir otras formas de ver ciencia. Se discute sobre los parámetros de la ciencia moderna y su dualismo cuerpo-mente, para desarrollar una postura crítica que integre otros paradigmas y otras metódicas que den cuenta de la flexibilidad heurística del pensamiento en las propuestas científicas. Se incorporan los planteamientos de una ciencia compleja e integrativa, donde el eje central en las ciencias humanas es el tema de la Subjetividad, poniendo como ejemplo la comprensión del proceso salud-enfermedad y su relación discursiva con los momentos existenciales en los contextos sociales. Además, se plantea la necesidad de ampliar horizontes metódicos para construir ciencia bajo un paradigma constructivista-emergente, que incluya la deducción, inducción, abducción, transducción en una investigación hermenéutica fenomenológica.

Palabras clave: Subjetividad, Pensamiento Complejo, Ciencias Humanas, Modernidad.

SUBJECTIVITY IN THE HUMAN SCIENCES

ABSTRACT

This article is based on the principles of complexity and complementarity, on a philosophy which involves ways to conceive science further than the Eastern rationality does it. The discussion presented is focused on the modern science parameters and their body-mind dualism in order to develop a critical view that integrates other paradigms and other methods that reflect the heuristic flexibility of thought in the scientific proposals. The statements of an integrative complex science are incorporated, having the theme of Subjectivity as the central axis of Human Sciences, and the comprehension of the health-illness process and its discursive relation with the existential moments

* Psicóloga (UCAB, 1981), Magíster en Andragogía (URU, 1997), Doctorante en Ciencias Sociales, Salud y Sociedad, Universidad de Carabobo. Psicoterapeuta. Docente Asociado y Jefe de Cátedra de Desarrollo Personal en el Departamento de Pedagogía Infantil y Diversidad de la Facultad de Ciencias de la Educación de la Universidad de Carabobo, Valencia, Venezuela. Es autora de numerosos artículos publicados en revistas especializadas en el área de desarrollo y dinámica personal. Correo electrónico: psicanacampos@gmail.com

in the social contexts, as the example that illustrates such a conception of science. Besides, the need to widen Methodic horizons is posed to develop a science under an emergent-constructivist paradigm, that includes deduction, induction, abduction and transduction in a phenomenological hermeneutic research.

Key words: Subjectivity, Complex Thought, Human Sciences, Modernity.

Como profesional, el ejercicio como psicoterapeuta me ha signado en la indagación constante, la formación permanente, para atender la complejidad del devenir de las personas. Muchos años estuve centrada en los dominios de la psiquis, “porque el cuerpo era para los médicos”. Hasta que lo aprendido dentro de la racionalidad occidental se me hizo insuficiente para explicar cómo y para qué el comportamiento de las personas y su consecuencia.

En el desarrollo de las ciencias, se procedió a separar las ciencias básicas de toda aquella ciencia dedicada al estudio del ser humano, las ciencias de la salud se nutrieron de las ciencias básicas, de igual forma las ciencias sociales y las humanidades, donde fue alojada la psicología. Con respecto a las ciencias humanas puedo sacar a relucir un poco de irreverencia, al afirmar que toda ciencia es humana ya que toda ella, sin distingos, es una creación del hombre en su relación con el entorno, incluso las ciencias básicas.

Me he hecho muchos cuestionamientos, exégesis que hago para con el lector y mi necesidad de escribir en primera persona del singular. Me he interrogado si los procesos psíquicos se expresan a través del cuerpo en forma de enfermedad e instauran padecimientos que a su vez reflejan un estilo de vida, una interacción social, que se fundó en la modernidad, donde se ofrece un mundo de mayor calidad de vida que paradójicamente, revierte en ruptura de la ecología del propio organismo al verse sometido a exigencias industriales que socavan las bases de relaciones homeostáticas consigo mismo, con el otro y con el entorno ambiental.

Comprender los procesos salud-enfermedad es ir más allá de la fórmula causa-efecto; la complejidad humana es la tarea actual. Los conceptos mecanicistas, en los que incluso se encuentra la medicina psicosomática, han simplificado la enfermedad buscando el agente biológico causal y se ha

dejado fuera al enfermo, a la persona con su historia, sus comportamientos y emociones, sus circunstancias de vida actuales y pasadas, la forma de relacionarse con las mismas, con su cuerpo y con los otros.

La modernidad, con su mecanicismo imperante, construyó una episteme en la que la existencia íntima de cada ser humano queda fuera de contexto explicativo en la razón médica. En todo caso, cuando no se encuentra esa explicación física mecánica y se está ante un hecho evidente de daño o disfunción de un órgano, se apela al recurso del diagnóstico de lo que es y no es psicossomático, muchas de las veces descalificando al síntoma o, peor, descalificando al enfermo por sufrir una “enfermedad psicossomática”.

En la modernidad, el ser humano pasó a ser un cuerpo, se convirtió en metáfora de máquina, en inscripción del sistema de significantes, relaciones de poder e imaginarios predominantes (Rodríguez, 2006). En cambio, el cuerpo puede ser asumido como discurso del sujeto, como organismo total, donde se expresan los sentires, las vivencias y pensamientos que permanecen sin hacerle palabra, que enuncia subjetividad en tránsito de comprensión y trascendencia.

Centro mi atención en el tema del sujeto, en las ciencias humanas. Las tendencias a integrar mayor conocimiento acerca de los seres humanos, nosotros mismos, imponen la necesidad de profundizar en la subjetividad, execrada hasta ahora de los límites de la ciencia. En este artículo encauzo el discurso hacia los términos asociados con la intención de sustentar la incorporación de este tema en el debate de las ciencias de la salud y las ciencias sociales, y propongo una mayor comprensión de la subjetividad que constituye lo vivido de la persona y su proceso de vida.

