

Tecnologías del yo e introspección experimental: un posible campo de estudios historiográficos*

*Arthur Arruda Leal Ferreira***

Instituto de Psicologia
Universidade Federal do Rio de Janeiro

Resumen

El objetivo de este trabajo es examinar las tecnologías del yo producidas por prácticas psi, y más específicamente la introspección experimental y sus modos de entrenamiento en los laboratorios de finales del siglo XIX. Para ello tomaremos como base el concepto de tecnologías del yo desarrollada por Michel Foucault en los últimos años de su vida, en la década de 1980. Dichas tecnologías son analizables en categorías como las de sustancia, ascesis, prácticas del yo y teleología, así como en la distinción entre filosofía y espiritualidad. Estas herramientas conceptuales serán utilizadas con el objetivo de buscar las técnicas del yo presentes en prácticas de laboratorio de finales del siglo XIX, especialmente en trabajos de autores como Helmholtz, Wundt y Titchener. Caminando hacia la conclusión, utilizaremos la epistemología política de Vinciane Despret, para quien estos trabajos no apuntan solamente a técnicas del yo, sino que igualmente sirven para problematizar nuestros modos de investigación.

Palabras clave: Introspección experimental. Procesos de subjetivación. Tecnologías del yo.

Abstract

This work has the purpose to examine subjectification effects generated by the psychological practices, specially the introspection ones. For that we will use the concept of technologies of the self, proposed by Foucault along the 1980's. These technologies of the self are analysed in four elements: *substance, ascesis, practices of self and teleology*, and also in the categories of philosophy and spirituality. These conceptual tools will be used to examine the technologies of the self present in laboratorial practices at the end of the 19th century, especially in Helmholtz, Wundt and Titchener works. In the conclusion we will use the political epistemology of Vinciane Despret, for whom these works present not only a number of technologies of the self but also a problematization in our research strategies.

Keywords: Experimental introspection. Subjectivation process. Technologies of the self.

* Agradezco especialmente a Jimena Carrasco la revisión cuidadosa del texto.

** Correspondencia: <arleal@superig.com.br>.

La apertura de este trabajo empieza con una cuestión: ¿quién escribe los artículos para las revistas científicas? Más allá de la tesis bakhtiniana de la polifonía de nuestros discursos podemos decir que los artículos envuelven actores explícitos (los autores puestos en autoría) y algunos implícitos como colaboradores, revisores, lectores invitados que muchas veces ganan su reconocimiento en un pie de página. Pero hay un actor doblemente oculto que actúa en nuestros textos: el evaluador. Doblemente oculto no solo por el exótico sistema de doble ciego adoptado, que permite un tipo especial de enunciación crítica no firmada, sino porque raramente se le señala ninguna forma de reconocimiento. Su actuación, en general, tiene sus huellas borradas en la edición final del artículo. Todo el proceso de embate, tensión, críticas y algunas veces de apoyo y potenciación es borrado a favor de la buena forma del artículo. En este juego agonístico/solidario se establecen muchas formas posibles de relación. Más allá de evaluar a mi evaluador, me gustaría poner en escena en el texto o en pies de página las huellas de su intervención, de modo que el proceso se quede menos ciego en lo que respecta a sus modos de actuación.

De entrada, el evaluador propone la cuestión del estilo de artículo¹. A pesar de las duras condiciones presuntamente no cumplidas por este trabajo, una opción más simple se le escapa: que este trabajo se encuentra en un monográfico sobre historia de la psicología y tecnologías del yo. Como tal, este texto traduce un esfuerzo inicial de utilizar el concepto de técnica de sí de matiz foucaultiana² como operador histórico para comprender

1. Así se inician las observaciones del evaluador sobre el tipo de trabajo: «El ensayo no es propiamente un 'artículo de revisión' sobre los modos de hacer historiografía en psicología, tampoco es propiamente un 'estudio de caso' genealógico sobre la introspección (y si lo pretendiera ser tiene enormes carencias que debieran ser subsanadas) y no acaba de terminar de ser la formulación de un 'programa de investigación' (opción más interesante, pero que requeriría de una revisión de otras literaturas, así como de clarificar la estructura del escrito y el papel que cumplen ciertas partes en esa propuesta de un campo de estudio)». Observaciones como esta sobre el estilo del artículo pueblan obsesivamente las seis densas páginas de comentarios del evaluador. Creo que debería haber una clasificación estilística particular para este tipo de comentario.

Nota del editor invitado. Todos los trabajos de este monográfico se sometieron a dos evaluadores. Obviamente, el autor del presente trabajo se está refiriendo a la evaluación realizada por uno solo de ellos.

2. Muchas veces los evaluadores comprenden que para cada opción de nuestras herramientas conceptuales deberíamos hacer toda una justificación de nuestras opciones por medio de una revisión de otras bibliografías (porque no escogemos otros autores). Tal esfuerzo de erudición, muy adecuado a un tratado, se revela inadecuado en un artículo con un límite de veinte y pocas páginas. Por tanto voy plantear de modo bien simple que el concepto de técnica del yo planteado por Foucault es suficiente para los objetivos del artículo, sin ponerme en la obligación de justificar esto ante todo el levantamiento hermenéutico del campo. Así, agradezco la indicación hecha por el evaluador respecto a los trabajos de Latour & Woolgar, Shapin & Schaffer, Rheinberger, Ian Hacking, Nikolas Rose, John Law, Paul Rabinow, Bourdieu, Lahire, Jack Goody y Havelock. Y especialmente de

las prácticas de introspección presentes en los laboratorios de psicología de fines del siglo XIX e inicios del XX. Como paso inicial de un trabajo histórico, la propia pertinencia de la vinculación entre las técnicas del yo y las prácticas de introspección (especialmente su entrenamiento) se pone en riesgo, en el centro de la discusión de este artículo. Algo muy alejado, pues, del repertorio de opciones magistralmente descritas por el evaluador.

Considerando el objetivo de este trabajo, iniciaremos el texto con la discusión del concepto de tecnologías o técnicas del yo (*self*) desarrollado por Michel Foucault en la década de 1980. A partir de este marco inicial, trabajaremos dicho concepto desde las categorías de sustancia, ascesis, modos de sujeción y teleología. En una segunda parte de nuestro estudio, analizaremos algunos de los sistemas éticos específicos que ofrece Foucault al respecto, como es el caso de la ética pagana clásica, la ética pagana tardía, la ética cristiana y la ética moderna. Pero nos interesa sobre todo destacar el uso que hace Foucault de la ética cristiana para la aparición de los conocimientos y de las prácticas psi, ya sea desde la invención de una nueva sustancia ética (nuestros deseos) como de una nueva ascesis (la hermenéutica del yo).

No obstante, este planteamiento no busca producir una presentación general del concepto de técnicas del yo o una discusión historiográfica y genealógica sobre la psicología. De forma más modesta, busca evaluar la presencia de técnicas del yo donde jamás se sospecharía: en las prácticas experimentales, en las cuales el propio observador, mediante un entrenamiento específico, se transformaría a sí mismo en un instrumento científico. Algo que se ubica entre el método científico y la espiritualidad (Foucault, 1996c), tomando las posibles relaciones entre la producción del yo y la generación de un discurso verdadero ¿Qué modo particular de ascesis sería generada por estas tecnologías laboratoriales? Con esta cuestión, el trabajo partirá de las escasas descripciones de las prácticas introspectivas y sus modos de entrenamiento para saber si estas constituían técnicas de sí, como serían y qué particularidades presentarían con relación a los métodos psi actuales³. Finalmente, se discutirá el sentido político de los

Hugo Vezzetti y colaboradores, o de Florentino Blanco, Jorge Castro, José Carlos Loredo y Belén Jiménez. Son trabajos a los que tengo profundo aprecio, pero que me llevarían páginas y más páginas distantes de mi objetivo. Quizás sería una interesante sugerencia para un futuro artículo (o mejor un tratado) mío o del evaluador (o en coautoría no ciega con él).

