

ESTRUCTURA, TOTALIDAD Y EPISTEMOLOGÍA, O ¿FIN DE LA CIENCIA SOCIAL?

Carlos MALLORQUÍN

El artículo, tal como el título lo confiesa, expresa una interrogante sobre la pertinencia e importancia, para las ciencias sociales, de las nociones de “totalidad” y “estructura”, y si con el desplazamiento de estas ideas “complejos” estas ciencias podrían fundamentar algún análisis y explicación de las relaciones sociales con cierta consistencia y rigor.

Las ideas en torno a las estructuras, particularmente en “economía” son generalmente descritas a partir de las nociones dominantes en los centros industriales.¹ Dificilmente se encuentran apreciaciones que señalan “originalidad” alguna de los discursos emergentes en América Latina.

Una idea concomitante a la de estructura es el de la “totalidad”, ella también tiene un historial y aquí sí cabe decir de manera más categórica que su construcción obedece esencialmente a discursos “europeos”. Esta idea está implícita sino explícita, en la noción del “ser” inherente a toda una tradición filosófica a partir de Platón. Esta concepción del “ser” supone tres conceptos que se apoyan mutuamente para su constitución, por un lado, requiere de cierta idea de “totalidad” porque el ser es constitutivo y pleno, de allí el otro aspecto indispensable, es decir, el de “plenitud”, que a su vez está articulado al último elemento constitutivo del

¹ Consultese: Viet Jean, *Los métodos estructuralistas en las ciencias sociales*, Buenos Aires Amorrortu, 1979. Véase además Arndt H. W., “The origins of structuralism”, *World Development*, vol. 13, núm. 2, 1985). El historial e interpretación anglosajona del estructuralismo y particularmente la del estructuralismo latinoamericano, hace tabla rasa la concepción que surgió en América Latina. La apropiación del discurso estructuralista por parte de una corriente anglosajona adoptó una doble estrategia: por un lado se observa una búsqueda frenética de autores primigenios e instaurarles la paternidad y, por otro, correlativamente, se reconstruye la conceptualidad del “estructuralismo” para destacar elementos que puedan desplazar la concepción estrictamente latinoamericana. Esta visión contraposición de la anglosajona, incorpora aspectos sociológicos como históricos en su explicación de la reproducción de la economía, de allí emana una concepción de la economía que contradice al pensamiento keynesiano como ortodoxo. Para mayor detalle puede verse “El estructuralismo” desde la óptica anglosajona” y “El estructuralismo y sus historiadores” (mimeos), de Carlos Mallorquín.

“ser”: el de una “jerarquía” u orden preestablecido, difícilmente puede concebirse una totalidad o “ser” sin presuponer algún tipo de jerarquías o estratos organizados en un todo homogéneo y a plenitud. No existe desorden por que entonces no habría conocimiento de tal “universo” (“ser”), es obvio entonces que la descripción de la noción del ser no acerca la idea de un dios omnipotente que construye el universo y se supone la primera fuerza causal de éste. De esta manera inicia la problemática del “ser” o como lo llama Lovejoy² “la gran cadena del ser” que finalmente en el siglo XVII y XVIII esta “cadena” se “materializa” y desciende del cielo para jearquizar y ordenar a “plenitud” el reino natural y animal o, en otras palabras, aparece como el modelo conceptual para explicar este universo a partir de la “gran cadena del ser”.

Se observa entonces que si bien la concepción de totalidad es producto de un discurso específicamente “occidental”, no existe razón alguna para suponer que los discursos en relación a las estructuras tenga dicha paternidad. Cuando observamos las concepciones estructuralistas en economía en América Latina³ se podría estar hablando —como lo ha mencionado Gaos— de ideas “aportativas” que es “algo muy distinto al mero préstamo o traslado de ideas ajenas”.⁴

Sin embargo, desde el ámbito de la filosofía Bondy deduce precisamente todo lo contrario:

...nuestra filosofía, con sus peculiaridades propias, no ha sido un pensamiento genuino y original, sino inauténtico e imitativo en lo fundamental.