¿Se considera científica toda aquella práctica que desde las ciencias sociales y de la salud, asuma el estudio de la característica esencial del ser humano como lo es la subjetividad? Muchos estudiosos no dudarían en responder negativamente a esta interrogante. Sin embargo, el planteamiento que me hago es integrar dos paradigmas en la ciencia. Mientras el hombre sea considerado como máquina, con un cuerpo físico diseccionado para su análisis, no tendrá autonomía ni autorregulación ni, mucho menos, autoorganización a partir de su reflexión acerca de lo que le sucede. Para ello fundamento mi discurso en los principios de la Psicología Humanista de Perls (1982), entre otros.

Pero ¿cómo fue que el hombre negó una parte de sí mismo, al tratar de separar al sujeto-objeto de su subjetividad, tanto del que investiga como del investigado? En su empeño por tener el control absoluto del saber, para ser el dios del saber, el científico quiere ir más allá de Dios. En esa insistencia, también niega una parte de sí mismo, su subjetividad, procurando controlar *al otro* que no es él.

Es hora de ampliar los horizontes para abordar el tema de la subjetividad desde lo individual, pero también desde lo social-relacional de las comunidades humanas entre ellas y con la naturaleza.

La necesidad de separar de los estudios científicos lo que se denomina subjetivo, tendría su origen en la aristotélica construcción del todo en categorías (Hirschberger, 1978). Para el pensador griego lo cardinal es que se fuera metódico y no que se le imprimiera pasión a lo que se hace. Pero fue Descartes el hito que demarcó la racionalidad moderna. Para él la realidad percibida es explicable en forma precisa sólo si es susceptible de ser medida, por lo que las emociones y sentimientos no tenían cabida en el quehacer de la ciencia respetable y segura, aquella que induce hacia la certidumbre de la verdad de lo real-cognoscible. Así, separa *lo científico* y lo deslastra de la concepción mágico-religiosa de los fenómenos, prevaleciente en la Edad Media europea.

Este filósofo buscaba el orden verdadero de las cosas, las causas, las leyes que rigen la naturaleza para lograr la seguridad en el mundo en que se vive (Descartes 1973a, orig. 1637). Esta forma de pensar y hacer ciencia tuvo reproducción en las ciencias humanas, despojando al hombre de lo que le es natural, sus emociones, afectos y creencias, en una tentativa por superar, como mencioné anteriormente, el pensamiento mágico.

Sin embargo, y a la luz de sus propias reflexiones en *Metafísica* (Descartes, 1973b; orig. 1641), hace contacto con Dios, a quien demuestra como cierto. He allí su gran paradoja: demostrar la existencia de Dios es imposible en su paradigma, ya que la noción de Dios corresponde a una entidad energética fuera del alcance de los fenómenos evidenciables y cuantificables. Dios no es un fenómeno desde el punto de vista de la ciencia occidental que el filósofo co-fundaba.

Subjetividad cartesiana

Al parecer, con su razonamiento teológico, Descartes más bien buscó salvarse de las sospechas de la Inquisición en las estructuras medievales de su época. Por situaciones personales tuvo que plantearse la existencia de Dios. Pero si era capaz de demostrar esa existencia, entonces se traduce en que también existe lo no observable, factible de ser estudiado en los parámetros de la ciencia. Descartes hizo un diálogo intrasubjetivo con su propia circunstancia temporo-espacial e histórico-cultural.

Algo más con relación a la paradoja cartesiana es que este filósofo parte de su propia introspección y nos advierte en su *Discurso del Método* (orig. 1637) acerca de la importancia de los *procedimientos* para emplear la razón o “buen sentido” y, dentro de aquellos, de la *duda* como camino permanente en la exploración de la realidad. No obstante, este sabio también sugiere que cada persona tendrá que buscar su propia vía de indagación, así como él ha conseguido la suya.

Como bien lo señalé en un artículo anterior (Campos, 2003), a pesar del énfasis nomológico de la ciencia, es importante insistir que Descartes partió de una pregunta acerca de sí mismo, de su subjetividad: “¿*Qué soy, pues?... una cosa que duda, entiende, concibe, afirma, niega, quiere y, también, imagina y siente*” (Descartes, 1973b: 130; orig. 1641). Sin querer saberlo, el filósofo ponía sus propios sentimientos y deseos al servicio de pensarse.

El dualismo

Como evolución de la filosofía de la ciencia, en esa época tuvo lugar la necesidad de separar al sujeto del objeto para darle supremacía a este último. Era mejor pensar al hombre “desde afuera” sin que, supuestamente, interviniera lo subjetivo propio de lo investigado y mucho menos lo *subjetivo* del investigador. Así, ambos se hacen ajenos a una parte de sí mismos. La ventaja sería la *objetividad*.

Este afán separatista derivó en la ciencia moderna propia de lo que se denomina racionalidad occidental, en la que se pretende examinar la cosa con la certeza de que no haya interpretaciones especulativas. Por eso se objetiviza lo que se estudia, se execra a la persona misma, se separa la

emoción de la razón. En salud o en medicina, esto se traduciría en esta posible frase: *no quiero ver tu emoción y por ello niego la mía para poderte analizar, hombre, y decir, yo, y decidir, yo, qué es lo que tienes tú*. De esta forma, la ciencia médica aprendió a relacionarse con la enfermedad y no con el enfermo. Rodríguez (2006) también lo plantea así, que en el discurso de autoridad médica “opera un vaciamiento de subjetividad, no solo a nivel del paciente...; sino también a nivel del médico” (p. 19), en una concepción mecánica de la vida.