3. Aquí nuestro evaluador escribe un largo, generoso y erudito texto sobre la necesidad de precisar el periodo histórico, la espacialidad y las modalidades de los métodos psi actuales. No la reproduzco debido a la cuestión de límites de palabras del artículo. Pero, para no asustar al lector con términos muy pesados, diría que los métodos psi actuales en toda su diversidad podrían ser caracterizados como aquellos en que las prácticas introspectivas y sus modos de entrenamiento ya no son centrales. Así como no es ya central la necesidad de que los investigados conozcan de forma profunda el tema en cuestión. Con un poco más de paciencia en el acompañamiento del texto, la discusión ganará mejores detalles. Para una discusión más profunda indico Ferreira (2012).

cambios, invitando al diálogo con la teoría del actor-red de Bruno Latour y la epistemología política de Vinciane Despret.⁴

LA ÉTICA FOUCAULTIANA DEL YO⁵

Como tema principal de la trama conceptual que se propone en este trabajo destaca la atención a las técnicas del yo (*self*) presentadas por Foucault en sus últimos años de vida, a principios de la década de 1980. Básicamente lo que está en cuestión es examinar cómo nos constituimos como sujetos éticos a través de técnicas ascéticas sobre nosotros mismos. Por ende, el estudio de estas prácticas históricas y contingentes de la subjetividad no tiene nada que ver con la clásica pregunta acerca del sujeto como fundamento universal de conocimiento, según lo propuesto por la filosofía moderna y contemporánea⁶. Si la búsqueda de estos modos de subjetividad se presume distinta de los usuales enfoques epistemológicos es porque, desde nuestra perspectiva, los aspectos éticos deben ser separados de los actos y códigos morales puestos en cuestión⁷. Estos códigos determinan si el acto es permitido o prohibido, o bien actúan tan sólo para determinar el valor de una posible conducta. No obstante, estos códigos, aunque parten de un carácter meramente prohibitivo o prescriptivo, se han mantenido prácticamente inalterables desde la Antigüedad, regulando la frecuencia sexual, las relaciones sexuales extramatrimoniales o el sexo con jóvenes (Foucault, 1995a, p. 265; 1984b, p. 131). La ética, en cambio, se refiere a las formas de relación que uno establece consigo mismo (Foucault, 1995a, pp. 254 y 262-263).

4. Aquí mi generoso evaluador sugiere como estructura del texto: «Aclarar el género del ensayo y reordenar el escrito de acuerdo con ello: estudio de caso (mostrando la versión diferente sobre la misma que ensaya el texto y colocando a Despret-Foucault como recursos para hablar de su importancia política) o propuesta de un programa de investigación (qué aportan Foucault-Despret a la historiografía de la psicología, ejemplificando con la introspección como ámbito)». Aguado su contribución positiva al tema con un artículo con un género bien definido. Yo sigo con la estructura propuesta.
5. Aquí debo agradecer a mi exigente evaluador por las contribuciones más positivas.
6. Bajo el pseudónimo de M. Florence (citado por Morey, 1996, p. 21), Foucault aclara lo que entiende por subjetividad: «Se trata de una historia de subjetividad si entendemos esta palabra como el modo en que un sujeto tiene una experiencia de sí en un juego de verdad en que está en relación consigo mismo». No obstante, la subjetivación se convierte más adelante en una de las muchas posibilidades de construcción del yo: «Me referiré a la subjetivación como el proceso por el cual se obtiene la constitución del sujeto, o más exactamente una subjetividad, que evidentemente es una de las posibilidades dadas de organización de una consciencia de sí» (Foucault, 1984b, p. 137).
7. La idea inicial de Foucault era contrastar la moral sexual cristiana con la de la sociedad greco-romana de la Antigüedad, supuestamente más liberal que aquélla. Pero acaba tropezando en la Antigüedad con los mismos temas de la austeridad cristiana. La diferencia no estaría tanto en las reglas de autoridad, sino en las diversas técnicas del yo o éticas (Eribon, 1990, p. 295; Foucault, 1995a, p. 254).

Definidas las formas éticas o técnicas del yo, definamos los elementos o categorías que las componen: una *sustancia ética* (aspecto del comportamiento que está estrechamente vinculado a la conducta moral: puede ser la «aphrodisia» griega, la idea metafórica de la carne y el deseo en los primeros cristianos o, ya en la época moderna, la idea misma de la sexualidad), unos *modos de sujeción* (las formas por las que son llamadas las personas a reconocer sus obligaciones morales: pueden ser una ley natural, una regla racional o un orden cosmológico, etc.), un *ascetismo o práctica del yo* (como conjunto de medios y técnicas que se usan para transformarnos en sujetos, como son la confesión o la hermenéutica cristiana), y por último una *teleología* (cuyo objetivo es transformarnos en contacto con la moral, dando por resultado un sujeto determinado por cada marco social, como por ejemplo un sujeto político activo en las ciudades-estado griegas, un sujeto purificado según las normas del cristianismo, etc.).

Considerando dichas categorías éticas, Foucault esboza algunos aspectos sobre el cuidado del yo. Inicialmente, sería pensable una *ética clásica ancestral o primigenia*, relativa al auge de las ciudades-estado griegas, teniendo como sustancia la «aphrodisia» (centrada ésta en los apetitos y placeres y orientándose sobre todo hacia la moderación), la sujeción como una política-estética (la cual conduciría hacia la búsqueda individual de una medida razonable como si de una obra de arte se tratase) y, dentro de estas técnicas, la contemplación ontológica de sí mismo (pero no como un ejercicio psicológico, sino en términos de alma universal), y finalmente una teleología equivalente al dominio de sí mismo (el «*techne tou biou*» al que se refiere el propio Foucault). A continuación, el autor plantea la existencia en el tiempo de una *ética clásica tardía*, referente al período de la Roma Imperial y del Imperio Macedonio, la cual mantendría la misma sustancia que en el período anterior aunque teniendo como modo de sujeción la imagen de un ser humano racional y universal,⁸ y que asimismo surgiría de varias técnicas de austeridad (como por ejemplo la interpretación de los sueños, el examen de la propia ascesis y la escritura sobre el yo, todas ellas enfocando los actos éticos del propio sujeto). Esta ética asumiría como propósito más elevado el dominio propio sin el sesgo político que se intuía en el período anterior; ahora, el producto que se prevé es un ser racional, independiente y preparado para la muerte.

8. Este principio no implica la presencia de una verdad en el sujeto que tenga que ser desvelada, sino todo lo contrario; el gobierno de sí implica el conocimiento del mundo y de su verdad, transmitida a través del maestro; la dialéctica griega cede a la escucha como modo de conocimiento. De este modo surge una nueva concepción de la verdad: la que está en la memoria y no en el alma; pertenece al maestro y no al sujeto; éste es apenas el punto donde las reglas se agrupan: «Aquí estamos muy lejos de lo que sería una hermenéutica del sujeto. Se trata de lo contrario, de armar al sujeto de una verdad que no conocía y que no residía en él; se trata de hacer de esta verdad aprendida, memorizada, progresivamente aplicada, un casi-sujeto que reina soberano en nosotros mismos» (Foucault, 1997, p. 130; Foucault, 1996a, pp. 68, 71-72 y 73).