La causa determinante de este hecho es la existencia de un defecto básico de nuestra sociedad y nuestra cultura, vivimos alienados por el subdesarrollo conectado con la dependencia y la dominación a que estamos sujetos y siempre hemos estado.⁵

Pero Gaos recurría precisamente al efecto de la “dominación” para explicar el porqué de la marginación y negación del pensamiento de la región como un producto propio y específico.

Pero desde la óptica de Cuevas y más próximo a nuestro ámbito, se destaca que la “ciencia” es un fenómeno “universal” y, por lo tanto, el discurso latinoamericano no puede ser más que parte integrante del discurso general de esta: “Sería

2 Véase *The great chain of Being* (John Hopkins University Press, 1933) de A. Lovejoy donde se describe ampliamente las peripecias y consecuencias teóricas de suponer implícita sino explícita la noción de la “gran cadena del ser”, el recorrido lo realiza a partir de Platón hasta nuestros días.

3 Consúltense nota no. 1.

4 P. 58, citado por Salazar Bondy, Augusto, *¿Existe una filosofía de nuestra América?* (México, Siglo XXI, 1968).

5 *Op. cit.*, p. 93.

absurdo, sin embargo, imaginar que con todo esto se alcanzó originalidad absoluta, cosa que simplemente carece de sentido en el terreno científico...»⁶

No obstante, también ha dicho que las discusiones entre “desarrollistas” y “dependentistas” posibilitó

nuevos cauces [en] el desarrollo de las ciencias sociales en América Latina; de suerte que, hacia finales de la década de los sesenta, estas contaban ya con una *temática propia* y con una infinidad de trabajos serios —aunque teóricamente controvertibles— sobre las distintas formas de inserción de nuestras sociedades en la economía mundial; (...) habían iniciado, además, un estilo de investigación interdisciplinaria que tendía a terminar con los antiguos compartimentos estancos conformados por la sociología, la economía, la historia y la ciencia política.»⁷

Lo que aquí debe ponerse en tela de juicio, es precisamente la idea de que lo “científico” está necesariamente ligado a las ideas que emergen en Europa. Dejaremos para más adelante la discusión en relación a la epistemología como una de las posibles posturas para medir y descalificar entre lo que debe considerarse científico o no, por ahora sólo cabe señalar que el saber, su “régimen de verdad”, no puede legislarse a partir de alguna epistemología, porque ello en sí ya presupone que el discurso saber/poder es producto de ésta, presupuesto sin duda alguna cuestionable.

Según S. Bagu⁸ tanto la concepción de “totalidad” como la de “estructura” obedece a una lógica del discurso occidental de las ciencias sociales. Es este discurso el que se impone y se disemina a través de las fronteras como el supremo “saber”. Sin embargo, la crítica de Bagu bien puede aceptarse para la noción de totalidad, pero en relación con el de “estructura” la generalidad de sus apreciaciones bien pueden estar fuera de foco. La emergencia del concepto de totalidad responde y es efecto de toda concepción epistemológica, por lo cual no es sólo un producto del discurso “occidental”.

Toda postulación epistemológica parte de cierta distinción y representación entre el discurso y la “realidad”. Sea el empirismo —donde se concibe como saber a la descripción hecha por la “experiencia” del sujeto— o la concepción “racio-

6 “El desarrollo de nuestras ciencias sociales en el último periodo”, *Teoría social y procesos políticos en América Latina* (México, ed. Edicol, 1979), p. 72.

7 *Op. cit.*, p. 72, subrayados míos.

8 *Tiempo, realidad social y conocimiento* (México, Siglo XXI, 1988).

nalista”, donde el orden de los conceptos se presupone como una construcción por parte del investigador de la estructura fundamental de la “realidad”.