¿El hombre es un objeto? ¿Se puede parcelar en cuerpo-mente y atender solo el cuerpo dejando fuera la mente y el espíritu? La medicina psicosomática ha hecho el intento de vincular, como reacciones corporales asociadas a una vivencia conflictiva, únicamente a siete enfermedades: asma bronquial, colitis ulcerosa, hipertensión esencial, hipertiroidismo, neurodermatitis, artritis reumatoide y úlcera duodenal (Luban *et al.*, 1997), pero, como afirma Antonio Damasio (2006), una persona puede morir de pena profunda. La concepción psicosomática no es integrativa, es simplemente una excepción que se hace al *status quo* de la medicina de la disección.

Subjetividad y ciencia

Quiero desbrozar un poco más el término *subjetividad*. Ciertamente surgió como filosofía moderna del sujeto, que va desde Descartes y pasa por filósofos de la existencia como Kant y Husserl, la filosofía de la conciencia o filosofía del sujeto. En la tradición cartesiana, la subjetividad se identifica con la razón, el racionalismo identifica razón humana con subjetividad. Esta subjetividad entra en crisis dentro de la propia modernidad, tanto por la crítica del positivismo a lo metafísico, como por el rechazo que se fue generando a las concepciones deterministas de la racionalidad etiológica. El positivismo objetivo escondió en el fondo del baúl epistémico el concepto de subjetividad, divorció al sujeto del objeto y sacó al sol el estandarte de la neutralidad científica de un sujeto que sólo razona.

El término *subjetividad* se utiliza con dos significados. En cuanto a conocimiento, se refiere a la propiedad de percepciones, a los argumentos y lenguaje basados en un punto de vista, del sujeto que piensa, por tanto

influidos por los intereses y deseos particulares de éste. Como opuesto estaría la objetividad que los basa en un punto de vista no prejuiciado, distante y separado, de modo que los conceptos en cuestión sean tratados como objetos a través de una argumentación.

En cuanto al sujeto, desde el punto de vista de la sociología, la subjetividad se refiere al campo de acción y representación de los sujetos siempre condicionados a circunstancias históricas, políticas o culturales (sociólogos como Weber, Simmel, Parsons, Touraine, Morin, entre otros). En filosofía se ha abordado la subjetividad como interpretaciones específicas acerca de cualquier aspecto, como experiencia única de una persona y que forma parte de su conciencia.

Desde otro punto de vista, subjetividad también es lo vivido no consciente. Entiendo la experiencia como una lógica, ilógica y analógica de vivencias que constituyen y acompañan a la persona durante toda la vida, que pueden ser placenteras o displacenteras, ya sean familiares, laborales, experiencias tempranas, sexuales, espirituales, experiencias traumáticas o enriquecedoras. Hemos escuchado y vivido cada una de ellas, en ocasiones sin percatarnos del valor afectivo que tienen, y el significado trascendental que poseen *a posteriori*. El registro de la experiencia se realiza desde lo subjetivo, lo individual, lo propio, lo diferente del otro. Una misma experiencia, vivida por personas diferentes, adquiere valores únicos en cada una, la carga emocional adjudicada es dada por quien la vive y comprende.

Fue Heidegger (2006) quien se opuso en su época a la cosificación del ser. Desarrolló una ontología del ser como ser humano y éste definido por su relación con el mundo. Esta perspectiva consolidó el existencialismo en el siglo XX. Para Heidegger, la subjetividad cobra un sitio importante en cuanto a experiencia vivida. De allí que la subjetividad, en cuanto ontología diferenciada de lo humano y su organización compleja, es específica de los procesos de la persona y su vida, las experiencias, los episodios aislados de esas experiencias, la forma de vivir y consecuencias, todo cuanto define la organización subjetiva. Entonces, los procesos de subjetivación son retratos que la gente hace de sus experiencias, condimentados con recursos subjetivos que se han desarrollado en el momento de vivirlas (emociones, pensamientos y hábitos). Además, la subjetividad no sólo es individual, sino también es propia de la organización social y se observa en su imaginario.

Por tanto, no se trata de una “no objetividad”, sino de una forma de atender los fenómenos humanos.

La noción de sujeto de Edgar Morin (1996), aclara aún más que existe en la subjetividad humana un lugar habitado por las nociones de alma, de espíritu, ánimus - ánima, y el sentimiento profundo de una insuficiencia del alma que sólo puede llenar el otro sujeto, en el intercambio, en el diálogo.

La subjetividad de la que habla Morin debe ser contrastada con las primeras luces acerca de lo subjetivo. Fue Sócrates quien le dio importancia a la palabra, al diálogo, la conversación que sacude en lo más profundo el alma de sus interlocutores al encuentro consigo mismo. En el ámbito de lo que concierne al hombre, es a través del mutuo contacto que se llega al centro de sí, al revelárseles lo verdadero. El método socrático, la mayéutica, la pregunta, el diálogo destilador, da cuenta del individuo como ser único en su subjetividad. Muchos siglos después, con Leibniz hacia finales del siglo XVII, hemos visto a un sujeto que es “actor de sus actos”, que responde a lo que solemos entender como sujeto de voluntad, de libre albedrío.

Seguidor de Leibniz aparece Kant en escena. En su idealismo crítico, sigue al racionalismo en paralelo con la idea de que el sentimiento, como todo aquello sentido, a veces es más poderoso que el pensamiento racional. Sin embargo, el pensamiento es lo que guía la acción científica, “todo conocimiento arranca del sentido, pasa por el entendimiento y termina en la razón” (Kant, en Hirschberger, 1978). El subjetivismo es la teoría del conocimiento de Kant, en cuanto a que lo que existe, existe porque puede ser pensado por el sujeto. Si bien dice que la razón es la facultad del hombre para conocer, también aparta aquellos aspectos que, aunque importantes y deseables para la comprensión de la vida del hombre, no son susceptibles de ser sometidos al análisis racional, por lo que no sería posible construir conocimiento alguno sobre ellos. El extremo posterior fue que los seguidores kantianos se apartasen del estudio de los sentimientos y las emociones por no considerarlos como tópicos a ser abordados científicamente, fue así en el caso de la medicina como aplicación de las ciencias básicas y en la psicología del conductismo, en el caso de las ciencias humanas.