A continuación de ésta, aunque quizá sea la menos elaborada, Foucault destaca una *ética cristiana primitiva*, englobando los primeros siglos del cristianismo y teniendo como sustancia principal la carne (en cuanto a su ligación indisociable entre cuerpo y alma), una forma de sujeción religiosa (la ley divina) y una técnica de autoconocimiento hermenéutico⁹ orientada teleológicamente hacia la purificación (cuyo corolario, la virginidad, pasaría a cobrar la forma de una estética del yo) y la inmortalidad más allá de la vida terrenal. Apenas insinuado, podría pensarse en una *ética moderna* a partir de ciertas modificaciones en la ética cristiana, como por ejemplo reemplazar el aspecto religioso por la comunidad científica (manteniendo el mismo aparatage de indiscutible legitimidad) como principal modo de sujeción, y una autenticidad o afirmación como *thelos*, la cual no buscaría la purificación y el rechazo como motivación, sino la propuesta ética de nuevas sustancias como los sentimiento y las intenciones (Foucault, 1995a, p. 263).

Aún dentro de la presentación de las técnicas del yo, es importante destacar la distinción entre filosofía y espiritualidad, tal como es planteada en la primera clase del curso en el Collège de France *La hermenéutica del sujeto* (Foucault, 1996c, pp. 38-42). Básicamente se refiere a las necesidades de transformación (o no) del sujeto en el proceso de acceso a la verdad. En otras palabras, ¿las técnicas del yo son necesarias o no para los modos de conocimiento verdadero? La filosofía sería básicamente el conjunto de operaciones o mediaciones necesarias para acceder a un conocimiento verdadero: «Filosofía es una forma de pensamiento que intenta determinar las condiciones y los límites del acceso del sujeto a la verdad» (Foucault, 1996c, p. 39). En este contexto, espiritualidad serían todas las transformaciones que el sujeto realiza sobre sí y que son necesarias para que se acerque de la verdad:

Denominaremos por tanto espiritualidad al conjunto de estas búsquedas, prácticas y experiencias, entre las cuales se encuentran las purificaciones, la ascesis, las renunciaciones, las conversiones de la mirada, las modificaciones de la existencia, que constituyen, no para el conocimiento sino para el sujeto, para el ser mismo del sujeto, el precio a pagar para tener acceso a la verdad (Foucault, 1996c, p. 39).

9. El examen del yo, o de la conciencia, es tomado por los antiguos con nuevas finalidades; no como una descripción de las acciones en conformidad con reglas racionales y universales. El nuevo uso de examen de conciencia se vale de técnicas consagradas entre los antiguos, como los ejercicios de verbalización entre maestro y alumno. Así tenemos la *exomologesis*, dada en la paradójica expresión somática y simbólica de los pecados con el fin de apagarlos (propia del cristianismo secular), y la *exagouresis*, examen de conciencia por excelencia realizado a través de los principios de contemplación de los pensamientos y de la obediencia al director espiritual (Foucault, 1996a, pp. 81-96). Este último caso es de hecho la práctica cristiana surgida dentro de los monasterios.

La espiritualidad se definiría, entonces, por tres características:

1. La verdad no es accesible sino bajo un proceso de conversión del sujeto.
2. Esta conversión implica una serie de transformaciones por medio del impulso del eros y mediante un trabajo de ascesis.
3. Este movimiento produce un retorno de la verdad sobre el sujeto; ésta lo ilumina.

Según Foucault, durante toda la Antigüedad (con excepción de pensadores como Aristóteles) la filosofía y la espiritualidad pertenecían a un mismo registro: preguntar por la verdad era lo mismo que preguntar por las transformaciones en el sujeto con fines de acceder al conocimiento. Un cambio decisivo ocurriría en la Edad Moderna, cuando las operaciones filosóficas para alcanzar la verdad ya no se plantean como vinculadas a la espiritualidad: «A partir de este momento preciso se puede decir que el sujeto es de tal naturaleza que es capaz de llegar a la verdad siempre y cuando concurren aquellas condiciones intrínsecas al conocimiento y extrínsecas al individuo que se lo permitan» (Foucault, 1996c, p. 41). Foucault a lo largo del curso oscila en cuanto a la atribución del marco inicial de esta separación (Descartes, el cartesianismo o el tomismo), pero establece que ésta sería característica de nuestro pensamiento actual. Sin embargo, sería posible ver la reaparición de la espiritualidad en pensadores como Spinoza, Kant, Hegel, Schopenhauer y Nietzsche (Foucault, 1996c, p. 41). O aún en el marxismo o en el psicoanálisis (Foucault, 1996c, p. 42).

A partir de esta presentación sobre las técnicas del yo, Foucault desarrolla una clara hipótesis sobre la génesis de conocimientos y prácticas psi, aunque se centre más específicamente en el psicoanálisis, según Goldman (1998). De acuerdo con Foucault, las técnicas psi derivarían directamente de esa evolución desde una forma de subjetividad cristiana, una hermenéutica del ser humano que el autor no pudo completar al no ver publicado en vida el cuarto volumen de la *Historia de la sexualidad: Las confesiones de la carne*. La proximidad a nuestra subjetividad psicologizada estaría en consonancia con algunas modificaciones sobre la ética de las sustancias (como por ejemplo la regulación del deseo) y el modo de sometimiento (una hermenéutica con miras al examen del yo y la confesión de los pensamientos más íntimos), como ocurrió en el caso de los primeros cristianos. Las diferencias se pueden apreciar en la teleología, siendo la purificación o la virginidad los máximos propósitos cristianos, distintos de cualquier supuesta búsqueda de la autenticidad (como sería la pretensión de épocas anteriores), y en la negación del yo frente a Dios como práctica recurrente de los primeros cristianos.

Al contrario que éstos, para quienes el yo es algo que debe ser examinado sistemáticamente, aunque igualmente rechazado, nosotros, los modernos¹⁰, constituiríamos un nuevo yo que es asimismo constantemente vigilado y reafirmado a través de la ascesis científica (como también nos servimos en otras épocas una ascesis legal o religiosa). Así lo formula el autor:

A lo largo de todo el cristianismo existe una correlación entre lo revelado del yo, ya sea dramática o verbalmente, y la renuncia de sí mismo. Al estudiar ambas técnicas, nuestra hipótesis es que la segunda, la verbalización, se convierte en la más importante. Desde el siglo XVIII hasta la actualidad, las técnicas de verbalización han sido reinsertadas en un contexto diferente de las llamadas ciencias humanas para ser utilizadas sin que haya ningún tipo de renuncia a sí mismo, sino para construir positivamente un nuevo yo (Foucault, 1996a, p. 94).

Las ciencias humanas, junto con la importancia hegemónica del sujeto de conocimiento en la filosofía, así como otrora hiciera la práctica masiva durante el cristianismo, secundan el predominio actual del antiguo «conócete a ti mismo» sobre el «ocúpate de ti mismo» de modo desproporcionado, tal y como advirtiera Foucault en 1982 en su conferencia de Toronto (citado por Morey, 1996a, p. 37). En oposición a este culto del yo, la historia nos ofrece otros modos de sujeción, como por ejemplo la estética de la existencia greco-romana, la cual no posee más valor propositivo que abolir las investiduras universalistas:

En el propio culto a California, debemos descubrir el verdadero yo, separarlo de lo que debería obscurecerlo, alienarlo; descifrar el verdadero reconocimiento a la ciencia psicológica o psicoanalítica, supuestamente capaces de apuntar lo que es un verdadero yo. Así que no sólo no se identifica esta antigua cultura misma con lo que podríamos llamar el culto californiano del yo, sino que incluso se oponen diametralmente (Foucault, 1995a, p. 270).