Tanto en éstas como en otras variantes de la tradición epistemológica debe presuponerse que lo “real” tiene la organicidad y estructura de un “todo”, sólo así cabría el acceso a su “conocimiento” total, de otra manera tanto las descripciones empiristas como los conceptos del saber racionalista no podrían verse como productos generales y como una representación del “todo” por parte del discurso.

Por lo tanto, cuando Bagu pasa a la crítica del concepto de estructura no cabe el dictamen y la generalización de que esta noción también obedece a la lógica occidental de las ciencias sociales, por lo menos cabe un análisis donde —como veremos— se aprecia un espacio donde no necesariamente impera la lógica de este saber impuesto por las concepciones occidentales. Es así que podríamos estar frente a un discurso “autóctono” en y de América Latina.

Bagu destaca el origen y formación del concepto de estructura en los escritos de la economía política clásica. Correlativamente, y como apoyo a esta noción, está la idea de totalidad. Sin embargo si se parte desde otra perspectiva e historia de dichas nociones cabe lugar a otra interpretación.

Describiremos las tesis principales de Bagu y posteriormente indicaremos las críticas y consistencias conducentes. Aquí se abre la posibilidad de postular la existencia de un pensamiento latinoamericano en el sentido anteriormente recalcado, es decir con características “aportativas”.

A partir de la historia de la noción de estructura y el de totalidad, Bagu sostiene que no en todas ocasiones donde los elementos podrían conjugarse y relacionarse en términos de sus funciones obedecerían a la existencia de una estructura.

Lo que el pensamiento occidental fue desglosando y confirmando como estructuras a partir de Descartes, surge de la óptica muy particular de los observadores y teóricos de esas sociedades. La propia visión está limitada por la conformación de la sociedad burguesa. Por lo tanto, algunas “estructuras” aisladas como tales son en realidad configuraciones del tipo de sociedad en la cual el investigador se encuentra inmerso.

Como el proceso del conocimiento es social no existe garantía de que las especificaciones de las estructuras correspondan fidedignamente a cierta realidad trazada como tal, Bagu se interroga si aquellas estructuras como la económica, la política o la demográfica poseen cierta interna articulación como un todo.

Según Bagu, la génesis del concepto de la estructura de la economía se encuentra ya en esencia en A. Smith:

podemos sostener que, comparando las partes de lo económico en Smith, Ricardo y Marx, los tres coinciden en reconocer que lo económico es excluyentemente aquello que en las sociedades occidentales es reconocido como tal, con

lo cual dejan de lado una multitud de operaciones que aunque no menos económicas que las otras, están teñidas de ilegalidad e inmoralidad.”⁹

Es a partir de ese momento que puede hablarse del nacimiento de una de las “estructuras” (la económica) y que tanto es evocada por las ciencias sociales occidentales. Pero como, desde la perspectiva de Bagu, la “realidad” sólo se presenta al investigador de manera “fragmentada”, o sea como consecuencia de los efectos sociales de una economía de mercado, es necesario plantearse la idea de que algunas “realidades” captadas como “estructuras” no lo sean. “A la fragmentación inevitable de la experiencia personal se sucede una manifiesta tendencia a reconstruir totalidades que la realidad que, en rigor, no son tales y que, por tanto, carecen de esa autonomía lógica que el investigador les atribuye.”¹⁰

Para Bagu, uno de los principios básicos para pensar la estructura es de que ésta exhiba cierto grado de regularidad y autonomía respecto otras, en este sentido Bagu acepta la noción occidental de estructura (fundamentalmente la piagetiana); no obstante, la crítica que realiza Bagu a otras concepciones de estructura parten de los supuestos “epistemológicos” que él supone conforman la mente del sujeto cognoscente y por consiguiente la manera en que este accede a la “realidad”:

“Las estructuras existen, pero no son exactamente las que la teoría occidental de lo social enuncia ni funcionan como ésta supone.

