

MAGALDY TÉLLEZ

EN TORNO A LA CRISIS EPISTEMOLÓGICA EN LAS CIENCIAS
SOCIALES: EL FIN DEL PENSAMIENTO DE LA FUNDAMENTACIÓN

De las clausuras: La índole desestructurante de la crisis.

El reconocimiento de la disolución de la *episteme* moderna como orden o disposición general del saber —en el cual se anudaron Historia y Sujeto como principios ordenadores de los más heterogéneos registros discursivos—, involucra que no se trata sólo de admitir la crisis de particulares maneras de describir, caracterizar, analizar, clasificar, enunciar, sino del régimen de saber que hizo posible las prácticas discursivas modernas y los objetos que ellas producen.

Entendida como situación que envuelve tanto criterios de fundamentación epistemológica como criterios de orientación axiológica, la crisis en las ciencias sociales concierne al modo mismo de racionalidad traducido en los paradigmas en cuyos ejes se situaron las maneras de concebir y efectuar el conocimiento de lo social. De allí la índole desestructurante de una crisis que no es privativa de una tendencia teórica, de un modelo de análisis, de un sistema conceptual, de un conjunto de procedimientos metodológicos, porque toca a los principios o núcleos propios de la *episteme* moderna; esto es, del orden o disposición del saber por el cual se hizo posible la emergencia de esas configuraciones discursivas que hoy conocemos como ciencias sociales/humanas.

Emergencia que, si bien estuvo ligada a requerimientos prácticos inherentes al proceso de instauración y consolidación del capitalismo, es preciso entender como «un acontecimiento en el orden del saber» (Foucault): aquél por el cual el hombre se hizo objeto de conocimiento, constituyéndose mediante categorías en las que se intersectaron los modelos de la biología, de la economía y de la filología, y la «analítica de la finitud». Intersección desde la cual el

discurso de las ciencias sociales respondió a la impronta antropológica definitoria del pensamiento moderno.¹

En las consideraciones que siguen, intento precisar lo que la referida situación implica.

a. Sostener el carácter desestructurante de la crisis en el referido ámbito significa, por ende, entender que se trata de la disolución de los principios/ fundamentos que estructuraron el dominio de las disciplinas sociales / humanas; en lo que concierne tanto al modo mismo de concebir el conocimiento como a sus formas de producción —en modelos teóricos, en investigaciones empíricas—. Principios que corresponden tanto el nivel de las disposiciones epistemológicas a partir de las cuales se determinaron el estatuto y propósitos del conocimiento social/humano, como al nivel de las disposiciones ontológicas a partir de las cuales se atribuyeron modos de ser del hombre en tanto que empiricidad.

En el primer caso, cabe señalar los principios de *causas últimas*, de *apariencia-esencia*, de *verificabilidad* —empírica o lógica—, de *predictibilidad*, de *objetividad*, de *verdad fundadora*, de *sujeto del saber*, de *progreso hacia la cientificidad*. En el segundo caso, el principio del Hombre como *Sujeto de la Historia* o en otros términos, de la historicidad que concierne al ser mismo del Hombre, por la cual es posible configurar una historia de la vida humana, de las formas de producción-circulación y del lenguaje, y de aquellas que remiten a las parejas categoriales de *funciones - normas*, *conflictos - reglas*, *significaciones - sistemas significativos*.²

b. Plantear la crisis de las ciencias sociales/humanas en los términos de *crisis de fundamentación*, comporta el reconocimiento de que los paradigmas, los principios, las reglas, que rigieron las maneras de concebir y efectuar el conocimiento: se han clausurado como claves de inteligibilidad de los procesos y de las prácticas sociales configuradores de los modos de pensar, de decir, de actuar, de sentir... . La cuestión radica, así, no en el hecho de que estas claves continúen haciéndose presentes en configuraciones discursivas y/o en prácticas investigativas y, por ende, que la continuidad de su uso desmienta la constatación de su agotamiento. Se trata de que, al margen del uso o desuso, se ha agotado su papel como principios de

¹ Cf., al respecto, Foucault, M., *Las palabras y las cosas*. México, Siglo XXI, 1978; y *Arqueología del saber*. México, Siglo XXI, 1979.

² Cf., Foucault, M., *Las palabras...*, *op. cit.*, pp. 334 y ss.

organización del saber frente a realidades complejas que se resisten a ser analizadas y comprendidas en y desde las claves heredadas de la Modernidad.

c. El suelo mismo en el que tiene lugar el agrietamiento de los fundamentos, tanto como el de la idea misma de búsqueda de fundamentos firmes y ciertos para el conocimiento de los asuntos sociales/ humanos –incluido el conocimiento mismo– involucra la disolución de la idea de Historia como sucesión temporal continua y acumulativa, que presupone la existencia de un gran centro o motor último (llámese Espíritu, producción económica, o lucha de clases...), en torno al cual se ordenan los acontecimientos a la manera de derivaciones secundarias y, por cuyo desarrollo, el pasado contiene la preordenación germinal del presente y, éste las predeeterminaciones del futuro.

Tal disolución arrastra consigo la de la idea de progreso, toda vez que sin la existencia de un discurso unificador y unitario del devenir social/humano se hace insostenible la idea de que la sociedad y los hombres avanzan inexorablemente hacia la realización plena de una meta final: la emancipación por la razón. Se trata, en suma, de la clausura de los saberes constituidos al modo de las series, los encadenamientos y, de las sucesiones temporales conforme a la modulación común, homogeneizadora, de tiempos diferentes que asumiría el carácter de leyes del devenir histórico.