Sin embargo, una inversión en la pregunta propuesta por Foucault se nos torna interesante: si las técnicas interpretativas que surgen de los primeros cristianos hasta nuestros días se colocan como condición de posibilidad de los propios conocimientos y prácticas psi, ¿no podría ser que los propios conocimientos y prácticas generasen

10. Pregunta el evaluador: «¿es posible identificar una única forma de subjetivación moderna cuando existen muy diferentes dispositivos con temporalidades y espacialidades diversas, así como con legitimidad más o menos disputada en función de los contextos concretos?». Como estoy aquí presentando el trabajo de Foucault creo que este trabajo genealógico incompleto solo podría ser cubierto por más búsquedas a textos otros foucaultianos o por consultas mediúnicas.

las técnicas específicas del yo? Al respecto, nos parece relevante revisar ciertos modos de acción de algunas prácticas psi. Para ello, hemos seleccionado algunos modos de prácticas laboratoriales, especialmente las técnicas introspectivas utilizadas en los laboratorios psicológicos de fines del siglo XIX, trabajadas bajo entrenamiento. ¿En qué consistían estas prácticas? ¿Qué relación mantenían con los modos de verificación? ¿Constituían la aplicación de un método universal independiente del sujeto? ¿O constituirían un modo de relación consigo mismo en que las transformaciones éticas autorizarían un decir verdadero? ¿Qué substancia, ejercicios, modos de sujeción y finalidades presentaban? La cuestión será saber si las técnicas introspectivas (y su entrenamiento) en los laboratorios del siglo XIX caracterizaban una forma de espiritualidad con cambios en los modos existenciales del sujeto, o bien serían simples métodos de acceso a la verdad de los hechos psicológicos. Y, en el primer caso, cómo podría realizarse una descripción de esas prácticas por medio de los componentes de las técnicas del yo.

LA INTROSPECCIÓN: ALGUNAS VERSIONES Y POCAS DESCRIPCIONES

Según el historiador de la psicología Saulo Araújo¹¹, especialista en historia de la psicología de fines del siglo XIX, aunque existan buenas descripciones del método introspectivo su proceso de entrenamiento no está bien aclarado. Efectivamente las fuentes primarias y secundarias ofrecen evidencias del método pero muy poco acerca de los detalles de sus formas de entrenamiento. En este artículo trabajaremos con material de distintas fuentes, como los escritos de Helmholtz (1925), Wundt (1998) y Titchener (1913)¹². Un examen más detenido apuntaría a algunas diferencias en la concepción de la introspección entre estos autores. Sin embargo, estas se pondrán en segundo plano, con la finalidad de pensar las técnicas del yo presentes en todas ellas. En líneas generales Helmholtz (1925) defiende la necesidad de un entrenamiento para la observación subjetiva, que sería distinta de la observación común, marcada por la suposición de la existencia de los objetos en sí y actualizada siempre por una inferencia inconsciente. Wundt (1998), por cierto inspirado en Comte, establece la

11. Esta información proviene de una comunicación personal. Una obra de referencia crucial de este investigador es «O projeto de uma psicologia científica em Wilhelm Wundt» (Araújo, 2010).

12. Mi evaluador utiliza algunas palabras gentiles para referirse a esta presentación de estos textos: «un resumen atropellado de las ideas sobre la introspección». Confieso que mi preocupación no era hacer una presentación didáctica del tema. Mi interés era solamente poner en pie algunos enunciados sobre la práctica introspectiva entre los autores considerados capitales en el tema, buscando indicios de técnicas. Creo que realizaré lo suficiente para mis propósitos. Para presentaciones más didácticas sugiero Araújo (2010) o Boring (1950).

dificultad de las observaciones en psicología (siempre alteradas por el acto de observar), abriendo espacio para los experimentos psicológicos, donde habría un control de las condiciones estimulantes. Titchener (1913) destaca de modo más preciso reglas generales y especiales para la observación psicológica. Examinemos estas contribuciones de modo más preciso.

La base para una comprensión del trabajo de Helmholtz es su *Tratado de fisiología óptica*, originalmente publicado en 1866. Aquí presenta una teoría, la de las inferencias inconscientes (Helmholtz, 1925, pp. 24-29), junto a una concepción de la experiencia en términos de a) percepciones inmediatas, b) ideas y c) apercepciones (Helmholtz, 1925, pp. 10-12). Según la teoría de las *inferencias inconscientes*, nuestras sensaciones están organizadas por experiencias pasadas, dispuestas para ordenar de modo inconsciente y rápido las informaciones aportadas por los sentidos, produciendo como resultado nuestras representaciones psicológicas, de modo semejante a la conclusión de un silogismo. Esta teoría está conectada a una concepción de la experiencia visual como una apercepción donde es muy difícil decir en qué medida ésta es producida «directamente debido a una sensación (percepciones inmediatas) y en qué medida, por otro lado, sería debida a la experiencia y el entrenamiento (ideas)» (Helmholtz, 1925, p. 10).

Estos modos supuestos en nuestra experiencia conducen al supuesto de los objetos externos en su estabilidad (Helmholtz, 1925, p. 4), que dificulta el análisis de la experiencia en términos de sensaciones puras. Este análisis de las sensaciones (percepción inmediata), la *introspección experimental*, se realizaría a la inversa que la síntesis inconsciente: buscando neutralizar los efectos de inferencia producidos por las experiencias pasadas (ideas), separando las sensaciones de los juicios inconscientes que las vinculan a objetos estables del espacio externo. Pero en este texto no existen tantas referencias directas a la introspección o a su modo de entrenamiento; apenas indicaciones sobre los límites vinculados a esta tendencia objetivante de nuestra apercepción. Buscaremos apuntar algunas referencias límite sobre la introspección. La primera es enunciada como propiedad general característica de nuestra percepción de los sentidos:

Es que no tenemos el hábito de observar precisamente nuestras sensaciones sino cuando son útiles para que podamos reconocer objetos externos. Al contrario, tenemos la tendencia a abandonar todas las partes de las sensaciones que no tienen importancia para nosotros (Helmholtz, 1925, p. 6).

Para ser reconocidas, estas sensaciones subjetivas necesitan una atención propia de las investigaciones científicas. En nuestras actividades comunes solamente nos distraen ante de nuestras observaciones objetivas:

Así, aunque podamos alcanzar un grado extraordinario de delicadeza y precisión en la observación objetiva, no solamente dejamos de hacerlo en las observaciones subjetivas, sino que en realidad obtenemos la facultad de, en gran medida, dejarlas de lado y formar nuestras opiniones sobre los objetos independientes de ellas, incluso cuando son tan nítidas que podrían ser fácilmente advertidas (Helmholtz, 1925, p. 7).

En resumen, «somos completamente incapaces de observar sensaciones per se; y la práctica de asociarlas a cosas externas nos previene de ser distintamente conscientes de las sensaciones puras» (Helmholtz, 1925, p. 9). Si nuestras sensaciones son disimuladas en nuestra experiencia común, la forma de alcanzarlas debe radicar en el examen detenido de sus partes: ideas y percepciones inmediatas. Aquí solamente las primeras son modificables; todo lo que resiste a la transformación sería de naturaleza perceptual:

Mi conclusión es que nada en nuestras percepciones de los sentidos puede ser reconocido por sensación si puede ser superado en la imagen perceptual y convertido en su opuesto por factores que, según demostración, se deben a la experiencia (Helmholtz, 1925, p. 13).

Pero no hay ninguna referencia más directa al método; esta se manifiesta solamente en un corto pasaje del texto sobre nuestras posibilidades de observación sin idiosincrasias:

Firme fijación de un punto (de visión) por un largo tiempo mientras se realizan observaciones en visión indirecta; controlando la atención; tomando la mente de modo distante de la interpretación objetiva ordinaria de las impresiones de los sentidos; estimación de la diferencia de color y diferencia del espacio en el campo visual –todas estas cosas requieren mucha práctica (Helmholtz, 1925, p. 6).