¿Conocer y comprender la subjetividad del ser humano, puede contribuir a desarrollar otras formas de abordaje de la salud individual y colectiva? El término subjetividad no está referido solamente a la facultad de pensar, en ella

confluyen todos los procesos humanos, incluyendo pasiones y sufrimientos. Es posible que la emoción con que se vive, tanto la cotidianidad como los eventos especiales, se expresen a través del estado de salud general. Si es así, la enfermedad sería entonces, un rango simbólico para ser interpretado, lo que habla del organismo y su intención a través de la enfermedad. La reconstrucción simbólica de las relaciones entre el cuerpo y el sí mismo sería una forma de abordar y de darle sentido al proceso de salud.

¿Quién interpreta y cómo se realiza la reconstrucción simbólica? Puedo contestar como Ricoeur (1996), que el sujeto del que se habla no es el de las filosofías, el abstracto, que la persona es un ser de lenguaje, un ser eminentemente simbólico y, por tanto, susceptible de ser interpretado. Propongo una interpretación intersubjetiva, en la que hay un relato de lo vivido que es interpretado a la luz, no de los hechos, sino de los procesos que vivencia la persona que relata y dramatiza lo vivido, que es una interpretación que se construye con la persona y se devuelve a ella para que a sí misma se interprete y dialogue con su propio existir. Por eso hablamos de una hermenéutica del sujeto (del sujeto como texto) a través de sus “historias de subjetividad”, que no son más que historias de lo vivido pensado y simbolizado. En este sentido, subjetividad no se opone a objetividad, en realidad no se opone a nada porque la subjetividad no es una sustancia sólida sino otra dimensión de lo real. Este principio es lo que caracteriza a la subjetividad, la cual no es igual a conciencia, sí mismo, yo o persona.

La tarea consiste entonces en retomar la conciencia del ser humano sobre sí mismo, sus emociones y su forma de relacionarse con el mundo, incorporar la *subjetivación* en la ciencia, para lo cual es necesario continuar revisando el tema de la subjetividad. Como *subjetivación* entiendo el término que habla de la posibilidad de una acción de dar importancia a lo subjetivo, una forma de abordar la realidad del sujeto. Lo subjetivo es el modo de pensar y sentir la persona, donde no impera la lógica secuencial sino su experiencia fenomenológica y su entretejido de relaciones afectivas.

Para abordar de lleno este tema puedo pasearme por las propuestas postmodernas (Bermúdez, 1998; Campos y Espinoza 2002), donde se observan rasgos muy definidos acerca de los aspectos que reviso relativos a la subjetividad en la ciencia.

La ciencia en la postmodernidad destaca con la irrupción de un nuevo paradigma, cuyas características fundamentales descansan en una concepción holística e interdependiente de los fenómenos a observar, lo cual abre en el investigador una epistemología intersubjetiva (Ricoeur, 2001) que conlleva una metodología de carácter dialógico, hermenéutico, que finalmente *reconstruye* realidades idiográficas complejas.

Las ciencias dedicadas al estudio del hombre centraron su atención en lo nomotético, lo común en la conducta de los seres humanos, tal y como lo diferenció Windelband (1921), en ciencias Idiográficas y Nomotéticas. Son conocimientos *idiográficos* aquellos que se avocan al estudio de la individualidad, y *nomotéticos* los asociados a las regularidades, a lo semejante, lo que rige la generalidad de todos los comportamientos. Los primeros estarían mediados por la comprensión de la propuesta moriniana (Morin, 1994) y los segundos por la explicación de la modernidad. Morin insiste en la complementación de los modos del saber, que incluya, además de la explicación, a *la comprensión* que atañe al conocimiento del sujeto mismo, de la subjetividad para el acceso al *saber*. Esto es, una confluencia de epistemologías, métodos y procedimientos que permitan tanto la *comprensión* como la *explicación*, que la primera se ocupe de “captar las significaciones individuales”, mientras que la segunda apunte a una causalidad y a un orden coherente.

Para comprender cómo ha llegado el hombre a ser lo que es y la forma en que ha desarrollado conciencia y saber, la historia es una aliada, aunque esté presente la interpretación del historiador. Los estudios antropológicos y los sociológicos han aportado aspectos interesantes, lo que refuerza la idea de la transdisciplina: el trasvase de conceptos y métodos de una ciencia a otra en el diálogo y la complementariedad. Esto no es nuevo, pero ha sido en una única dirección, de las ciencias básicas a las ciencias sociales y no al revés.

Una perspectiva científica para Capra (1975, 1985), precisa de una *visión holística* del Universo (TAO), del cual somos parte. La comprensión de este punto de vista puede generar prácticas comprometidas no sólo en lo político (ej.: ecologismo) o en lo espiritual (ej.: meditación diaria), sino en las maneras alternativas de hacer ciencia en Física, Biología, en Psicología, Educación y Medicina, incluso la Sociología y Antropología. Creo que hay un camino que recorrer aquí.

La tarea de pensar las ciencias humanas actualmente y en específico de la salud, me lleva a asumir lo complejo de la subjetividad, la diversidad de experiencias dentro del todo común, observar lo propio como está siendo y no como pueda ser impuesto, tanto desde mi perspectiva como la del otro, con una visión holística construida en el diálogo armónico con la naturaleza y el entorno humano.

En el recorrido histórico de la ciencia, ciertamente hubo en su momento la necesidad de simplificar, analizar y clasificar al objeto para estar seguros. Creímos, en Occidente, que lo que vemos y medimos es verdad absoluta y universal. Ahora podemos ir hacia lo complejo, al integrar lo diverso, lo idiográfico-fenomenológico, lo no mensurable, para vivir con lo impermanente de la certidumbre, o lo permanente de la incertidumbre, con el orden y el caos.