Es en el marco de esta doble disolución donde cabe situar el significado y los alcances de lo que viene denominándose pérdida del sentido de la realidad y de la acción que, según Vattimo: «no es en fin de cuentas una gran pérdida», si de lo que se trata es de contraponer a la dispersión de sentidos, a los efectos del reino de la imagen, a la irrupción de especialidades múltiples y moleculares, la «nostalgia de una realidad sólida, unitaria, estable».³ A lo que remite esta idea de pérdida del sentido, no es otra cosa que a la fractura del empeño en situar el Sentido para más adelante –hacia el final– o en otro lugar –fuera–. En otras palabras, la teleología que tradujo el empeño de concebir al Sujeto como portador de ese Sentido de la Historia, y sus proyectos y acciones como flechas apuntando hacia ese final deseado a la manera de blanco inmóvil en el que alguna vez darían.

d. A partir de los planteamientos precedentes, puede afirmarse que la crisis en el terreno de las disciplinas sociales involucra –como

³ Cf. Vattimo, G., *Posmodernidad: ¿ una sociedad transparente?* en Vattimo y otros, *En torno a la posmodernidad*. Barcelona, Anthropos, 1990, p. 11.

crisis paradigmática— el hecho de que ningún referente fundacional —epistémico, teórico-sustantivo y axiológico—, ninguna corriente de pensamiento, ningún modelo de análisis, ninguna disciplina mantiene su estatuto como lugar de certezas irrecusables.

Sin bases inquebrantables de certidumbres, sin Verdad fundadora, sin criterios lógicos decisivos como pruebas irrefutables de científicidad —verificabilidad (prueba empírica) o refutabilidad (prueba lógica)—, han perdido su suelo legitimador las ideas mismas de búsqueda de causas objetivas últimas y de explicaciones de leyes primeras, como definidoras del carácter y propósito del análisis de los procesos sociales/humanos, con pretensiones de científicidad.

Así mismo, se volatilizan las ideas que, como cara y cruz de la *episteme* moderna, remiten al «sueño antropológico» que se propuso, a la vez, mostrar que el hombre está determinado y que el fundamento de sus determinaciones —su finitud— es el ser mismo del hombre que, bajo la figura de sujeto-conciencia histórica, es capaz de restaurar, siempre, su estatuto como lugar de la síntesis (Foucault). De allí que todo conocimiento empírico concerniente al hombre fuese reconfigurado en el campo filosófico que ofrecía, así, el fundamento, los límites y la verdad de todo conocimiento relativo al hombre. La radicalidad de la crisis involucra la fractura de noción misma de fundamento, y, en consecuencia, del pensamiento con pretensiones de fundamentación:

De todos modos, el que el conocimiento no puede estar seguro de ningún fundamento, ¿no significa haber adquirido un primer conocimiento fundamental? ¿No nos incitaría ello a abandonar la metáfora arquitectónica, en la que la palabra <fundamento> adquiere un sentido indispensable, por una metáfora musical de construcción en movimiento que transforma en su movimiento mismo los constituyentes que la forman? ¿y no podríamos considerar el conocimiento del conocimiento también como construcción en movimiento?.⁴

Crisis, pues, que concierne no a específicas corrientes de pensamiento, a determinadas teorías, o a específico procedimientos metodológicos, sino a la *episteme* misma en y desde la cual se dio autoridad y sentido no sólo a la configuración de las disciplinas sociales, sino también a las tramas institucionales en las que ellas se

⁴ Morin, E., *El Método. El conocimiento del conocimiento*. Madrid, Cátedra, 1988, p. 25.

desplegaron como discursos que anudan saber y poder, tal y como lo ponen de manifiesto los análisis de Foucault.

Aperturas: la emergencia de nuevos criterios epistemológicos.

El quiebre de las claves de inteligibilidad y legitimidad de los saberes en torno a los procesos y prácticas sociales, tiene su anclaje en el tejido de las prácticas sociales –materiales y discursivas– que han puesto en evidencia sus límites, su estrechez, sus mitos/ilusiones como núcleos organizadores de los modos de entendimiento y producción de dichos saberes. Por ello, cabe subrayar que dicho quiebre es inescindible de las estrategias teóricas deconstructivas, por las que tiene lugar la disolvente labor del pensamiento crítico.

Estrategias que tienen, precisamente como blancos, las ficciones: del sujeto originario del discurso en lo socio-cultural, lo legal, lo estético, lo ético, lo científico, lo político; de la historia continua y del progreso de y por la razón; de la verdad universal; del esencialismo; de la restitución de la unidad; del sentido unívoco y predeterminedo; del ordenamiento legaliforme de lo real; de las necesidades universales, de la autonomía de la ciencia; de la distancia del saber respecto al poder.

Es precisamente con relación a las maneras en que se efectúan dichas estrategias que se abre la posibilidad de plantear, como dimensión constitutiva de la crisis paradigmática, la emergencia de otras propuestas epistemológicas y teóricas como señales de mutaciones radicales; de plantear, en consecuencia, que la crisis misma nos coloca frente a la exigencia de interrogar, reflexionar, problematizar lo concerniente al conocimiento de lo social/humano, su índole, sus condiciones de existencia, de producción y organización, sus propósitos.