Pero no hay una descripción de cómo sería este entrenamiento. A diferencia de las cortas indicaciones de Helmholtz, las prácticas experimentales relacionadas con el laboratorio de Wundt cuentan con buenas descripciones (Araújo, 2014; Bringman & Tweny, 1989). Así es posible saber de los experimentos realizados por su primer estudiante doctoral, Max Friedrich, sobre cronometría de las operaciones mentales y alcance (*scope*) de la consciencia. Algunas indicaciones extras pueden encontrarse en su *Esbozo de psicología* (Wundt, 1998), especialmente respecto a la posibilidad de los experimentos psicológicos¹³ en contraste con la inviabilidad de

13. «La introducción del método experimental en psicología ha sido originalmente debido a los modos de proceder en fisiología, especialmente en la fisiología de los órganos sensoriales y del sistema nervioso. Por tal razón, la psicología experimental es también llamada psicología fisiológica»

la observación psicológica. Esta se debería inicialmente a la no permanencia del objeto (la experiencia inmediata):

En efecto, el contenido de la psicología consiste en objetos y no en objetos persistentes. Para indagar en la aparición y el curso exacto de estos procesos, su composición, y las recíprocas relaciones de sus diversas partes, tenemos, antes de nada, que producir a nuestra voluntad aquellas apariciones y poder variar las condiciones según nuestros propósitos, lo que es posible mediante el experimento y no por mera observación (Wundt, 1998, p. 20).

A esto se añade la imposibilidad de abstracción del sujeto en sus intenciones, de acuerdo con un argumento claramente comteano:

A esta razón general se agrega una especial para la psicología que no es igualmente aplicable a los fenómenos naturales [...]. La psicología, no pudiendo por principio hacer abstracción del sujeto, solo podría encontrar condiciones favorables para una observación casual cuando, en muchos y repetidos casos, las mismas partes objetivas de la experiencia inmediata coincidieran con el mismo estado del sujeto. No es posible que esto acontezca debido a la gran complejidad de los fenómenos psíquicos, tanto más cuanto que, de un modo especial, la misma intención del observador, que siempre tiene que estar presente en toda observación exacta, altera substancialmente el curso del proceso psíquico (Wundt, 1998, p. 20-21).

Aquí, el método experimental serviría para imitar el desarrollo natural de las representaciones, especialmente para los procesos más simples de la percepción. Siendo estas producidas por estímulos, bastaría «variar a voluntad las mismas representaciones haciendo variar las combinaciones de los estímulos operantes en las representaciones, y así conseguir una explicación de la influencia que cada condición especial ejerce en cada producto» (Wundt, 1998, p. 22). Wundt concluye esta sesión con total optimismo respecto al método experimental sobre procesos representacionales básicos: «No existe, así, ningún proceso psíquico fundamental en el cual no sea posible usar el método experimental, ni tampoco ninguno que, por razones lógicas, no requiera este método en las investigaciones sobre dichos procesos (Wundt, 1998, p. 22).

Pero aquí tampoco se aclara el proceso de entrenamiento para las observaciones. Apenas es posible ver algunas indicaciones generales como la ausencia de crédito a los

(Wundt, 1998, p. 24). Según este autor, la «psicología fisiológica» es en primer lugar psicología y no un dominio distinto de esta: «solo habría una forma de explicación psicológica, que es la derivación de procesos psíquicos más complejos a los más simples (*op. cit.*, p. 24).

observadores con menos de 50.000 ejercicios introspectivos (Schwitzgebel, 2014, p. 18). Estas se revelan más claras en los trabajos de Titchener; no solo por su manual de 1.600 páginas sobre el tema (Titchener, 1901-1905, citado por Schwitzgebel, 2014, p. 18), sino especialmente por sus indicaciones en textos básicos.

En sus *Elementos de Psicología* (un manual para estudiantes *con ejercicios prácticos*), Titchener (1913, pp. 39-40) indica unas reglas generales y especiales para la introspección, que «se refieren a normalizar y regular el estímulo y difieren en unas u otras investigaciones» (Titchener, 1913, p. 39). Más concretamente, atañen a las regulaciones de las condiciones experimentales. Las reglas generales «se refieren a la disposición del espíritu y deben observarse en todas investigaciones de modo semejante» (Titchener, 1913, p. 39). Estas, las que más nos interesan en la definición de una posible espiritualidad, serían:

- a. Ser imparcial: «No formar una idea preconcebida de lo que estéis encontrando según el experimento; no creer encontrar o esperar encontrar este o aquel proceso. Tomad la conciencia como sea» (Titchener, 1913, p. 40).
- b. Estar atento: «No hagáis conjeturas en cuanto a lo que estéis haciendo, en cuanto a su valor o inutilidad, durante la experiencia. Tomad la experiencia seriamente» (Titchener, 1913, p. 40).
- c. Estar cómodo: «No empecéis a realizar la introspección hasta que todas las condiciones sean satisfactorias: no trabajéis si os sentís nerviosos o irritados [...]. Tomad la experiencia como algo agradable (Titchener, 1913, p. 40).
- d. Estar perfectamente reposado: «Dejad de trabajar en el momento que os sintáis cansados o rendidos. Afrontad la experiencia con vigor» (Titchener, 1913, p. 40).
- e. En resumen: «Vivid imparcial, atenta, cómoda, descansadamente la parte de vuestra vida mental que queráis entender. Tan pronto como pase, recordadla y describidla» (Titchener, 1913, p. 40).

Estas indicaciones que es posible encontrar en Titchener ayudan a avanzar en la cuestión. Aunque no encontremos una descripción del entrenamiento y la preparación para la utilización del método, las características generales ayudan a concebir algo de espiritualidad o de transformación del sujeto que habilita la propia utilización del método. Este trabajo ético regulado por técnicas de cambio de sí sería, entonces, condición necesaria para el conocimiento verdadero. También cabría establecer un esbozo hipotético sobre algunas coordenadas de esa posible tecnología del yo:

1. La substancia serían los propios modos regulados de examen de sí, especialmente la observación de la experiencia inmediata (conforme a Wundt).

2. Los ejercicios estarían (hasta donde sabemos) poco descritos. Pero el recurso a la atención, la comodidad y el reposo, sugeridos por Titchener (1913), ya nos indican algo sobre las prácticas adoptadas en estos laboratorios.
3. Los modos de regulación (o sujeción) apuntarían a modos generales y específicos de producir ciencia. Así, estas prácticas del yo serían reguladas en nombre de un modo de hacer ciencia (como el principio de imparcialidad de Titchener) o de los modos específicos de hacer psicología en contraste con las demás ciencias (como los especificados por Wundt).
4. La teleología sería la constitución de un instrumento imparcial de investigación (en el sentido titcheneriano). Pero, más que un simple instrumento calibrado de observación, podemos decir que el objetivo es la constitución de un observador experto, que tiene plena maestría en la observación de sus procesos conscientes¹⁴.

Es en el sentido de esta teleología específica en el que me gustaría introducir una cuestión sobre el sentido político de algunos dispositivos psicológicos, especialmente en cuanto al modo en que convocan a sus investigados. Para ello buscaré algunas indicaciones en la epistemología política de Despret y en la teoría actor-red de Latour, así como algo que el propio Foucault (1995a y b) había puesto en el horizonte de nuestras técnicas de yo: la problematización de nuestros modos de existencia por medio del concepto de «ontología histórica de nosotros mismos».