Los aportes de Edgar Morin, (1994, 1998a, 1998b, 1999), orientan la búsqueda más allá de ese dualismo. La complejidad de la vida humana, individual y social, no puede explicarse y mucho menos comprenderse desde paradigmas rígidos de observación. Una vía de acceso para superar los dualismos, para salir de atolladeros que desvinculan al hombre de sí mismo, es desarrollar una postura crítica para buscar integrar diferentes formas de pensar, abriéndose a la flexibilidad del pensamiento e integrar las escisiones que habitan, hasta ahora, las propuestas científicas.

En esto Morin coincide con el pensador y físico contemporáneo Fritjof Capra. En su obra *El punto crucial* (1982), Capra expone lo oportuno de desarrollar una visión integral de la vida “...*en la comprensión de las relaciones y dependencias recíprocas y esenciales de todos los fenómenos...*” (p. 307), más allá de los límites de disciplinas y conceptos. Para ello se basa en la teoría de la Física Cuántica, en la que no se pueden estudiar los fenómenos en forma aislada sino más bien buscar las correlaciones entre ellos. Capra señala la necesidad de un cambio de paradigma en los estudios de la ciencia sobre el hombre y la naturaleza, por una visión holista e integradora de enfoques orientales (a los que sería preferible denominar no occidentales, para incluir a concepciones no asiáticas) y occidentales.

Cuando Capra argumenta que es necesario mirar al mundo desde las relaciones y las integraciones, donde los sistemas y propiedades no pueden reducirse a unidades más pequeñas, como estudios parcelados, en gran

medida contradice los postulados cartesianos. Su enfoque integracionista gira hacia la búsqueda de la organización de los sistemas, la interdependencia de los elementos y el aspecto dinámico y cambiante de los mismos. Este autor se orienta hacia el estudio complejo de la totalidad y a la necesidad de tomar conciencia de esa complejidad, lo que conduciría al desarrollo de la espiritualidad, atributo de índole humana descuidado por la ciencia.

Una visión reduccionista del proceso de salud, conduce a considerar únicamente el *soma*, el cuerpo físico del enfermo. Sin embargo, el ser humano es, además, emociones, pensamientos, cotidianidad, relaciones sociales y cultura, un ser que se vincula en forma trascendente con el mundo, lo que le da además la característica de espiritualidad. Lo que interesa no es ver cada uno de estos aspectos en forma disciplinar, sino darles un abordaje más completo, que considere que el hombre mismo es quien vivencia, lo que sucede y le sucede en su entorno, con su propia subjetividad. Si se adopta una visión holista de la vida, las ciencias de la salud darían cuenta, en forma integral, del hombre y sus enfermedades, de las herramientas para mantenerse en salud.

¿Qué significado puede tener una enfermedad desde la perspectiva individual y colectiva? ¿Será posible hacer de la ciencia de la salud un camino flexible e integrador, consciente de la complejidad y de la complementariedad en la comprensión del ser humano en su totalidad?

La complejidad subjetiva

Para enfrentar estas interrogantes, resulta sugestivo hurgar en el rol de la enfermedad en la sociedad, en el individuo y la familia, así como también en las formas en que cobra cuerpo una enfermedad como estilo y expresión de vida particular en lo social.

La enfermedad entonces, para las ciencias de la salud, no sería una simple conjugación de datos de laboratorio que precisan el diagnóstico y se convierte en el objeto de estudio con el que se relaciona el científico apartando del eje central al “portador” de la enfermedad. Si se integra el paradigma de la complejidad, el proceso de enfermar la persona es el foco de atención,

como expresión de vida, e incluso, una expresión del organismo con la que se puede dialogar para encontrar el sentido muy subjetivo de ese mensaje, es decir, desde lo que siente y vive la persona enferma, su discurso.

Al respecto, Arturo Campaña (1995) brinda una visión más social de la Salud y se pregunta por el vivir en un mundo complejo, donde el poder, el mercado, el consumo, la inestabilidad política, la pobreza, la violencia (“*epidemia de agresión*” a decir de Breilh, prologuista de Campaña), el desamor por la naturaleza, por la vida y las personas, la inseguridad y el estrés, minan y niegan el bienestar. Yo considero que minan el todo del organismo, ya no encuentro suficiente asidero para separar cuerpo-mente. Con respecto a la subjetividad cabe destacar el énfasis que le pone Campaña a ésta en la relación poblacional, en que la “*memoria de experiencias emocionales contribuye a organizar el comportamiento*” (p. 69), tanto en la interacción con sus *otros* como con las actividades, entre ellas la actividad laboral. El trabajo y las formas de producción del hombre no se incluyen en el análisis de las enfermedades mentales, por el contrario, el trabajador ha sido considerado una máquina corporal expuesta a fatiga y a riesgos susceptible de ser discontinuado y suplantado por otra máquina. Pero esta actividad humana repercute en las relaciones sociales y por ende en la salud o la patología. No puede haber salud y bienestar si no hay emoción positiva y sentido de trascendencia en lo que se hace, lo que habla del tema de la espiritualidad en las personas.

Modificar la concepción de las ciencias la salud y la innovación metódica que ello implica me lleva a avizorar que el observador del modelo moderno occidental no es tan objetivo como se pensaba, que ha habido un énfasis extremo en noxas separadas entre sí en la atención de la patología (biologicismo, psicopatologicismo), por una ciencia que centró sus mecanismos de poder, sin considerar la dinámica social.

Si bien nuestro intelecto ha hecho conquistas tremendas, al desenmarañar los intrincados fenómenos de la biología, la psiquis, la química, la física, para responder por la naturaleza humana, al mismo tiempo nuestra espiritualidad se ha desmoronado y al descuidarla, pocas personas sabrían dar respuesta a lo que es el espíritu (Jung, 1970). Esta cita la hago porque el autor refiere al alma, al espíritu como libertad suprema.