Existen sí. Pero entre la realidad humana de la intergénesis y el ordenamiento invisible de lo social humano, ¿qué relación verdadera se traba?”¹¹

Con la “intergénesis” Bagu nos indica que la “realidad social” es relacional, es decir, un universo donde las relaciones sociales entre los hombres está en perpetua y constante reestructuración por la participación de estos hombres entre sí.

Pero además, existe un ordenamiento —invisible— de estas relaciones por mecanismos descritos que se conocen a partir de Marx. Estas “estructuras” no proceden de un mecanismo meramente “clasificador” a partir de ciertos subtipos: las estructuras no sólo son “matrices” que “orienta[n] las operaciones de los conjuntos”, además pueden ser una totalidad (o parte integrante de ésta), con secciones interrelacionadas. Asimismo son más que la suma de las partes, la totalidad es una estructura “relacional” de sus componentes históricos. Además éstos están en perpetua “reestructuración” (“equilibrios” y disequilibrios).

Una vez visto la “intergénesis” y su base ordenadora subyacente (las estructuras), debemos retornar a la interrogante planteada por Bagu. Si como dice Bagu, el investigador está sujeto a ciertas influencias sociales, por su entorno, y su continuo

⁹ *Op. cit.*, p. 43.

¹⁰ *Op. cit.*, p. 70-71.

¹¹ *Op. cit.*, p. 77.

relacionarse con los hombres, así como por la existencia de las relaciones de poder existentes, debe considerarse y distinguirse entre aquello que es “conocimiento” (saber), del que no lo es. Es en estos términos que Bagu describe la problemática del saber.

A la especificación de que los humanos tienen la capacidad para percibir, seleccionar y clasificar datos “externos” debe sumársele el hecho de que ello está enmarcado en un proceso social de educación. Por un lado la corteza cerebral tiene una función primordial, por otro, no todo se reduce a ella:

Decimos que — reitera Bagu — tenemos la impresión de que éstas son nuestras operaciones mentales. Pero ¿estamos en lo cierto? ¿Es ésta, en rigor, la realidad —la *realidad* de nuestro universo del conocimiento — o estamos atribuyendo a nuestra mente operaciones similares a las que se practican en una institución cualquiera de nuestras sociedades contemporáneas?¹²

Si por una parte Bagu rechaza la idea que la incorporación clasificada de los datos sea un proceso meramente fisiológico, por otra, postula que el medio social inducirá ciertas formas correspondientes al observador con las cuales descifrará la realidad. Pero además, Bagu propone que la “mente humana” trabaja con tres matrices de interpretación: “mágica”, “empírica”, y “sistemática”; en síntesis, es la última la que hace acto de presencia en el investigador social —si bien las otras pueden aparecer en el acto de la “escritura”—, en la etapa de la apropiación de la realidad, y por lo tanto la realidad incorporada por el cognoscente no es un mero reflejo de ésta. La posición social y participativa de éste también tiene consecuencias para la constitución del saber.

De esta manera Bagu sostiene que el conocimiento es social y que sus raíces son la propia interrelación de los hombres. De hecho la concepción del conocimiento que emerge es relativista. Pero Bagu rehusa aceptarla como tal, o sea una concepción entre otras posibles. En otras palabras, si lo social es determinante en la conformación del saber, diversas interpretaciones son posibles dependiendo del investigador y las “influencias” que haya recibido, y por lo tanto, Bagu no puede decirse exento de una particular perspectiva sobre la realidad.

Por consiguiente cabe dudar la aserción categórica de Bagu en torno a la relación entre la “intergénesis” y las estructuras subyacentes (invisibles) que determinan las relaciones sociales de los hombres. La descripción que Bagu ofrece del proceso del conocimiento no tiene garantía alguna si antepone las razones que el mismo Bagu señaló respecto al “observador” de una sociedad “fragmentada”. Por una

¹² *Op. cit.*, p. 168.

parte, si la descripción del mecanismo por el cual se llega al conocimiento supone ser un postulado “normativo” y, por tanto, como justificación de lo que debe aceptarse y entenderse por saber en las sociedades capitalistas, no puede ser más que una perspectiva entre otras sobre este fenómeno. Por otra, si bajo distintas condiciones sociales de interrelación (la “intergénesis”) y participativas se posibilitan otras perspectivas cabe presuponer también otras visiones de lo que puede entenderse por “estructuras”.