Se trata de entender, en suma, que la crisis paradigmática en el terreno de las ciencias sociales/humanas, involucra señales de apertura a otros modos de pensar, sin los cuales el registro de la crisis de la razón moderna se torna, para decirlo con palabras de A. Negri, sólo registro *del encantamiento de lo muerto*, esto es, no sólo como clausura de dicho modo de razón, sino como clausura de toda posibilidad de replantear, de repensar, de reconstruir criterios epistemológicos, teóricos y axiológicos, sin pretensiones de erigirse, en un universo referencial único y común para todos los discursos. Precisamente, porque esas señales forman parte del reconocimiento

relativo a la inauguración de una era de los lenguajes que se crean construyendo de manera simultánea lo que se dice y lo que hace decir lo que se dice (Foucault).

Señales que, no obstante, no deben ser entendidos a la manera de un aparecer lineal y finalístico sino, contrariamente, como expresiones de rupturas que, en cuanto tales, no busca alternativas que conduzcan a recuperar y completar el proyecto de la Modernidad, sino su dislocación radical. Se configuran entretreídas a lo que podríamos considerar como momentos de inflexión cristalizados en las tendencias del pensamiento crítico que, en la segunda mitad el siglo XX, convergen en la labor impugnadora-disolvente de la razón racionalista/racionalizadora. Tendencias en las que es posible advertir un vuelco en las redes categoriales implicados en el modo de entender y efectuar el conocimiento de lo social. La crítica de los pensadores de Frankfurt, la crítica posestructuralista, y la crítica posmoderna traducen, a mi juicio, los momentos más significativos de inflexión en los que es posible constatar no sólo el cuestionamiento del concepto moderno de razón, sino la retirada misma de este concepto en las respectivas propuestas epistémicas y teóricas.

A dichas críticas vinculo las consideraciones que siguen, con las cuales quisiera mostrar el carácter de algunas de las señales que traducen el perfil de otro, radicalmente distinto, modo de pensar, en el cual el concepto mismo de razón forma parte de una red de problemas que es preciso historiar, situar en sus tiempos y circunstancias.

La crítica disolvente del sujeto

El socavamiento de la ficción del sujeto como unidad y transparencia del sí mismo y de la fe en la fuerza de la razón, está ligado a la apertura de un nuevo y plural espacio teórico que localiza a la razón y al sujeto en específicos y cambiantes *juegos de verdad* y de lenguaje; es decir, sin referencia a principios y finalidades universales, sin límites fijos y sin certezas últimas. Un espacio que se construye como transgresión y que moviliza una crítica del discurso de la Modernidad en el que se constituyó la imagen de la unidad del sujeto: como sujeto del conocimiento, como sujeto portador del sentido de la historia, como sujeto enunciador.

En este nuevo espacio, se fractura no sólo la aparente unidad del sujeto sino la noción misma de sujeto del conocimiento. Al respecto, cabe destacar el planteamiento de Foucault acerca de la

constitución de posiciones de sujeto a través de prácticas en las que se complican: códigos que regulan determinadas maneras de hacer y decir —que prescriben cómo observar, clasificar, registrar, analizar y comparar a los individuos y sus comportamientos, y cómo inculcarles una verdad sobre sí mismos—, y la producción de discursos de veridicción que sirven de fundamento y de justificación a tales maneras de pensar-decir-hacer.⁵

De tal planteamiento cabe derivar que el sujeto se constituye en tramas heterogéneas de poder y de saber, cambiantes y relacionales; de manera tal que los sujetos que en ellas se constituyen, efectúan distintas formas de relación consigo mismos, con los otros y con los «juegos de verdad» implicados. Así, no se trata del mismo sujeto cuando éste se constituye en el espacio del saber, cuando se constituye en el espacio del poder, cuando se constituye en el terreno de problematización ética.

No existe, pues, el sujeto *a priori*, ni del pensamiento, ni para el conocimiento, como instancia en la que el conocer se instale. Hay modos y lugares de constitución de posiciones o tipos de sujeto, que son histórico-culturales. El conocimiento se produce siempre desde tramas de sentido extra-teóricas, cuyo olvido se vincula a la creencia según la cual se supuso un “orden” en los objetos, que obvió el hecho de que tal orden se atribuye desde determinadas rejillas de visibilidad y enunciabilidad. Desde tal perspectiva, la idea de un sujeto siempre idéntico del conocimiento resulta insostenible; toda vez que de lo que se trata es de posiciones definidas desde las condiciones que se tejen en la producción y circulación de saberes y conocimientos, las cuales definen su estatuto variable como sujeto de/para el saber.

Una de las consecuencias decisivas para el campo de las ciencias sociales/humanas remite a la investigación de los modos de constitución de sujetos; es decir, de las prácticas y mecanismos mediante los cuales los individuos han devenido sujetos de/a determinados saberes y acciones. Investigación a la que le es inherente la crítica de la, históricamente constituida, figura de subjetividad, con pretensiones de necesaria y universal: la del Sujeto único, auto-transparente y originario.

⁵ Cf. los textos de Foucault, M., *La imposible prisión: debate con Michel Foucault*. Barcelona, Anagrama, 1982, pp. 65-70; *La verdad y las formas jurídicas*. Barcelona, Gedisa, 1991, pp. 117-140; *Saber y verdad*. Madrid, La Piqueta, 1985, p.p. 39-46; y *Arqueología.....*, *op. cit.*, pp.65-90 y 298-330.