Subjetividad en las ciencias humanas

El modelo occidental de hacer ciencia enfatiza la relación causa-efecto, entre un agente externo y el soma, en la aparición de una enfermedad. Lo que plantea es la valoración de la enfermedad, sin clasificación previa, como discurso del organismo y su forma de indicarle a la persona los caminos hacia su propia trascendencia, la paz consigo misma, a través del *darse cuenta* (experiencia subjetiva) del organismo como un todo (Perls, 1982). Además de la toma de conciencia de sus procesos de vida, está la superación de los complejos, lo que habla también de los procesos inconscientes (Jung, 2004) y la transformación de la forma de vivir. Todo esto va mucho más allá de una relación causa-efecto, que pueda ser resuelta con un récipe médico o con una cirugía, aunque sea muy pertinente realizarla.

Para Perls, “*el darse cuenta per se -por y de sí mismo- puede ser curativo*” (p.29), lo que constituye un “escucharse”, un interpretarse para organizar un nuevo equilibrio energético interno en una relación más ecológica consigo mismo, con los otros y con el entorno. Con esta misma melodía abre Schnake (2007) su concierto, como médico y terapeuta gestalt, al referirse a los diálogos de cuerpo en una conjugación holística del potencial sanador a partir de la comprensión de la sabiduría del cuerpo para expresar el sentido que trascienda la vida vivida.

Por su parte, Jung aporta, tanto a la psicología como a la medicina, su teoría del proceso de *individuación*, entendido éste como la ampliación progresiva de la conciencia hasta devenir en una conciencia espiritual particular, *diferenciada de, mas no enfrentada*, a lo colectivo. Es el proceso de abandono de capas de la personalidad para permitir la profunda comprensión de la naturaleza humana en uno mismo, lo que implica relaciones más amplias y sinceras con los demás, y no el aislamiento; es el cese del enfrentamiento que da paso al diálogo con lo oculto, con la multiplicidad de facetas del inconsciente (Jung, 1970).

En esta línea de pensamiento, Capriles (2005) expresa que, con respecto a la pasión, lo que habría que preguntarse no es sobre el origen y las causas de una emoción determinada sino interrogar sobre el sentido y el significado de esa emoción, a fin de explorar el arquetipo que está detrás y que requiere ser escuchado. Ver la naturaleza arquetipal de la persona, cómo se conduce

o se frena hacia el proceso de individuación planteado por Jung, es una vía para encontrarle sentido a aquello de lo que está “hablando” la emoción, sentida en cuerpo y alma y expresada a través de la enfermedad.

Una visión simbólica orienta a ubicar la “lógica” de la enfermedad como proceso subjetivo. La enfermedad puede incluso simbolizar una llamada al ego para realizar alguna acción de transformación (Hillman, 2004). El médico y el hospital son los lugares de refugio al cuerpo colapsado cuyo protagonista no ha comprendido el aspecto de su personalidad que necesita ser transformado, pero el personal médico tampoco ha aprendido a hacer eco de esa necesidad, no conoce nada más que del *soma*.

¿Por qué hablar de ciencias básicas distintas a las ciencias sociales o humanas? Humanas son todas las ciencias, puesto que todo lo que se postula ha sido creado por el sujeto, que es el hombre. Las ciencias básicas objetivaron (apartaron de las pasiones) todo lo que podía ser cognoscible con la idea de evitar equívocos porque según esta manera de concebir la ciencia, el objeto no reflexiona, el sujeto sí y puede ser fuente de “error”. La otra gran paradoja es que el hombre es “reparado” por otro hombre-sujeto que se convierte en objeto para realizar su trabajo, al mejor estilo del concepto tayloriano de distribución del trabajo.

¿Puede haber ciencia de la salud a partir del sujeto y sus reflexiones, de su subjetividad? El sujeto nace con la persona, lo sabe en cuanto se desarrolla en él la vivencia, la experiencia de vida, sabe que puede ser consciente de sí mismo, como proceso metacognitivo, lo cual es propio y característico del desarrollo de la humanidad; de la capacidad de vivir y observarse, sentirse y reflexionarse. A esta subjetividad se le debe dar importancia cuando se trata de ciencias humanas.

Para abordar de lleno el tema de la subjetividad en la ciencia, quiero recorrer una serie de conceptos y propuestas de la postmodernidad. En las posturas de la postmodernidad se observan rasgos muy definidos acerca de los aspectos que reviso relativos a la subjetividad en la ciencia. Aquí, ésta destaca como la irrupción de un nuevo paradigma, cuyas características fundamentales descansan en una concepción holística e interdependiente de los fenómenos a observar, lo cual abre, en el investigador, una epistemología intersubjetiva (Ricoeur, 2001a) que conlleva a una metodología de carácter dialógica, hermenéutica, que finalmente *reconstruye* realidades idiográficas complejas.

Como se preguntaría Ricoeur (2001b), ¿puede expresar el lenguaje discursivo (oral o escrito) lo que soy yo mismo, íntimamente, o lo que es una comunidad, en sus dimensiones más originarias? ¿Puede suponerse que todo el fluir de acontecimientos, que tiñe nuestra vida de tan variado colorido, puede ser siempre puesto en un orden narrativo, en una trama? Las estructuras lingüísticas de la palabra a veces ponen límites en la expresión de lo que ocurre en nuestro organismo y a lo que no tenemos acceso directo por medio de la conciencia. Sin embargo, el cuerpo sano o enfermo forma parte de esa totalidad y ésta busca alternativas de vocablo cierto, cuando necesita expresar tanto aquello de lo que se da cuenta, como de lo que permanece inconsciente. La teoría en torno a la metáfora, desarrollada por Ricoeur, toma distancia de la hermenéutica de los lenguajes del positivismo y, en general, de la ciencia de la Modernidad, para acercarnos a los sentidos y las formas insospechadas del discurso.