14. Sobre esta investigación escribe el exigente evaluador: «Sin embargo, en cualquier caso, tal y como aparece ahora mismo reflejado el ejemplo se trata más bien de una historia de las ideas, que no permitiría producir un argumento sobre los 'dispositivos psi': no tenemos información sobre quién usó estos métodos, cómo circularon, si se trataban de 'tecnologías del yo', circunscritas a académicos (es decir, que no pueden conformar más que una posición de sujeto muy circunscrita a unos actores muy particulares y, desde luego, no 'de toda una época', como muchas veces parece que se quiere hacer en el ensayo)». Voy intentando contestar:
 1. Es una historia de prácticas, de técnicas del yo. Como en el trabajo histórico no tenemos los testigos directos, trabajamos con tratados (Helmholtz), libros de exposición (Wundt) y manuales para estudiantes con ejercicios prácticos (Titchener).
 2. Sobre quién utilizó los métodos, buenas fuentes secundarias como Boring (1950) —él mismo un psicólogo experimental que trabajaba con estos métodos— asegura que era un método empleado exclusivamente por los investigadores.
 3. Sobre cómo circulaban, nuevamente retorno a Boring (*op. cit.*) para reforzar su utilización en los laboratorios, por las indicaciones de Titchener (1913), en cursos para estudiantes de psicología.
 4. Sobre si eran circunscritas a académicos o «de toda una época», la opción del texto es clara: es una técnica del yo de investigadores en psicología o fisiología. Muy honestamente me gustaría saber qué parte de mi texto podría haber sugerido al evaluador algo de toda una época.

INTROSPECCIÓN, TÉCNICAS DE SÍ Y NUEVOS MODOS DE EXISTENCIA¹⁵

En el libro *Hans, el caballo que sabía contar*, Despret (2004, p. 62) hace una descripción/discusión rica en aspectos políticos sobre la introspección como modo de investigación. Ella destaca que en esta práctica las funciones de experimentador y de sujeto (observador) eran perfectamente intercambiables. Incluso este último tenía una designación completamente distinta: en vez de «observador», a veces recibía una designación aún más específica, como «activador» o «discriminador» (Despret, 2004, p. 63)¹⁶. Además, el papel del observador era considerado como más complejo que el del experimentador, ya que suponía un mayor desgaste. Por ejemplo, Wundt desempeñó el papel de observador en la mayor parte de sus experimentos. Es digno de mención que los observadores incluso firmaban como autores principales en los trabajos publicados (Despret, 2004, p. 64). Y he aquí la conclusión más importante de esta autora: la formación del observador «constituía una *técnica de sí sobre sí mismo*,

15. Aquí paso la palabra a mi riguroso evaluador: «También convendría aclarar el tránsito entre 'la introspección' e 'introspección, técnicas de sí y nuevos modos existenciales', que supone un salto entre lo que pudiera ser un estudio de caso y su interpretación, haciendo uso del trabajo de Vinciane Despret (que no había sido anunciado previamente) y que más que como una sensibilidad o como un recurso analítico para dar cuenta del caso de la introspección aparece en el argumento al modo de un 'ajuste de cuentas' con la metodología de la introspección y, más genéricamente, con la psicología de los 'sujetos dóciles'. De modo más modesto yo plantearía aquí la discusión del sentido político en los cambios de los modos de investigación en las prácticas psi. Por fin, sentencia que esto «desmerece el interés sustantivo de la propuesta de abrir un campo nuevo para la historiografía de la psicología, a lo que no se dedica un espacio apropiadamente». Aunque Despret (2004) no trabaje detalladamente sobre las técnicas del yo presentes en el trabajo introspectivo, sino mucho más sobre el sentido micropolítico de los cambios en los modos de investigación *psi*, yo no quisiera reivindicar ningún derecho de primacía en un sector de patentes e inventos; tan solo testar las posibilidades del concepto de técnicas del yo como operador historiográfico, y a partir de este momento discutir junto con Foucault (ontología histórica de nosotros mismos) y Despret y Latour (docilidad y recalcitrancia) el sentido micropolítico de esos cambios. Esta problematización política en nada nos distancia de los modos de investigación históricos: según la vieja «nueva historia» del grupo de los Annales (L. Febvre, M. Bloch, J. Le Goff y G. Duby), la historia se define como «historia-problema», partiendo de cuestiones que son siempre actuales; algo semejante a los modos de investigación arqueológico-genealógicos de Foucault (ver Goldman, 1998).
16. Según Despret (2004, p. 63), el uso del término «sujeto» no es baladí, ya que encarna una clara asimetría en cuanto a especialización y a los papeles de sujeto experimentador y sujeto experimental. Su origen se encuentra en la tradición de la psicología experimental francesa, en concreto en las investigaciones realizadas alrededor de la hipnosis por la total pasividad del sujeto experimental. Sobre este pie de página escribe el incansable evaluador: «Al rehacer el apartado en ese sentido, esta debiera ser incluida en el texto, por contener información relevante para entender de dónde viene históricamente la propia noción de sujeto». Prefiero no hacerlo por razones estilísticas.

una *experticia* en la formación de uno mismo: la voluntad, la atención, el control del cuerpo, el anclaje de la consciencia» (Despret, 2004, p. 96)¹⁷.

Sin embargo, este modo de producción de testigos psicológicos (asociado a una técnica del yo) fue problematizado de maneras distintas. Despret (2004) las analiza en un dispositivo experimental bastante específico de la primera década del siglo xx: el desarrollado por el psicólogo alemán Oskar Pfungst para estudiar a Hans, un caballo que tenía la excepcional capacidad de contestar a problemas matemáticos golpeando con sus patas. Con la finalidad de evitar hipótesis relativas a estados paranormales y cualquier atribución a una capacidad cognitiva superior del animal, Pfungst explora la posibilidad de que la solución a los problemas matemáticos se deba a alguna señal inconscientemente enviada al caballo por parte de la persona que enuncia dichos problemas. En la búsqueda de esta posible señal, Pfungst introduce inicialmente en el dispositivo un participante que desconoce la cuestión propuesta. Registrando los errores en las respuestas del caballo y buscando cualquier gesto corporal que pudiera inducir al caballo, el psicólogo alemán investiga posibles señales emitidas por los sujetos presentes. Después de algunas variaciones, Pfungst detecta que, cuando la respuesta esperada por los participantes se acerca, estos realizan un sutil cambio postural de apenas unos milímetros. El psicólogo austríaco incluso va más allá y simula el papel del caballo, pidiendo a los participantes (que desconocen sus intenciones) que piensen un número que luego adivinaría, algo que lograría casi siempre. Aunque este psicólogo austríaco llevaría a cabo varios ejercicios introspectivos, es uno de los primeros en introducir en los laboratorios de psicología testigos que desconocen el experimento en cuestión. Este dispositivo ha sido igualmente planteado por una serie de grupos y escuelas psicológicas distintas (e incluso antagónicas) como la Gestalt y el conductismo¹⁸.

La ascensión de los dispositivos que trabajan con *sujetos ingenuos* parece equivalente en principio al triunfo de una psicología más objetiva, liberada de cualquier influencia previa del investigador o de prejuicios teóricos sobre las reacciones y experiencias auténticas de los testigos. Sin embargo, la epistemología política de Despret (así como la teoría del actor-red de Latour) dan la vuelta a esa interpretación. Toman el conocimiento científico como articulación y co-afectación entre entidades en la producción inesperada de efectos, y no como consecuencia del salto representacional entre una sentencia o hipótesis previa y un estado de cosas que resultarían asimiladas a ella. Desde este punto de vista, el conocimiento científico no se clasifica según lo buenas o malas que sean las representaciones, sino según lo malas o buenas que sean

17. Esto es todo que encontraremos en este texto de Despret sobre técnicas del yo: una sugerencia de su presencia por medio de las habilidades descritas, pero centrando la discusión en los aspectos políticos de nuestros modos de investigación, tema que ahora nos interesa.

18. Este es un de los temas de mi artículo ya referido: Ferreira (2012).

las articulaciones. En el primer caso tenemos una situación en que la articulación es extorsionada o condicionada a una respuesta puntual, conduciendo a las entidades investigadas a una posición de «docilidad». En el segundo caso tenderíamos a una articulación en la cual el testigo iría más allá de la mera respuesta puntual a lo que propone un dispositivo, y las cuestiones y las proposiciones del investigador se pondrían en riesgo de quedar invalidadas y habría espacio para proponer nuevas cuestiones. Aquí tendríamos una relación de recalcitrancia (Latour, 1997, 2004).