Los análisis foucaultianos muestran y ofrecen un nuevo lugar teórico desde el cual se pone en evidencia que, en nuestras formas de reconocernos en el espacio del saber, del poder y de la moral, siempre operan racionalidades específicas, contingentes, diferenciadas, mutables. En consecuencia, que las ideas mismas de razón y de sujeto, únicos y universales, constituyen un producto de determinadas condiciones históricas, que es un tipo contingente y específico de racionalidad, desde cuyas reglas se constituyó la verdad del Sujeto, aunque ella deviniera normativa, evidente y supuestamente universal.

Tal apertura se expresa en el desplazamiento mismo de la pregunta ¿qué es el sujeto?, por aquella cuya forma enunciativa es la del ¿cómo se constituye?. Pregunta crítica vinculada a la experiencia histórica de la transgresión a los límites que nos constituyen, y movilizadora por el propósito de coadyuvar a la configuración de posibilidades de creación y ejercicio permanente de libertad, entendida como ejercicio plural de formas de resistencia frente a las plurales y específicas formas de ejercicio de las relaciones de dominación: en cada espacio, en cada modo de efectuación de las relaciones poder-saber.

Deleuze, Foucault, Derrida —desde sus diferencias—, efectúan estrategias deconstructivas de las pretensiones de ordenación teórica de la totalidad, ancladas en los universales —de verdad, de finalidad, de causalidad—. Estrategias que ponen en juego cortes, diferencias, singularidades, desplazamientos, movibilidades, ...que hacen de su pensamiento un tipo de ejercicio radicalmente ajeno al fundamento, y a las pretensiones de hacerse fundamento.

En tal pensamiento se disuelve no sólo el sujeto unitario y consciente de los fines que dirigen sus actos, sino también el supuesto del “objeto dado” a la representación del sujeto que lleva a cabo la operación de revelar el orden oculto de las cosas. No hay “objeto”, sino modos de objetivación inherentes a las prácticas discursivas que construyen sujetos y objetos discursivos. En tal sentido, puede afirmarse que en el pensamiento deconstructivo están contenidas propuestas concernientes a modos de objetivación, en las que se construyen no registros de causalidades, sino diagramas reticulares de poder-saber (Foucault), diagramas rizomáticos (Deleuze), análisis intertextual (Derrida).⁶

⁶ Foucault da cuenta del referido diagrama reticular mediante el concepto de dispositivo como “la red que puede establecerse entre elementos heterogé-

La crítica disolvente del Valor de la Verdad en sí

La impugnación crítica de la idea de historia como evolución continua y progresiva hacia la consumación definitiva de la meta universal de emancipación, es, al mismo tiempo, la de la idea de Razón como instancia suprema reguladora de esa evolución. Ello, porque lo que tal impugnación involucra es el intrínseco vínculo entre dichas ideas, los Ideales o metas últimas, la conversión de la razón en principio/mito unificador de lo existente, y la configuración e imposición de códigos de racionalización que estigmatizan,

neos”, discursivos o no discursivos, redes de carácter estratégico en las cuales los elementos cambian de posición y modifican sus diferentes funciones: “*El dispositivo es esto: unas estrategias de relaciones de fuerza soportando unos tipos de saber, y soportadas por ellos*”. Cfr. “El juego de Michel Foucault” y “El interés por la verdad”. Cf. Foucault, M., *Saber y...*, *op. cit.*, pp. 127- 162 ; 229-242.

Deleuze-Guattari, resumen el concepto de rizoma así: “*Contrariamente al grafismo, al dibujo o la fotografía, contrariamente a los calcos, el rizoma está relacionado con un mapa que debe ser producido, construido, siempre desmontable, conectable, alterable, modificable, con múltiples entradas y salidas con sus líneas de fuga... Contrariamente a los sistemas cerrados (incluso policentrados), de comunicación jerárquica y de uniones preestablecidas, el rizoma es un sistema acentrado, no jerárquico y no significativo, sin General, sin memoria organizadora o autó-mata central, definido únicamente por una circulación de estados.*” *Mil mesetas* (Introducción: “Rizoma”). En Derrida, el concepto de *texto* o *escritura* rabasa los límites de la concepción del lenguaje restringido a las expresiones escritas y habladas, en sentido estricto, a las que nos ha acostumbrado las tradicionales distinciones. En efecto, Derrida extiende dicho concepto a las plurales formas del lenguaje-experiencia y lo que denomina *texto general*, sin fronteras, en cuya interpretación están continuamente implicados los hombres: el suelo cultural mismo del que forman parte. De allí su planteamiento de que no existe *nada fuera del texto*. Más no se trata de asignar al texto una primacía o el lugar de centro, con existencia *a priori* respecto del lenguaje, sino de que existe en la pluralidad de signos, cuya noción no se circunscribe al ámbito de lo estrictamente lingüístico. De este modo, el concepto de texto incorpora los de *textura*, *intertextualidad*, *diseminación* y *différance*, deconstructores del *logos* (del sentido, de la dominación, de la presencia, etc.), que obturan, en consecuencia, cualquier centralidad del texto, y, así, abre la posibilidad de las estrategias deconstructivas de discursos, de formas culturales e institucionales, sin recurrir al logocentrismo y sin aspirar a críticas concluyentes. Cf. al respecto los textos de Derrida, J., *Tiempo y presencia*, Santiago, ed. Universitaria, 1971 y *La voz y el fenómeno*. Valencia, ed. Pre-textos, 1985; (este último ensayo posibilita, como advierte -en su prólogo- Peñalver, P., incursionar en una especie de mapa que ofrece noticias de los múltiples recorridos del campo de trabajo al que remiten escritos como *De la gramatología*, *La diseminación*; y *La Escritura y la diferencia*).

excluyen y anulan todo lo que sea irreductible a ellos.