Si bien es indudable la necesidad para la ciencia del *auténtico* diálogo, conviene hacer referencia, como Capra (1984, 1985), Fornet-Betancourt (2000) y Morin (2000), a ciertas actitudes propias de tradiciones no-occidentales, en la perspectiva de superar el reduccionismo y abrir el camino de la comprensión (Campos y Espinoza, 2002).

Todo aquello que se refiriera a la subjetividad humana no fue llamado ciencia. Los críticos de este tipo de enfoque lo denominaron “corrientes espirituales de actualidad” (Hirschberger, 1978, p. 428), y acusan a los existencialistas, de haber caído en la paradoja de terminar en la misma “palabrería” que tanto criticaron a los pensadores racionalistas y al idealismo. Entre otros distanciamientos se ha encontrado aquel que afirma que los investigadores cualitativos confunden sus estudios y descripciones con la verdad misma, que se envuelven con sus valores y creencias y con ello dicen descubrir y describir el mundo. Esta argumentación, obviamente desconoce que, como se señaló en páginas anteriores, es precisamente la subjetividad lo que caracteriza al hombre, ya sea investigador o investigado (principio de indeterminación de Heisenberg, 1963). Justamente, la ciencia actual se sumerge en el océano de la cualificación desde un paradigma constructivista del quehacer científico (Campos y Espinoza, 2002).

Metódica y complejidad subjetiva

Perls como médico, que estuvo de paso por el psicoanálisis, sabía que en las distintas heridas del cuerpo no estaban implicados solamente los mecanismos biológicos sino, como dice Capra (1985), en la enfermedad es necesario relacionar, aparte de los aspectos biológicos, la condición física, emocional y relacional del ser humano y su entorno. Ya la física había dado otras pautas a las demás ciencias, ya la mecánica newtoniana propia de las mentes que aseguraban el carácter biomédico de la salud estaba perdiendo hegemonía. David Bohm (1980), doctorado en física por la Universidad de Berkeley, quien logró notoriedad con su obra *Totalidad y orden implicado*, exploró el concepto de la unidad del universo por medio del llamado “orden implicado” que se encontraría presente en todos los seres y las cosas. La mecánica cuántica y la relatividad, según Bohm, demuestran el fracaso del orden mecanicista unilateral y necesitan otro orden intrínseco de la red cósmica de relaciones a un nivel profundo, no manifiesto que envuelve a un holograma en analogía: lo que es en una célula es en todo el organismo, lo que es al universo es también a un organismo, en movimiento dinámico. Por tanto, no interesa a Bohm la estructura de la cosa sino la naturaleza dinámica del universo, donde la mente y el cuerpo son interdependientes y correlativos (Capra, 1985).

Con Bohm sabemos, y eso ya lo conocía Perls, que lo que ocurre en la mente, en la psiquis, también está ocurriendo en el cuerpo. En otras palabras, el término que utilizó Perls de su idioma original, para designar su enfoque terapéutico, *gestalt*, aunque no hay una traducción exacta para esa voz germánica, puede entenderse como *forma*, *figura* o *estructura* (Perls, 1982), y en él hay cimienta de una nueva comprensión: hay totalidades cuyo comportamiento no está determinado por sus partes; antes bien, es la naturaleza intrínseca del *holos* la que configura las partes y la globalidad misma (Perls, 1975).

Esta naturaleza holística de la concepción emergente de lo humano, se hermana con el principio de complementariedad de Niels Bohr (en Capra, 1985). Este teórico de la física cuántica, a partir del *principio de incertidumbre* de Heisenberg, introdujo el principio de la complementariedad, en el que la aparente paradoja atómica onda-partícula es más bien una descripción

complementaria de una misma realidad, las partículas aisladas de materia no existen, “*son abstracciones: la única manera de definir y observar sus propiedades es a través de la interacción con otros sistemas*” (en Capra, 1985, p. 87), por lo que la física cuántica nos habla de la imposibilidad de dividir al mundo en partes aisladas.

Al hacer ciencia hemos estado más familiarizados con la deducción-inducción y la explicación, debido a nuestra formación universitaria. El proceso comprensivo, la abducción y la transducción resultan extraños en el vecindario científico. La abducción es la operación lógica por la que surgen hipótesis *novedosas*. Este término fue expuesto por el científico y filósofo Charles S. Peirce hacia finales del siglo XIX (Barrena, 2007), acerca de las conjeturas espontáneas de la razón. Para que las hipótesis surjan se requiere el concurso de la imaginación y del instinto. La abducción es como un destello de comprensión, un saltar por encima de lo sabido, para lo cual es necesario dejar libre a la mente. Peirce habla en ese sentido del *musément*, un momento más instintivo que racional en el que hay un flujo de ideas, hasta que de pronto se ilumina la sugerencia, siendo el primer paso del razonamiento en ciencia (*Collected papers* 7.218, en Barrena 2007). Según ese filósofo estadounidense, el pensamiento humano tiene tres posibilidades de crear inferencias o tres diversos modos de razonar: el deductivo, el inductivo y el abductivo.

Por estar fundamentada en el juego de hipótesis probables, la abducción es considerada por el filósofo como la única forma de razonar que es realmente susceptible de incrementar el saber científico, al hipotetizar se generan nuevas ideas y se pueden prever situaciones. En cierto modo la abducción, precisamente por su imprecisión original, probable, implica un modo de pensar *no lineal* (existe aquí alguna analogía con el pensamiento lateral), lo que amplía el concepto de ciencia, que no consistiría entonces en una colección de hechos o métodos, ni siquiera un conjunto sistemático de conocimientos sino una actividad social, un proceso vivo de un grupo de investigadores interesados en saber acerca de lo que sucede y cómo sucede. Implica la trascendencia o superación de la lógica formal y el avance hacia otras formas lógicas que incluyen al tercer excluido haciéndolo formar parte de una paralógica que supone la síntesis de los contrarios y no la exclusión: amor-odio, precisión-incertidumbre, racionalidad-locura, presencia-ausencia, sacro-profano. Está claro que estamos hablando aquí de la subjetividad como núcleo de verdad, no solo sociohistórica, sino también cósmica.