La crítica que se está apuntando hacia las tesis de Bagu, se dirigen principalmente a los supuestos epistemológicos que el supone rigen en la construcción del concepto de “estructura”, esto significa que la constitución de tal concepto depende de las relaciones intradiscursivas, donde es la consistencia conceptual del discurso la que determinará la pertinencia y funcionalidad del concepto, no una relación adecuada o no entre el nivel discursivo y el orden de la “realidad”.

Si la constitución de una concepto de “estructura” puede fundarse a partir de diversas opciones teóricas, su sustento conceptual no podrá criticarse de manera general hasta no agotar un análisis minucioso del concepto y sus condiciones de existencia.

Sin embargo, la idea de totalidad parece ser una noción general que emerge inherente y necesariamente en toda concepción epistemológica. Si se acepta que toda epistemología parte de la distinción y diferenciación entre la realidad y una entidad encargada en organizar y representar aquélla, es necesario el presupuesto de la existencia de cierta idea de totalidad (recuerdese la “plenitud” que presume Marx cuando habla que lo “concreto” es lo concreto en el “pensamiento” porque es síntesis de muchas determinaciones que se dan en el “ser”) para que esta concepción del saber “funcione” lógicamente. Aquí la crítica puede tener un carácter general dado los supuestos antes delineados de toda epistemología. Las variaciones de los presupuestos epistemológicos a pesar de sus particularidades no afectan estos postulados.

A veces es meramente un proceso de representación (el empirismo por ejemplo), en otras ocasiones el sujeto está conformado con categorías que hacen posible ordenar la realidad, por ejemplo la “kantiana”. La concepción racionalista supone que la estructura subyacente de la realidad tiene una lógica y orden representada por los conceptos (marxismo), sin embargo, todas estas formas de describir el origen del conocimiento postulan principios que deben aceptarse como elementales —y sagrados— para que tome lugar el supuesto proceso de representación entre el discurso y la realidad. Si bien estos presupuestos son dogmáticos ellos son su “sosten”.

El empirismo requiere la preeminencia de un sujeto con cualidades sensoriales específicas: la “experiencia”, en la kantiana, las categorías son incuestionables y el

punto de partida en la concepción racionalista el orden conceptual y el de la estructura de la "realidad" aparece como una relación homóloga, y son los conceptos los indicados para describir el movimiento y forma de la realidad. En relación con Bagu, se debe partir del supuesto de una articulación adecuada entre la intergénesis y la estructura subyacente. Por lo tanto, ninguna especificación del marco epistemológico podría funcionar o describirse sin el supuesto de una totalidad orgánica de la realidad. De otra forma todo conocimiento sería "particular" o contingente.

Debe hacerse notar que si bien las epistemologías luchan en el terreno discursivo imponiendo "sus" principios rectores sobre la emergencia del saber, la única forma de cuestionar esta problemática es atacando la forma en que la epistemología plantea la evolución del saber/discurso,¹³ o sea la distinción discurso-realidad y su supuesta relación de "representación" que en las palabras de Bagu estaríamos hablando de la distinción y conjugación entre la intergénesis y la estructura subyacente invisible.