Mostrar el mencionado vínculo constituye uno de los rasgos definitorios de un modo de pensamiento incompatible con la fe en el progreso y con el propósito de glorificar la ciencia, pues se constituye deliberadamente como confrontación crítica con el proyecto de racionalización, contrario a toda forma de vida que pueda concretizarse como modo de vivir estético-creador. Ese mostrar es el que ponen en juego T. Adorno, M. Horkheimer y H. Marcuse, para quienes el efectivo despliegue histórico del ideal moderno de civilización ha sido el de la identidad entre razón racionalizadora y dominación, el de la inserción de la racionalización en la vida social como lógica de la dominación. Identidad e inserción inescindibles de este tipo de razón reductora de lo real a los criterios imperativos de la utilidad y del cálculo que impregnan los espacios de la vida social; del tipo de razón que, imbricada en la trama práctico-institucional, anula la autonomía de pensamiento y de acción, toda vez que comporta la negación de la posibilidad misma de que los hombres construyan sus plurales opciones del valor.

Es la puesta en evidencia de dicho vínculo lo que define los análisis foucaultianos acerca de la coimplicación poder-saber; análisis que ponen al descubierto los mecanismos y procedimientos que hacen posible la instauración y circulación de discursos tenidos como verdaderos, en virtud de su apertura a interrogantes como: ¿En el espacio de cuáles procesos y procedimientos –sistema de reglas, configuración de determinados saberes– se producen discursos autorreferidos y aceptados como verdaderos?. ¿Qué procesos y luchas constitutivas del saber definen tanto las formas como los dominios posibles de conocimiento de conocimiento verdadero?.⁷

La impugnación del ideal de civilización que absolutiza la razón –y espera de su progreso, el logro de la meta final– es, al mismo tiempo, la puesta en evidencia del papel legitimador de dicho ideal: la conversión de un tipo de razón y de un tipo de prescripciones

⁷ *“Vivimos en una sociedad que marcha en gran parte <por la verdad>, quiero decir que produce y pone en circulación discursos que cumplen función de verdad, que pasan por tal y que encierran gracias a ello poderes específicos. Uno de los problemas fundamentales de Occidente es la instauración de discursos <verdaderos> (discursos que, por otra parte cambian incesantemente). La historia de la <verdad> del poder propio de los discursos, aceptados como verdaderos- está todavía por hacer”.* Foucault, M., “No al sexo rey” en Morey, M. (ed.), *Sexo, poder, verdad*. Barcelona, Materiales, 1979, p. 242,

morales, en *la Razón* y en *la Moral* que, así, logran imponerse como únicos y exclusivos, como valores “en sí” –Valor de Verdad científica, Valor de Verdad moral– que conjuran, de esta manera, la posibilidad de su discusión por y desde otras opciones de valor.

Por ello, las preguntas no conciernen a cuestiones tales como: ¿Qué es la verdad?, ¿Cómo se obtiene la verdad?. La recusación de los dualismos sujeto-objeto, ideología-ciencia, apariencia-esencia, y, con ello, del supuesto relativo al conocimiento racional como acceso a una “verdad oculta” tras las apariencias fenoménicas, da lugar a otras preguntas: *¿Cómo se ha constituido la creencia misma en la Verdad y en la Moral universales, incondicionales, como valores absolutos?. ¿Cuáles han sido las condiciones que hicieron posible esta creencia inherente al modo de pensamiento que opera en y por dicotomías –verdadero-falso, ciencia-ideología, bueno-malo, normal-patológico, etc.–?*

Preguntas implicadas en la crítica disolvente del valor de la Verdad –científica, moral o metafísica–, al mostrar que la pretensión misma de este valor absoluto es indisociable de los lazos que la articulan al conflicto de interpretaciones, el cual incorpora en el terreno del pensamiento, la lucha entre voluntades de poder-saber; al mostrar que la voluntad de Verdad es voluntad de poder desplegado en modos de logificar –disponer, ordenar, clasificar, organizar– lo real, y de prescribir reglas morales de acción; y, más específicamente, al poner en evidencia que la voluntad de verdad científica es la de hacer cognoscible lo real, constituyéndolo como red de relaciones lógicas explicable y dominable y, así, que *la voluntad de poder como condición de producción, organización y uso del conocimiento científico no le es exterior, sino constitutiva*.