Al contrario de lo que suponen ciertos pensadores como Herbert Marcuse, para los cuales la posibilidad de negación o resistencia sólo es atribuible a los seres humanos, Latour opone la recalcitrancia de las entidades no humanas a la docilidad y obediencia a la autoridad científica de los seres humanos, conducidos normalmente «como objetos obedientes, ofreciendo a los investigadores solamente declaraciones redundantes, corroborando a los investigadores por medio de la creencia de que ellos producen hechos ‘científicos’ robustos y así imitan la gran solidez de las ciencias naturales» (Latour, 2004, p. 217). Para Latour (1997, p. 301), las ciencias humanas solo se tornarían realmente ciencias si imitasen la objetividad de las ciencias naturales, es decir, su posibilidad de recalcitrancia¹⁹.

¿Qué implicaciones políticas tiene esta manera de entender el conocimiento para la historia del sujeto experimental en psicología? Para Despret (2004) la posibilidad de la recalcitrancia jamás se colocaría del lado de un dispositivo que favorezca la «ingenuidad» de los participantes; se colocaría, en cambio, del lado de los dispositivos productores de «sujetos *expertos*», esto es, aquellos que son capaces de proponer nuevas cuestiones. Aquí tenemos una inversión de los términos utilizados en la mayor parte de los manuales de historia de la psicología: el paso del sujeto entrenado al sujeto ingenuo no es un paso hacia delante, en la dirección de un conocimiento psicológico más objetivo, sino un paso hacia atrás en la medida en que limita la posibilidad de recalcitrancia y favorece articulaciones dóciles, asimétricas y limitadoras en relación a los testigos. Sin la excelencia de la *expertise*, los participantes no asumen el riesgo de tomar posición en las investigaciones (Despret, 2004, p. 97). Y así es posible suponer, en el seno de las prácticas laboratoriales de psicología, la desaparición de los procesos de transformación de sí para la obtención de la verdad en favor de una estrategia

19. El evaluador nos enriquece esta parte con un brillante comentario: «Tal y como yo entiendo el argumento sobre la búsqueda de un nuevo criterio de científicidad, no tiene que ver con ‘imitar’ la recalcitrancia de las ciencias naturales –o, mejor dicho, de las ciencias experimentales–, sino con la búsqueda de un modo de recalcitrancia propio para cada ciencia en tanto que ecología de prácticas». Todavía, su referencia es el trabajo de Isabelle Stengers, una referencia preciosa que tiene conexiones con trabajos de Despret y Latour; pero que no es utilizada aquí. Con un poco de paciencia él podría recurrir al artículo de Latour (1997) y reconocer el argumento bien humorado.

metodológica que sirve a cualquiera persona: un conocimiento sin espiritualidad o técnica del yo.

Sin embargo, según Despret los dispositivos de «sujeto ingenuo» no garantizan una posición de no influencia de los experimentadores e ingenuidad por parte de los participantes, sino sólo una posición ambivalente de estos, entre la confianza basada en el crédito a los científicos y la desconfianza, dado que hay algo que se esconde. Para esta autora (Despret, 2004, p. 99) el mejor ejemplo de esa doble posición está en uno de los experimentos más emblemáticos en la producción de «sujetos ingenuos»: el experimento de obediencia a la autoridad realizado por Stanley Milgran (1974)²⁰. ¿Cómo consideraron los participantes ingenuos el experimento y la forzada ingenuidad a la que fueron sometidos? Aquí Despret destaca dos aspectos de las entrevistas hechas *a posteriori* a los participantes: 1) el 84% sostenía que estaban «contentos» o «muy contentos» de haber participado en el experimento y al 15% que les había resultado indiferente; 2) muchos observaban que había algo extraño en el experimento, y que un científico de Yale no debía hacer lo que había hecho, pero como era un científico de esta prestigiosa universidad había que proseguir hasta el final. Para Despret estos relatos apuntan a una especie de separación en la conciencia, típica de las situaciones de confianza/desconfianza: obediencia al científico pero con «una mosca detrás de la oreja» cuando se trata de entender lo que está pasando. Para la autora, este «desconocimiento» impuesto al sujeto ingenuo sería también inútil y empobrecedor, pues no sólo no excluye la influencia, sino que evita otras posibilidades de intercambio entre investigadores e investigados (Despret, 2004, p. 100). Concluyendo su análisis de este caso, Despret (2004, p. 102) enuncia la alternativa para los dispositivos psicológicos: estos podrían ser «un espacio de exploración y de creación de lo que los humanos pueden ser capaces cuando se les trata con la confianza que se le otorga a los *expertos*». O sea, otras posibilidades y otras versiones de relación consigo mismo.

20. En esta investigación los sujetos experimentales son invitados a participar en un experimento sobre aprendizaje que se presenta de manera bastante tradicional y digna de confianza. Los elementos están todos presentes: la invitación a participar en el experimento, el pago a los sujetos por participar, el laboratorio psicológico, en la prestigiosa universidad de Yale, otro participante que es evaluado conjuntamente y se cuenta con la presencia de un científico a cargo del experimento. Pero el aspecto extraño de este experimento reside en la tarea: dar una descarga eléctrica a otro participante por cada error de aprendizaje, aumentando la intensidad de la descarga en función del número de errores. Sin embargo, el contraste entre lo habitual y lo extraño en este experimento se explica por el establecimiento de un dispositivo de sujeto ingenuo. Esto se consigue no sólo engañando –las descargas eléctricas son inexistentes y el otro participante simula que tiene problemas cardíacos producidos por las descargas–, sino ocultando a los participantes los objetivos del experimento –el grado de obediencia de los participantes a la autoridad del científico–. El 65% de los «sujetos ingenuos» llegan hasta la administración de la carga límite de 450 voltios como resultado de la presencia y de la insistencia del científico.

CONCLUSIÓN

La discusión propuesta por Despret sobre las investigaciones en psicología es crucial no solamente por lo que respecta a la resignificación del sentido científico de éstas (en cuanto a la docilidad y la recalcitrancia), sino principalmente por la interpretación política de estos dispositivos, especialmente considerando la ascensión de los dispositivos productores de sujetos ingenuos. Así, mientras este paso es visto tradicionalmente como la ascensión de una psicología más objetiva y exenta de cualquier influencia y complicidad entre investigadores e investigados, Despret ve en ella el triunfo de los modos docilizantes de articulación.

Sin embargo, el punto más interesante del trabajo de Despret está en la manera en que sugiere la existencia de una técnica de sí (y quizás de espiritualidad) en los laboratorios psicológicos de finales del siglo XIX, así como formas alternativas de conocimiento que redistribuyan las relaciones de poder entre los actores, sin convertir por otro lado esas formas de investigación de finales del XIX en modelos para nosotros. Al contrario, lo que buscan las propuestas de Despret son formas de investigación en las que se ensayen nuevas versiones sobre los modos en los que nos producimos en el proceso mismo de conocernos²¹.

