

La esfera, el plano y el triedro. Metáforas del tiempo (The sphere, the plane and the triedro. Time metaphors).

Recepción del artículo: octubre 2018

Arbitraje y aprobación: marzo de 2019

Daniel Milano¹

RESUMEN

En un tiempo de aceleraciones que rayan en el vértigo y de mutaciones que han recortado al mundo, parece insinuarse a pesar de la eterna recurrencia a la evidencia que todo lo sólido se desvanece en el aire. El viejo imperio de la certeza y el orden se ha abierto a la incertidumbre y el caos y creado por consiguiente las condiciones de posibilidad de constituir nuevos imaginarios. La contemporaneidad está signada por un fuerte período de institución ontológica que ha tendido a desinvertir la metafísica, metarrelato que modeló el pensar occidental, provocar un movimiento de desestructuración epistémico e investir los discursos de nuevos sentidos y contenidos. En el discurso, caja de resonancia de la linguisticidad del ser, ya se deja oír la voz de una *episteme* –la *episteme* postmoderna– que está en camino, toma nota de la actual coyuntura epocal y postula los registros y los códigos de una nueva narrativa de la formación humana. Metodológicamente y plenamente de acuerdo con la idea heideggeriana de que lo que puede comprenderse es el ser del lenguaje, lo que palpita en la investigación es un posicionamiento hermenéutico. Desde este punto de mira se recorren diversas texturas discursivas y extradiscursivas, pobladas de palabras e imágenes inéditas que revelan las claves de enunciación de la *episteme* postmoderna y, en consecuencia, de la educación por-venir. No está demás aclarar, que la esfera, el plano y el triedro, son metáforas para designar las distintas episte-

¹ Profesor de la Universidad de Oriente-Núcleo de Sucre-Escuela de Educación Integral. Ing°. En Fabricación Mecánica (Universidad de Oriente-Núcleo de Anzoátegui), Lic. en Educación (Universidad de Oriente-Núcleo de Sucre), Magister Scientiarum en Planificación Curricular (Universidad de Carabobo), Doctor en Educación (Universidad de Oriente), Postdoctorado en Tutorías Investigación (Universidad Nacional Experimental de las Fuerzas Armadas (UNEFA), Postdoctorado en Pensamiento Crítico y Filosofía (Universidad Nacional Experimental Simón Rodríguez (UNESR)

mes: la esfera alude a algo repleto y saturado, que es la situación del saber bajo la preeminencia del método silogístico de la antigüedad y el renacimiento. El plano, emblema de la época clásica, basado en el cartesianismo, cuya exigencia epistémica residía en el orden y la medida, propios del sistema de representación coplanar. El triedro de saberes, distintivo de la modernidad, configurado por el hombre, la historia y la ciencia.

Palabras Clave: Institución ontológica, episteme, triedro de saberes.

ABSTRACT

In a time of accelerations bordering on vertigo and of mutations that have shortened the world, it seems to insinuate itself in spite of the eternal recurrence to the evidence that everything solid vanishes in the air. The old empire of certainty and order has been opened to uncertainty and chaos and created therefore the conditions of possibility of constituting new imaginaries. The contemporaneity is marked by a strong period of ontological institution that has tended to disinvest metaphysics, meta-narrative that shaped Western thinking, provoke a movement of epistemic deconstruction and invest the discourses of new senses and contents. In the discourse, a resonance box of the linguistic nature of being, the voice of an episteme - the postmodern episteme - is already on the way, takes note of the current epochal conjuncture and postulates the registers and codes of a new narrative of human formation. Methodologically and in full accordance with the Heideggerian idea that what can be understood is the being of language, what throbs in research is a hermeneutical positioning. From this point of view, diverse discursive and extradiscursive textures are covered, populated with words and unpublished images that reveal the keys of enunciation of the postmodern episteme and, consequently, of the education to come. Needless to say, the sphere, the plane and the trihedral are metaphors to designate the different epistemes: the sphere alludes to something full and saturated, which is the situation of knowledge under the pre-eminence of the syllogistic method of antiquity and rebirth. The plane, emblem of the classical era, based on Cartesianism, whose epistemic demand resided in order and measure, concern to coplanar system. The trihedral of knowledge, distinctive of modernity, shaped by man, history and science.