La transducción, por su parte, es un término que si bien tiene su origen en Piaget, también ha sido utilizado en medicina y en literatura. Piaget (1946) planteó que a diferencia de la inducción y la deducción, en la transducción se pasa de lo particular a lo particular, sin poner el énfasis en la causalidad, sino en la yuxtaposición de situaciones e involucra la intuición como forma de conocer por las relaciones entre dos hechos particulares sin lógica aparente. En medicina, la transducción designa la transmisión de material genético de una bacteria a otra a través de un bacteriófago, donde se incorpora tanto el material genético de la célula como de su intermediario. El término y el descubrimiento del proceso se deben a Lederberg, premio Nóbel de Medicina y Fisiología en 1958.

Con respecto a la transducción, es necesario remitirme nuevamente al principio de incertidumbre (Heisenberg, 1963). Incorporarlo en el proceso investigativo es tener en cuenta la dinámica de la interacción entre las personas estudiadas y la persona que estudia, lo cual es aprender a trabajar con la transformación que se da en el mismo momento en que se investiga, en el caso que nos ocupa, en la vivencia y el proceso de salud.

En definitiva, ampliar los horizontes comprensivos de la subjetividad es también dar paso a una metódica compleja con la que se ha de seguir construyendo ciencia.

REFERENCIAS

- Barrena, S. (2007). *La Razón Creativa: crecimiento y finalidad del ser humano según Peirce*. Madrid: Rialp.
- Bermúdez, L. (1998). *Hacia la universidad postmoderna. Nuevo orden y educación*. Valencia: Universidad de Carabobo.
- Bohm, D. (1980). *Wholeness and the Implicate Order*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Campaña, A. (1995) *Salud Mental: Conciencia vs. Seducción por la locura*. CEAS: Quito.
- Campos, A.C. y Espinoza, H. (2002). *¿Ciencia Postmoderna? Acerca del retorno al pensamiento flexible*. Revista Faces. Año 12, No. 21. Valencia. Universidad de Carabobo.

- Capra, F. (1982). *El tao de la física*. Madrid: Cárcamo (orig. 1975).
- Capra, F. (1985). *El punto crucial. Ciencia, sociedad y cultura naciente*. Barcelona: Integral.
- Capriles, A. (2005). *La Experiencia de la Pasión*. En Revista Venezolana de los Arquetipos. N° 1. Caracas.
- Damasio, A. (2006). *El error de Descartes*. Barcelona: Crítica.
- Descartes, R. (1973a). *Discurso del método*. México: Edinal (Orig. 1637).
- Descartes, R. (1973b). *Meditaciones metafísicas*. México: Edinal (Orig. 1641).
- Fornet-Betancourt, R. (2000). Supuestos filosóficos del diálogo intercultural. En *Polylog* [Revista electrónica]. Disponible: <http://www.polylog.org/them/1.1/fcs2-es.htm>
- Heidegger, M. (2006). *Ser y Tiempo*. Madrid: [Editorial Trotta](#).
- Heisenberg, R. (1963). *Physics and philosophy*. London: Allen & Unwin.
- Hillman, J. (2004). *El Sueño y el Inframundo*. Barcelona: Paidós.
- Hirschberger, J. (1978). *Historia de la filosofía (Tomos I y II)*. Barcelona: Herder.
- Jung, C.G. (1970). *Arquetipos e inconsciente colectivo*. Barcelona: Paidós.
- Jung, C.G. (2004). *La dinámica de lo Inconsciente*. Obra Completa, Vol. 8. Madrid: Trotta.
- Luban, P.B. et al. (1997). *El enfermo psicossomático en la práctica*. Barcelona: Herder.
- Morin, E. (1994). *El método. El conocimiento del conocimiento*. Madrid: Cátedra (Orig. 1986).
- Morin, E. (1996). *Mis demonios*. Barcelona: Kairós (Orig. 1994).
- Morin, E. (1998a). *El método. La vida de la vida*. Madrid: Cátedra (Orig. 1980).
- Morin, E. (1998b). *Amor: Poesía. Sabiduría*. Santa Fe de Bogotá: Magisterio (Orig. 1997).

- Morin, E. (1999). *El método. La naturaleza de la naturaleza*. Madrid: Cátedra (Orig. 1997).
- Morin, E. (2000). *Los siete saberes necesarios a la educación del futuro*. Caracas. Cípost UVC-IESALC/UNESCO.
- Perls, F. (1982). *Sueños y Existencia*. Santiago de Chile: Cuatro Vientos.
- Piaget, J. (1946). *Les Notions de Mouvement et de Vitesse Chez l'Enfant*. Paris: P.U.F
- Peirce, C. (1992). *The Essential Peirce* (2 vols.). Indiana: University Press.
- Ricoeur, P. (1996). Interpretación. En Valdez, M. (Comp.): *Con Paul Ricoeur, indagaciones hermenéuticas*. Caracas: Monteávilva.
- Ricoeur, P. (2001). *La metáfora viva*. Madrid: Trotta.
- Rodríguez, F. (2006). *Subjetividad, Razón Médica y postmodernidad (Crítica a la razón en términos de crítica a la razón médica)*. Cumaná: Universidad de Oriente.
- Schnake, A. (2007). *Los diálogos del cuerpo*. Santiago de Chile: Cuatro Vientos.
- Windelband, W. (1921). *An Introduction to Philosophy*. London: Allen & Unwin.