Es particularmente la concepción racionalista del saber la que impone y hace posible la noción de totalidad; Bagu ha resaltado la razón principal de esta categoría, esta en última instancia no es más que un pretexto que puede y debe ser desplazado si el objetivo es plantear análisis específicos. Si se acepta el postulado de Bagu cuando dice:

"...no hay ciencia sin la hipótesis de que la realidad observable esta *organizada*; (...) [y] que sus fenómenos se ajustan a una *regularidad cognoscible*."¹⁴

Entonces está abierta la posibilidad que a partir de otras hipótesis contrarias no sea necesario recurrir a explicaciones globales, ni sea indispensable presuponer un mecanismo general de reproducción de los fenómenos de la totalidad en cuestión. Las estructuras podrán ser aquellas conjugaciones de elementos que presenten condiciones específicas de existencia, y aquí ya no cabrían explicaciones generales, la desaparición de la totalidad, únicamente implica estructuras "articuladas" entre sí, y para ello no es indispensable recurrir a noción alguna de totalidad. De otra

13 Como ya se intentó demostrar arriba y fundamentado en los textos de B. Hindess y P. Hirst, el discurso epistemológico es dogmático o insostenible incluso a partir de sus propios supuestos. Estos al fin de cuentas no pueden cuestionarse y sin embargo intentan funcionar como principios legislativos para diferenciar los discursos verdaderos de los falsos, y así establecer los "regímenes de verdad". Véase en particular *Mode of production and social formation*, Londres, Macmillan Press, 1977. También puede consultarse Hindess, B., *Philosophy and methodology in the social sciences* (Gran Bretaña, Harvester Press, 1977. Por su parte R. Rorty ha realizado una tarea similar a la de Hirst y Hindess, pero aquí la estrategia se remonta al historial del surgimiento de la problemática epistemológica a partir del siglo XVII. Se detalla la forma en que se logró construir la distinción discurso/realidad que dio pie al planteamiento sobre la capacidad adecuada o no para "representar" la realidad. Véase *Philosophy and the mirror of nature*, Gran Bretaña, Basil Blackwell, 1983.

14 *Op. cit.*, p. 21.

forma se tendría que resucitar un mecanismo general (totalidad implica “plenitud” para realizarse como un todo orgánico y bajo una causalidad determinada única, de otra manera la existencia de una causalidad contraria dificultaría o imposibilitaría la reproducción de esta “totalidad”) como condición de existencia de los fenómenos analizados, perdiéndose por lo tanto las condiciones de existencia muy particulares de cada estructura y sus articulaciones.

Pero si la realidad no es una ontología “organizada” o “regularizada”, los conceptos necesarios para explicar las relaciones sociales no podrán extenderse más allá de los elementos que hacen posible sus condiciones de existencia, para ello no se requieren más que análisis particulares. Es así que sale sobrando la idea de un mecanismo general de reproducción y el de totalidad para descifrar las estructuras o relaciones sociales, éstas serán efecto de condiciones de existencia muy particulares.

Hasta cierto punto las propias tesis de Bagu pueden entenderse en el sentido de rechazar noción alguna de totalidad o de “regularidad organizada”: “Las concepciones decididamente teleológicas [son] las que aceptan la idea como organizadora de la realidad social inmediata”.¹⁵

Como consecuencia Bagu remata diciendo que las “hipótesis implícitas de muchos científicos sociales (...) son tan indemostrables como los más radicales planteamientos del idealismo filosófico y de la teología.”¹⁶

Pero la sustitución de un principio general como el “idealismo” por otro de índole “materialista” no resuelve el atolladero, porque ambos son tan “indemostrables” como cualquier otro principio ontológico o epistemológico. Si se desplazan concepciones epistemológicas no por ello se evaporarán las relaciones sociales, más bien esta estrategia impone análisis y explicaciones específicas, pero sin teoría general alguna.

Recordemos que la problematización está dirigida hacia la manera en que se expone y se postula la emergencia del saber: es decir, como un proceso en términos de algún tipo de “representación” entre un nivel distinguido como el del discurso —ya sea el sujeto o “problemática científica” o categorías kantianas— y otro que es el de la “realidad”. Eludir esta problemática implica poner al frente una idea muy próxima a la de Bagu: que el saber es social y tiene un fin y diversas relaciones tanto institucionales/burocráticas y más precisamente con el poder.