Keywords: Ontological institution, episteme, trihedron of knowledge.

INTRODUCCION

La teoría de la *episteme* ha cobrado una importancia inusitada. Su inserción en el debate modernidad-postmodernidad, ha vuelto más candente el clima cultural actual al reintroducir dos temas, incómodos y proscritos desde que fueron abordados por Heidegger, Nietzsche y Foucault: el fin de la historia y la muerte del sujeto, cuya intersección anuncia la clausura de la época de la iluminación y el desencantamiento del mundo.

En efecto, hoy resulta imperioso reinterrogar el tiempo actual, para definir el lugar de lo contemporáneo -y sus efectos concomitantes- en la historia. Como quiera que, siguiendo a Ricoeur (2006), el tiempo sólo se experimenta en la narración, ¿puede captarse en la narrativa del presente un cambio en la experiencia humana del tiempo y, por consiguiente, otro orden del discurso? ¿contiene el pensamiento actual nuevas reglas de formación, de umbral y de correlación? ¿puede considerarse al proceso de desfundamentación epistémica contemporánea como un hito de los cambios y mutaciones de la *episteme* moderna? ¿Serían la emergencia de una nueva socialidad, la disolución de los dispositivos panópticos de la sociedad disciplinaria y su reemplazo por mecanismos de sugestión y de control a distancia (Noopolíticas), otras tantas manifestaciones de un cambio epocal que está en puertas y que prescinde de la onnipotencia del sujeto moderno?

Diversos problemas y enigmas de los tiempos que corren, pueden ser clarificados bajo el prisma de la teoría de la *episteme*. La extrapolación de los criterios foucaultianos de formación, de transformación o umbral y de correlación de los discursos, y su consiguiente aplicación crítica a la interpretación de la situación histórico-contextual del presente, permitiría reconocer que en la raíz del proceso de desfundamentación de los metarelatos modernos, se encuentran las señales de una nueva *episteme* en gestación.

La esfera, el plano y el triedro. Metáforas del tiempo

De entrada, es válido aclarar que el punto de partida del análisis de Foucault (1978) alrededor de la *episteme* es el renacimiento. Esto no significa que el conocido filósofo francés desconociera la existencia de una historia y una cultura anteriores. Dado que el renacimiento es una vuelta al helenismo, el re-nacer de una época pasada, comenzar en la antigüedad sería una verdadera tautología. El movimiento cultural renacentista no solo es retorno a la filosofía y la literatura grecolatina, es recuperación del sistema de pensamiento que lo precede.

En el renacimiento, el ordenamiento del saber, la relación entre las palabras y las cosas que enuncia el discurso, reviste una forma extraña y enigmática.

La signatura está inscrita misteriosamente en las cosas mismas. La naturaleza contiene un texto secreto cuya prosa posee una marca indeleble y unitaria: la semejanza. La misión del lenguaje consiste en captar y expresar mediante signos, las similitudes y diferencias reconocidas en las cosas pertenecientes a órdenes diferentes. El lenguaje, en un mundo todo esoterismo, magia y simbolismo, deviene en signatura de signaturas, en semejanza cierta que coincide con todas las semejanzas impresas por Dios en los objetos del mundo.