No hay, pues, “la verdad”, sino “régimen” de verdad”, como advierte Foucault; esto es, un determinado conjunto de procedimientos regulados por códigos de producción, funcionamiento y circulación de saberes. Régimen que ha sido, a la vez, condición del desarrollo capitalista. De allí que: *“El problema político para el intelectual no sea la crítica de los contenidos ideológicos que estarían ligados a la ciencia, o (...) hacer (...) que su práctica científica esté acompañada de una ideología justa, [sino] saber si es posible constituir una nueva política de la verdad. (...) el régimen político, económico, institucional de la producción de verdad”*.⁸

⁸ Foucault, M., “Verdad y poder” en *Microfísica del poder*. Madrid, La Piqueta, 1979, p. 189

En tal apertura radica la posibilidad de un pensamiento cuyo ejercicio efectúe la transgresión del *logocentrismo* (Derrida) como discurso que pretende dar razón, fundamentar y legitimar tanto la autoridad del significado trascendental, como la del orden institucional (códigos, normas del pensar-decir-hacer). Para decirlo con otras palabras, del logocentrismo como orden en el que se configuró la regulación del saber bajo la línea: sentido-univocidad-verdad, y la del poder actuante en las prácticas institucionales, bajo la línea: autoridad-jerarquía-legitimidad. Líneas que han recorrido –y recorren– diferentes prácticas y diversos procedimientos de inclusión y exclusión, de códigos homogeneizadores de normas, de lenguajes, de funciones, de comportamientos.

El quiebre del juego especular “individuo” - “sociedad”

Finalmente, la cuestión que quisiera indicar atañe al problema de la relación entre “individuo” y “sociedad”. Al respecto, la apertura consiste en la necesidad de liberarse de ese permanente juego especular en el que ha consistido el modo de plantear dicha cuestión en los términos del establecimiento de una demarcación entre individuo y sociedad, pensados como dos “entidades” que se articulan en el sentido de una relación de exterioridad. Falso problema que remite bien a la concepción determinista del individuo, bien al entendimiento monádico de éste como preexistente a las propias condiciones sociales que lo constituyen.

Dos formas que corresponden al mismo planteamiento de un falso problema por el cual se piensa, por una parte, que “la sociedad” es una realidad anterior e independiente de los individuos y, por otra, que “los individuos” existen con anterioridad e independientemente del tejido de relaciones sociales y que, a la manera de entidades fijas, establecen relaciones mutuas que dan lugar a la existencia de “la sociedad” como algo posterior a los individuos y sus relaciones.

No obstante, no se sale de ese juego especular simplemente introduciendo la idea de articulación entre los dos polos del juego, sino saliéndose del juego mismo; esto es, configurando otro modo de plantear dicha cuestión. Otro modo sobre cuyas redes categoriales –relaciones sociales, poder-saber, dominación, resistencia, prácticas sociales (materiales y discursivas), dispositivos, modos de construcción de subjetividad, contingencialidad, espacialidad, his-

toricidad, des-centramientos, pluralidad,⁹ agenciamientos, agentes, etc.—, se subrayan los modos de individuación como construcción social, esto es, como configuración que no tiene otro contenido aparte del histórico-cultural.

Así, el individuo no está constituido por lo que se supone sea el núcleo de su individualidad única, propia, en sí; sino por lo que en él hay de social. De allí que nuestra individualidad, lo que se denomina nuestro “yo”, se constituye y reconstituye resolviendo diversos, heterogéneos y cambiantes conflictos entre exigencias sociales en circunstancias históricas determinados, modelamientos sociales interiorizados e impulsos vitales —convicciones, sentimientos, afectos, deseos, etc.—, que no son sino específicas efectuaciones de las redes de relaciones móviles en los que el ser humano individual se sitúa y se configura como tal. De tal manera, nuestros modos de percibir, de pensar, de decir, de sentir, de hacer, pierden todo carácter de atributos personales originarios del “yo”, para hacerse, contrariamente, sus condiciones de constitución.

El “yo”, deja, en consecuencia, de designar un universal válido para cualquier época y para cualquier cultura, para referir, como afirma Deleuze: «a un conjunto de posiciones singulares adoptadas en un Se habla - Se ve, Se hace frente, Se vive». Tales condiciones hacen lugar a tres preguntas que imposibilitan el “yo” universal: «¿qué puedo saber, o que puedo ver y enunciar en tales condiciones de luz [visibilidad] y de lenguaje [enunciabilidad]?. ¿Qué puedo hacer, qué poder reivindicar y qué resistencias oponer?. ¿Qué puedo ser, de que pliegues rodearme o cómo producirme como sujeto?».¹⁰ En la misma dirección deconstructiva de la unidad del yo, apuntan los análisis de Guattari, quien insiste en los modos de producción de subjetividad y en su carácter heterogéneo, plural, fluctuante, móvil, multicentrado; modos desde los cuales:

... un individuo ya es “colectivo” de componentes heterogéneos. Un hecho

⁹ Que involucran, como sostiene F. Guattari, sistemas de percepción, de comportamiento, de representación imaginaria, de sumisión o resistencia a las jerarquías y a valores dominantes, flujos de lenguaje encarnados en la palabra, en la escritura o en las máquinas tecnológicas, finalidades, valores (*univervo de referencia incorporal*) y en *terrenos existenciales* (familia, grupo, etnia, nación, transnación). “La producción de subjetividad del capitalismo mundial integrado”. Cf. *Crítica Cultural*, Santiago, (4), 1991.