Si bien Bagu destaca el fenómeno relacional del conocimiento y por lo tanto la inherente “ceguera de algunos, éste lo expone como un principio casi universal, olvidando los aspectos del poder: ‘Los hombres que han pensado sobre lo social

¹⁵ *Op. cit.*, p. 20.

¹⁶ *Op. cit.*, pp. 21-22.

en todas las culturas han aplicado siempre sus propias limitaciones al campo observable: han visto algo, y otras cosas no las han visto, aunque estuvieran frente a sus ojos a la luz del día.”¹⁷

Sin embargo si el saber tiene condiciones específicas de emergencia y si las relaciones de poder son parte del proceso de instauración del saber y su “régimen de verdad”, no existen como tal “hombres” en general como aparenta decir Bagu, éstos están atados a sociedades e historias particulares —que es lo que a veces propone Bagu—, por lo que la “ceguera” tiene sus propias condiciones de existencia, tanto por los discursos a la mano como por las posibilidades enunciativas y estrategias discursivas de ciertos “hombres”.

Es Foucault quien ha desarrollado ampliamente esta temática cuando habla del régimen o política de verdad de cada sociedad. Como el saber es producto de una lucha, éste siempre tendrá un carácter polémico y “perspectivo”, así Foucault se desliga de nociones epistemológicas que presuponen tanto al “sujeto” como al “objeto” del conocimiento, éstos no se preexisten, más bien estos son productos del discurso por ello puede hablar de la “ceguera” en estos términos:

Las condiciones para que surja un objeto de discurso, las condiciones históricas para que se puedan ‘decir algo de él’, y para que varias personas puedan decir de él cosas diferentes, las condiciones para que se inscriba en un dominio de parentesco con otros objetos, para que pueda establecer con ellos relaciones de semejanza, de vecindad, de alejamiento, de diferencia, de transformación, esas condiciones, como se ve, son numerosas y de importancia. Lo cual quiere decir que no se puede hablar en cualquier época de cualquier cosa; no es fácil decir algo nuevo; *no basta con abrir los ojos*, con prestar atención, o con adquirir conciencia, para que se iluminen objetos, y que al ras del suelo lancen su resplandor. Pero esta dificultad no es sólo negativa; no hay que relacionarla con algún obstáculo cuyo poder sería exclusivamente el de cegar, trastornar, impedir el descubrimiento, ocultar la pureza de la evidencia o la obstinación muda de las cosas mismas; el objeto no aguarda en los limbos el orden que va a liberarlo y permitirle encarnarse en una visible garrula objetividad; no se preexiste a sí mismo, retenido por cualquier obstáculo en los primeros bordes de la luz. Existe en las condiciones positivas de una haz complejo de relaciones.”¹⁸

Tendremos que dejar a Foucault la última palabra en torno a la configuración saber/poder y las sociedades específicas:

Lo importante —subraya Foucault—, creo, es que la verdad no está fuera del poder (no es a pesar de un mito del que habría que recoger la historia y funciones,

¹⁷ *Op. cit.*, p. 98.

¹⁸ *La arqueología del saber* (México, Siglo XXI, 1988), p. 73, subrayados míos.

la recompensa de los espíritus libres, el hijo de largas soledades, el privilegio de los que han sabido liberarse). La verdad es de este mundo; se produce en él gracias a múltiples coacciones, y detenta en él efectos regulados de poder. Cada sociedad tiene su régimen de verdad: es decir, los tipos de discurso que acoge y hace funcionar como verdaderos o falsos, el modo como se sancionan unos y otros; las técnicas y los procedimientos que están valorizados para la obtención de la verdad; el estatuto de quienes están a cargo de decir lo que funciona como verdadero.¹⁹

¹⁹ Foucault, M., *“Un diálogo sobre poder”* (Madrid, Alianza, 1981), p. 143.