La semejanza, es clave de inteligibilidad y código ordenador de las discursividades en el siglo XVI. Por fuerza, hacer coincidir las trazas visibles imprimidas por Dios a las cosas mundanas con las palabras legibles, enunciar el sentido oculto en los objetos y configurar el cuadro general, homogéneo y unificado, del saber del renacimiento, implicó el ejercicio de una hermenéutica, de erudición, cábala y esoterismo. Justificó incluso, en vista de la inmensa variedad de signaturas, la formidable empresa de religiosos y filósofos de clasificar exhaustivamente los signos, para restituir la relación del orden de las cosas con el orden análogo de las palabras. Lógicamente, el saber en el renacimiento se delimita por el movimiento indefinidamente repetido de las marcas de semejanza a las palabras y de las palabras a las marcas de semejanza. El mundo de las enunciaciones de esta época, es un mundo finito y circular que aloja saberes cerrados y reiterados ad infinitum. Su metáfora es la esfera euclidiana, imagen simbólica de lo herméticamente confinado.

La *episteme* clásica es la primera gran discontinuidad puesta sobre el relieve por el análisis arqueológico de Foucault. Interrumpe y separa el renacimiento y la época clásica con un espacio epistémico desde el que se instaura un nuevo ordenamiento del saber. Ha desaparecido el mundo mágico, simbólico y esotérico de las marcas y las signaturas de la semejanza. El personaje central de la ruptura con el período renacentista es Descartes. Del pensamiento cartesiano, principalmente de “Las reglas para la dirección del pensamiento” y “El discurso del Método”, surgen las disposiciones cardinales de la naciente *episteme*. La obsesión de Descartes por hallar un método universal, lo llevó a desafiar la forma oficial de producir el discurso -la escolástica-, sustentada en la autoridad filosófica de Aristóteles y Santo Tomás.

Aristóteles es el prototipo de la manera singular de inteligir y enunciar del renacimiento. Ser racional es la analogía que relaciona y hace semejantes a todos los hombres, independiente del nombre que tengan. La lectura de lo que el hombre es, es la lectura de una signatura especial: la razón. El lenguaje de la semejanza y sus formas revistió la forma de una estructura propositiva y silogística, compuesta por premisas mayores y premisas menores, al modo de si el

hombre es un ser racional y Sócrates es un hombre, Sócrates es un ser racional. De este modo se constituye un saber tautológico y circular que imponía severos límites a la expansión del conocimiento, cuya imagen es la esfera repleta y saturada, típica del renacimiento.

La matemática aristotélica, si bien podía expresar la similitud, encaró el problema de la imposibilidad de denotar mediante el lenguaje las cosas que no guardaban en modo alguno, relaciones de semejanza. Pensadas al límite, las cosas eran susceptibles de ser reducidas a lo que tienen de continuo e invariable, las formas y las líneas, y formalizadas como objetos de la geometría. Del mismo modo, por abstracción, las cosas podían ser restringidas a sus atributos discontinuos y variables, la cantidad, el número y la medida, y constituirse en objetos formales de la aritmética.

Aristóteles sostuvo la indecibilidad del vínculo de lo continuo y lo discontinuo, de lo invariable y lo variable. Por tanto, resultaba imposible relacionar la geometría y la aritmética. Introduce un separatismo disciplinar, herencia que la *episteme* moderna retiene y hace extensiva a todas las ciencias. La deriva cartesiana pone en cuestión la vigencia de un método que solo proporcionaba un crecimiento circular del conocimiento y rechaza la tesis de la incomunicabilidad de los saberes, que mantenía a la geometría y al álgebra en compartimientos estancos. Desde el pensamiento y por el pensamiento, Descartes supera el principio de incomunicabilidad al crear la geometría analítica y encuentra el “método que enseña a seguir el verdadero orden y a enumerar exactamente todas las circunstancias de lo que se busca”.