21. Mi querido evaluador hace un generoso comentario con una frase de 190 palabras que voy intentar resumir para no sofocar al lector: «Asimismo, no queda claro por qué se salta de este análisis insuficiente a un juicio genérico de las prácticas de la psicología: parece como si, al no existir material historiográfico sobre el tema tratado (como las nulas referencias al entrenamiento y al ‘para qué’, el ‘dónde’ y el ‘cuándo’ de estos métodos introspectivos), el foco pasara a ser la serie de controversias sobre el método de la psicología científica». O aun: «Para hacer un argumento generalista o generalizador sobre la ética moderna de la introspección como el que se quiere plantear aquí sería necesario investigar sobre los vestigios de los métodos introspectivos y mostrar más datos que nos pudieran permitir hablar de una historiografía de las prácticas de las disciplinas psi, antes que teorizar sobre ellas sin tener acceso o haber trabajado estos materiales». Sobre el material historiográfico insuficiente yo diría que ninguna investigación histórica es conclusiva en el sentido de encontrar su documento último. Frase que no sería novedosa en términos de discusión historiográfica. Podemos encontrar aquí una serie de enunciados de la «École des Annales», como los de Le Goff (1993, p. 32). Tomando la pregunta de Lefebvre sobre los hechos: ¿se trata de algo que es dado? No, algo creado por el historiador. Algo inventado y construido con la ayuda de hipótesis y conjeturas, en un «muy delicado y apasionado trabajo». Por lo tanto los hechos son siempre hechos por alguien, y uno podría pensar que esto ocurre en la historia de manera más radical, ya que son las interpretaciones de los monumentos que a su vez son otras interpretaciones de los agentes históricos. Como el objetivo del artículo era apuntar la posible existencia de técnicas del yo (y de espiritualidad) en las prácticas de introspección por medio de algunos enunciados y precauciones, me quedé satisfecho con mis interpretaciones iniciales, básicas para una investigación en sus primeros pasos. Por medio de estas primeras interpretaciones que apuntan a la posibilidad de técnicas del yo en prácticas introspectivas de los laboratorios psi del siglo XIX no me gustaría ceder a la búsqueda de

Con esta posición, esta autora se sitúa muy próxima al concepto foucaultiano de «ontología histórica de nosotros mismos». Aquí destacamos la principal cuestión planteada por este autor en sus últimos escritos: problematizar los modos como naturalizamos algunas evidencias sobre nosotros mismos. Así, manifestaba Foucault (1995b, p. 239): «Sin duda, el objetivo principal hoy no es descubrir, sino rechazar lo que somos». O bien:

Mi papel –y esta es una palabra demasiado enfática– consiste en enseñar a las personas que son más libres de lo que sienten que se acepta como verdad, como evidencian algunos temas que han sido construidos durante un cierto momento de la historia, y que esa supuesta evidencia puede ser criticada y destruida (Foucault, 1996b, pp. 142-143; ver también 1984a, p. 83).

La finalidad de este proceso sería la constitución de otra forma de libertad, no propositiva ni esencial al ser humano, pero sí al cabo de fluctuaciones históricas: saber que siempre podemos ser otros, modificarnos. Esta sería la «libertad» ejercida por Foucault en la filosofía según Rajchmann (1987), sin ninguna perspectiva utópica (basada en una supuesta naturaleza humana), sino más bien *heterotópica*, rechazando cualquier fundamento último que sirva de base a nuestra existencia.

La recalcitrancia propuesta por Despret por medio de distintos dispositivos sociotécnicos y la ontología histórica de nosotros mismos foucaultiana ponen en cuestión los modos hegemónicos con que nos conocemos y nos transformamos en sujetos éticos. Estos modos no se definen a priori; son efectos de las articulaciones múltiples de dispositivos concretos de conocimiento y técnicas del yo, que ahora pueden ser considerados y pensados en un proceso más amplio de producción; de una producción «pluriversal» de subjetivaciones.

REFERENCIAS

- Araujo, S. (2010). *O projeto de uma psicologia científica em Wilhelm Wundt*. Juiz de Fora: UFJF.
- Araujo, S. (2014). The emergence and development of Bekhterev's psychoreflexology in relation to Wundt's experimental psychology. *Journal of the History of Behavioral Sciences*, 50 (2), 189-210.
- Boring, E. G. (1950). *A History of Experimental Psychology*. Nueva York: Appleton - Century - Crofts.

afirmaciones genéricas, sino de problematizaciones en el sentido genealógico. Mi querido crítico debe recordar que los trabajos genealógicos no buscan cualquier verdad genérica, sino problematizar los modos que se naturalizan en la actualidad.

- Bringman, W. & Twenty, R. (1980). *Wundt studies: a centennial collection*. Toronto: C.J. Hogrefe.
- Despret, V. (2004). *Le cheval qui savait compter*. Paris: Les Empecheurs de Penser en Ronde.
- Ferreira, A. (2012). Jamás hemos sido ingenuos (o dóciles sí, pero ingenuos jamás): un estudio sobre la constitución del sujeto ingenuo en los laboratorios psicológicos. En: *Teoría del Actor-Red: más allá de los estudios de ciencia y tecnología* (pp. 283-300). Barcelona: Amentia.
- Foucault, M. (1984a). O cuidado com a verdade. Entrevista com François Ewald. En: C.H. Escobar (org.), *O Dossier* (pp. 74-85). Río de Janeiro: Taurus.
- Foucault, M. (1984b). O retorno da moral. Entrevista com Gilles Barbedette e André Scala. En: C.H. Escobar (org.), *O Dossier* (pp. 128-138). Río de Janeiro: Taurus.
- Foucault, M. (1995a). Sobre a genealogia da ética: uma revisão do trabalho. En: H. Dreyfuss y P. Rabinow (orgs.), *Michel Foucault na trajetória filosófica* (pp. 253-278). Río de Janeiro: Forense Universitária. (Orig. 1983.).
- Foucault, M. (1995b). O Sujeito e o Poder. En: H. Dreyfuss y P. Rabinow (orgs.), *Michel Foucault na trajetória filosófica* (pp. 231-249). Río de Janeiro: Forense Universitária. (Orig. 1982.)
- Foucault, M. (1996a). Tecnologías del yo. En: M. Morey (org), *Tecnologías del yo* (pp. 45-94). Barcelona: Paidós/ICE - UAB. (Orig. 1982.)
- Foucault, M. (1996b). Verdad, individuo y poder. En: M. Morey (org). *Tecnologías del yo* (pp. 141-150). Barcelona: Paidós/ICE - UAB. (Orig. 1982.)
- Foucault, M. (1996c). *Hermenéutica del sujeto*. La Plata: Altamira. (Curso de 1981-1982 en el Collège de France.)
- Foucault, M. (1997). 1981-1982: A hermenêutica do sujeito. En: M. Foucault, *Resumo dos cursos*. (pp. 109-115). Río de Janeiro: Zahar.
- Goldman, M. (1998). Objetivação e Subjetivação no último Foucault. En: G. Castelo Branco y L.F.B. Neves (orgs.), *Michel Foucault: da arqueologia do saber à estética da existência* (pp. 83-101). Río de Janeiro / Londrina: Nau / CEFIL.
- Helmholtz, H.F. (1925). *Helmholtz Treatise on Physiological Optics*, Vol. III Nueva York: Rochesters. (Orig. 1866.)
- Le Goff, J. (1993). *A História Nova*. São Paulo: Martins Fontes.
- Latour, B. (1997). Des sujets recalcitrants. *Recherche*, Septiembre, 301.
- Latour, B. (2004). How to Talk about the Body. En: *Body & Society*, 10 (2-3), 205-229.
- Milgram, S. (1974). *Obedience to Authority: An Experimental View*. Nueva York: Harper and Row.
- Morey, M. (1996). Introducción. En: M. Morey (org), *Tecnologías del yo*. Barcelona: Paidós/ICE - UAB.
- Rajchmann, J. (1987). *Foucault: a liberdade da filosofia*. Río de Janeiro: Jorge Zahar.

- Schwitzgebel, E. (2014). Introspection. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Ed. Electrónica: <<http://plato.stanford.edu/entries/introspection/>> (acceso el 14/02/2014).
- Titchener, E.B. (1901-1905). *Experimental Psychology*. Nueva York: Macmillan.
- Titchener, E.B. (1913). *Elementos de Psicología*. (E. Chavez, trad.) México: Librería de Ch. Bouret.
- Wundt, W. (1998). *Outlines of Psychology*. (C. H. Judd, trad.) Bristol / Tokyo: Thoemmes / Maruzen. (Orig. 1896).

Artículo recibido: junio 2014
Artículo aceptado: diciembre 2014