¹⁰ Deleuze., G., *Foucault*. Buenos Aires, Paidós, 1987, p. 149

subjetivo remite a territorios personales —el cuerpo, el yo— pero, al mismo tiempo, a territorios colectivos —la familia, el grupo, la etnia—. Y a eso se añaden todos los procedimientos de subjetivación que se encarnan en la palabra, la escritura informática, las máquinas tecnológicas.¹¹

Así como se abandona la idea del sujeto como individualidad pre-existente y como identidad “en sí”, diferenciada de los procesos sociales que se suponen totalmente externos a ella, también se abandonan las nociones de sociedad y de cultura como entidades globales y unitarias dadas, que determinan la individualidad mediante acciones destinadas a su progresiva y total inclusión y “adaptación” al orden socio-cultural. La disipación de tales nociones, ha significado la de las teorías con pretensiones omnicomprendivas de la “totalidad social” y la puesta en escena de propuestas teóricas como caja de herramientas para el análisis de los procesos y prácticas sociales.

Dichas propuestas ponen juego nuevos criterios de análisis y nuevos referentes conceptuales, es decir, nuevos espacios teóricos desde los cuales se estructuran otras formas de visibilidad y enunciabilidad de los fenómenos sociales. Sólo a manera de indicación, puede señalarse la importancia que cobra, por ejemplo, la idea y tematización de espacios socio-culturales, de tejidos, de redes práctico-sociales, pensados en su carácter heterógeno, móvil, contingente, fluctuante, descentrado: ni objetivos, ni subjetivos; ni reducibles entre sí y entre sus componentes, ni aislables; articulables pero no unitarios.

Espacios, tejidos, redes, en los que tiene lugar la efectucción de procesos y prácticas singulares e inmanentes a determinados dispositivos, en los que operan múltiples y particulares líneas de visibilidad y enunciación, de subjetivación, de veridicción, de unificación, de fuerza, de fisuras y rupturas.

Líneas que «se entrecruzan y suscitan otras, a través de variaciones o hasta de mutaciones de disposición, sin coordenadas constantes».¹² No hay, en consecuencia, lugar a separaciones entre procesos y prácticas de producción, por una parte, y productos, por otra; ni entre orden material y orden simbólico, ya que cada dispositivo, en el que

¹¹ Guattari, F., “Por una refundación de las prácticas sociales” en *Sentido. Ensayo para un nuevo saber*, Caracas, (1), 1993.

¹² Cf. Deleuze, G., “¿Qué es un dispositivo?” en AA.VV., *Michel Foucault, Filósofo*. Barcelona, Gedisa, 1990, pp. 155-163.

se coimplican poder y saber: contiene el orden mismo del ver-decir-hacer, los dictámenes (prescripciones) y las interdicciones (las proscipciones), tanto como las posibilidades de liberación de dicho orden, mediante la creación de *líneas de fuga*.¹³ De allí que los análisis no tengan como objeto hechos, o conjunto de hechos, individuos o grupos, estructuras o relaciones, sino las líneas que se entrecruzan y atraviesan procesos, prácticas, individuos, grupos, dispositivos institucionales, funcionamientos discursivos, etc.

No hay lugar para los equilibrios estables, con relación a los cuales los científicos sociales supusieron el carácter letal de toda “desviación”. Frente a tal idea se plantea la de los equilibrios inestables, variables, evanescentes, propios de las redes de producción y transformación de procesos y prácticas en espacios singulares. Procesos y prácticas no lineales, en tanto no responden a relaciones de proporcionalidad entre causa y efectos, sino multidireccionales y pluricéntricos, en los que los agentes sociales –individuales y colectivos– se constituyen y actúan en tramas socio-culturales, con valores y normas diferentes e intervienen con medios diferentes, unos y otros definidos con las fluctuaciones de las prácticas mismas. Al respecto, cobra una importancia de primer orden el modo en que Deleuze y Guattari dan cuenta del cambio de modelos, el cual trataré de resumir en las siguientes líneas.

Se trata, en breve, del paso del “*Compars*”, o modelo legaliforme, para el cual «la búsqueda de leyes consiste en extraer constantes, incluso si esas constantes tan sólo son relaciones entre variables (ecuaciones)», al “*Dispars*”: mapa, más que modelo, que no trata de

13 Entre las líneas que nos componen, afirman Deleuze y Guattari, existen líneas que “nos son impuestas desde fuera, al menos en parte. Otras nacen un poco al azar, sin que se llegue a saber por qué. Otras deben ser inventadas, trazadas sin ningún modelo ni azar: debemos inventar nuestras líneas de fuga ..., y sólo podemos inventarlas trazándolas efectivamente, en la vida. [...] Las líneas de fuga son realidades “inmanentes al campo social”, no tienen, por ende, una forma constante y única, de modo que “la línea de fuga de alguien, grupo o individuo, puede perfectamente no favorecer la de otro; al contrario, puede obstaculizársela, bloqueársela, y arrojarlo con mayor motivo a una segmentariedad dura... No es seguro que dos líneas de fuga sean compatibles...”. Las líneas de fuga no son siempre creadas, “lo más frecuente es que un grupo o un individuo funcione él mismo como línea de fuga; más que crearla, la sigue, más que apoderarse de ella, él mismo es el arma viviente que él forja”; de allí su peligrosidad “para las sociedades, aunque no puedan prescindir de ellas, y hasta en ocasiones las manipulen.” C f. Deleuze, G. y Guattari, F., *Mil mesetas*. Valencia, ed. Pre-textos, 1994, pp. 206-209 (subrayado mio).