Semejante operación intelectual supuso, por una parte, emancipar la razón de los sentidos y lo corpóreo a través de una forma singular de representación: la representación duplicada que se representa a sí misma en el signo o en el plano de coordenadas cartesianas. Por otra parte, para que todo fuera representable, implicó liberar la geometría de la forma y de la línea, y la aritmética de la cantidad y la notación numérica. Aparece en escena la *mathesis universalis* en su doble aspecto. “Concebida a la vez como ciencia de las igualdades en relación con las ‘naturalezas simples’ (la *mathesis* propiamente dicha) y ciencia de la clasificación (taxonomía o *mathesis* cualitativa) relativa a las naturalezas complejas dadas en la experiencia” (Lebrun, 1999, p. 32). La medida, como principio de ordenamiento de las cosas susceptibles de matematización o no considerados materiales. El orden y la medida, como principios de ordenamiento de las cosas materiales. Ambos principios, de los que el orden tiene prelación sobre la medida, fundan el espacio epistémico de la época clásica. A partir de estos códigos se produce

la organización de las representaciones y se elabora el cuadro de igualdades y clasificaciones, de identidades y diferencias, que configura el saber de dicha época en el campo de la gramática general (las palabras), la historia natural (los seres) y el análisis de las riquezas (las necesidades). Todos los dominios empíricos se fundan, tal como lo sostiene Téllez (1998), en estas disposiciones epistémicas.

En el campo del lenguaje, la función de la Gramática General es el análisis del discurso. La *Lógica de Port-Royal*, resultante de la aplicación temprana de las *Regulae* de Descartes a la lengua, proporciona las reglas básicas -proposición, articulación, designación y derivación- para establecer un orden sucesivo de los signos coincidente con la simultaneidad de la experiencia que trata de representar. En la época clásica, tiempo de los diccionarios y las enciclopedias, el lenguaje no habla ni es comentario como en el renacimiento, sino que analiza y es crítica: su misión es “elaborar una lengua bien hecha”, estructurada por el signo como representación duplicada o binaria.

El interés de la Historia Natural, cuyos *a priori* son también el orden y la medida, se despliega hacia el diseño del gran cuadro de clasificación de todo el mundo viviente. La taxonomía representa el ideal del árbol de la vida, pleno de ramificaciones y jerarquías. Todo organismo existente debe asignarse a la estructura completa de categorías taxonómicas esenciales de especie, género, familia, orden, clase, phylum y reino, de tal suerte que lo natural encaje en el orden del pensamiento. El ejemplo más ilustrativo de este campo del saber clásico, es la botánica de Linneo.

El ámbito del Análisis de las Riquezas - de la economía de la época clásica- se circunscribe al tiempo del mercantilismo. El orden general del saber que se instaura con la *episteme* clásica, no se instituye, en este plano, como corolario del conocimiento del modo de producción de la riqueza y de lo que la hace posible, el trabajo humano. El análisis recae en la riqueza misma y en lo que la representa: la moneda, dado que “toda riqueza es amonedaable”. A su vez, la moneda/representación representa un equivalente general de los precios, los cuales al mismo tiempo designan el valor de las cosas en el intercambio. La moneda permite establecer un sistema de identidades y diferencias, que hace posible la circulación de las riquezas en el mercado.

En el discurso de las ciencias empíricas del orden clásico, el lenguaje alcanza una importancia inusitada y primordial. Este destacado papel se atribuye a la función que tiene el lenguaje de expresar las representaciones del mundo mediante signos o estructuras sígnicas. Bajo el dominio de la *mathesis universalis* como método, el signo autorepresentativo o representación duplicada se

erige como el fundamento que asegura la unidad epistémica, las conexiones y las correspondencias entre los modelos del saber clásico.

La hegemonía del lenguaje para “atribuir un nombre a las cosas y nombrar su ser en este nombre”, recorre la Gramática General, la Historia Natural y el Análisis de las Riquezas. El lenguaje, tal como sostiene Téllez (1998), se convierte en “exigencia epistémica” fundadora y determinante del orden de las empiricidades. La “soberanía” del lenguaje no se desprende solamente del hecho básico de que en los discursos de las ciencias clásicas subyace un elemento común y permanente: la representación de la representación, denotada mediante el signo. Su importancia no reside en que los diversos modelos de saber puedan ser reducidos puramente a una cuestión de lenguaje. Esto podría considerarse un efecto de superficie.