determinar «constantes a partir de variables, sino de poner las variables en un estado de variación continua», pues no busca una «forma general» sino captar “«singularidades de la materia»”; que remite a «material-fuerzas más bien que a materia-forma». El *Dis-pars* procede a determinar individuaciones, no por “objetos” como compuestos de materia y de forma, sino por acontecimientos o «haecceidades» espacio-temporales de diversos órdenes.¹⁴

Como puede advertirse, a partir de las consideraciones precedentes, las diversas formas en que ha operado el descentramiento del sujeto pensante capaz de apropiarse cognoscitivamente de las leyes esenciales de la organización y funcionamiento sociales, y la deconstrucción de los supuestos vinculados a la existencia de leyes universales que regularían los procesos sociales específicos, nos alejan de los modelos de fundamentación constitutivos de las ciencias sociales, consideradas, tal y como se desprende del análisis foucaultiano, como acontecimiento discursivo indisociable de la emergencia de la *episteme* moderna. Modelos desde los cuales se atribuyó a las ciencias sociales la tarea de formular el conjunto de leyes universales que permitieran explicar los comportamientos de “la sociedad” y de “los individuos”.

Como se sabe, no hay idea más arraigada en la ciencia social moderna que la de “sociedad”, a propósito de la cual los más diversos discursos giraron en torno a la pregunta “¿Qué es la sociedad?”; pregunta contemporánea de la emergencia práctico-discursiva e institucional de la ciencia social en el siglo XIX, e indisociable, en consecuencia, de la idea del cambio social como proceso evolutivo y del problema relativo al cómo influir en la aceleración y orientación del cambio social en tanto que proceso natural de las sociedades. A esta pregunta se asoció el presupuesto de uni-

¹⁴ Deleuze y Guattari entienden por *haecceidad* “un modo de individuación... que no se confunde con la de una cosa o de un sujeto”, pues concierne al tipo de individuación en el que “todo es relación de movimiento y de reposo entre moléculas y partículas, poder de afectar y de ser afectado”. Las haecceidades no son ordenamientos causales sino relaciones “válidas por sí mismas y que dirigen la metamorfosis de las cosas y de los sujetos”; de allí que no sea posible establecer una demarcación entre individuaciones que correspondan a cosas o a sujetos, por una parte, y “coordinadas espacio-temporales del tipo haecceidades”, por otra. Somos una de esas haecceidades, sin principio ni fin, sin origen ni destino, como cualquier otra haecceidad que “sólo está hecha de líneas. Es rizoma”. Somos, en fin, del orden del acontecimiento, del devenir. Cf. *Mil ...*, *op.cit.*. pp. 264-268. Para lo concerniente al referido cambio de modelos y su caracterización, pp. 368-379.

dad de la ciencia social.

Propuestas como las aquí referidas, involucran el abandono de tal pregunta, nos alejan de las nociones de unicidad de lo social, de unidad sistémica, del carácter inevitablemente progresivo del cambio social, de leyes universales reguladoras de los sistemas lingüísticos, de los sistemas de acción, de los determinismos, de la teoría social omnicomprendensiva, de las nítidas demarcaciones entre los "objetos", vinculadas al supuesto relativo a la posibilidad de aislar unidades de análisis en sí —económicas, sociales, políticas, históricas, lingüísticas, psicológicas, etc.—.

Emergen nuevas perspectivas de análisis que conceden el mayor margen posible a las *variaciones espacio-temporales, a los desplazamientos, a la heterogeneidad, a las articulaciones multiformes, a las fluctuaciones, a las configuraciones multidireccionales y móviles, a la diseminación, a la contingencialidad, a la singularidad* de los espacios sociales, de los procesos, de las redes institucionales, de las prácticas discursivas, de las condiciones de producción y recepción del sentido, de los modos de construcción de subjetividad, de las formas de ejercicio del poder-saber y de la resistencia.

Perspectivas, en fin, que irrumpen contra el «*logo-centrismo*» constitutivo del universo discursivo moderno, y, en particular, del correspondiente a la ciencia social moderna. Perspectivas que, en consecuencia, involucran nuevas prácticas discursivas, que construyen nuevas rejillas de visibilidad y enunciabilidad, nuevos conceptos, nuevos campos de problematización, nuevos campos de saber.

Para concluir, quisiera señalar que en este trabajo no he pretendido abarcar la pluralidad de aristas que se tejen en la crisis de las ciencias sociales/humanas, ni analizar en detalle aquellas de las cuales me he ocupado. Sólo he tratado de describir, a grandes rasgos, las coordenadas que, a mi juicio, posibilitan situar y comprender dicha crisis como una crisis de fundamentación, a fin de sugerir algunas de las cuestiones que, hoy, se ponen en juego en el terreno del pensamiento social. En tal sentido, creo que no es posible obviar, entre las múltiples consecuencias, la imposibilidad de seguir tratando el problema como si se tratara sólo de cambios de enfoques teóricos, o de procedimientos metodológicos.

¿Acaso no está en juego...:

No sólo el borramiento de las fronteras disciplinarias, sino

también las disciplinas sociales tal y como éstas se constituyeron sobre el fondo de la *episteme* moderna?;

No sólo determinada manera de fundamentar el análisis de lo social, sino la existencia misma del pensamiento fundamentador?;

No sólo determinadas teorías y procedimientos metodológicos universales sino la pretensión misma de hacer universalizables cualquier teoría y cualquier procedimiento metodológico?.

Magaldy Téllez

Universidad Central de Venezuela