En el fondo, lo que hace destacar al lenguaje como exigencia epistémica de la Gramática General, la Historia Natural y el Análisis de las Riquezas, es su capacidad para proporcionar la red arqueológica con la que estas ciencias articulan sus respectivos discursos: (1) la proposición, (2) la articulación, (3) la designación y, (4) la derivación. Los saberes de la época clásica tienen una unidad profunda, a nivel de estructura, en estos cuatro elementos.

La obra “Las meninas” ilustra en “Las palabras y las cosas” de Foucault, el espíritu reinante de la época clásica que desaparece con el advenimiento de la *episteme* moderna. En la conocida obra de Velázquez (1599-1660), además de las doncellas de honor -las meninas- de la corte de Felipe IV de España y del propio autor frente a su caballete, aparece la imagen nebulosa de la pareja real en el espejo del fondo, tal como si estuviera entrando al estudio. La imagen es sólo el reflejo de los reyes, que están ausentes en el exterior de la pintura, actuando como espectadores pasivos. En el cuadro, y en general dentro del horizonte de la *mathesis universalis*, no se avizora el hombre -“el hombre es una invención reciente”, dice Foucault-, sino su representación. Priva “una forma de conocimiento para la cual permanece invisible aquello por lo cual la representación es posible: el sujeto se mantiene a distancia”.

El saber clásico, sostenido por el peso de la autoridad de Descartes y Bacon, es puesto en entredicho por las realidades que despuntan a fines del siglo XVIII. El orden general del saber se empieza a agrietar al mostrarse impotente para dar respuestas satisfactorias a los problemas del mundo físico y de la vida espiritual y social. “Las cosas presentaron al conocimiento *espacios internos* imposibles de ser representados en el sentido clásico” (Téllez, 1998, p. 93). Por las fisuras de la *episteme* clásica se filtran nuevas disposiciones que llenan dichos espacios y terminan por sacudir y desplomar el edificio entero.

La historia y el hombre son los códigos ordenadores de la “segunda gran discontinuidad” epistémica, la *episteme* moderna. La historia se revela como una tercera dimensión, inexistente en el espacio bidimensional de la representación cartesiana. Durante la hegemonía de la *mathesis universalis* el mundo pudo ser depositado en un cuadro sin tiempo, con escenas dispuestas según un cierto orden establecido por la identidad y la diferencia. En el nuevo campo epistemológico, la historia desplaza y proscribire, las condiciones de posibilidad del orden y la representación duplicada, socavando los cimientos mismos del régimen de verdad dominante e imponiendo sus señas de identidad: analogía, evolución lineal, progresión, sucesión temporal (Téllez, 1998).

La historia introduce un corte radical y profundo en el campo del saber. Se convierte en fundadora de empiricidades. Es decir, en *a priori* de toda definición y enunciación tanto de los objetos como de los conceptos de las ciencias de la vida, la palabra y el trabajo. La Biología instala en el lugar que ocupaba la Historia Natural una teoría histórica de la naturaleza, a partir de una matriz de categorías epistémicas, desconocidas hasta entonces: vida, función, organización, estructura, correlación, jerarquía, variación, evolución, sucesión.

Esta profundidad inventada por la *episteme* moderna, la Historia, disloca los fueros de la Gramática General: “en el lugar del discurso el lenguaje se dispersa”. La Filología, nacida de la empiricidad emergente, deshace la quimera de una lengua universal, bien hecha y sustentada en un origen único, y reconoce la heterogeneidad de los sistemas gramaticales. El lenguaje alcanza una connotación imprevista, distinta de la de permitir el conocimiento del mundo. Conocer el lenguaje es “aplicar los métodos del saber a un dominio particular de la objetividad”.

Las ciencias económicas llevan, de un modo *sui generis*, la impronta de la nueva discontinuidad. En un principio, la ruptura epistémica con el orden clásico no se produce con un corte repentino. Subsiste la representación, aunque con un cambio de la positividad que expresa: las riquezas no representan la necesidad, el deseo y los objetos capaces de mitigarlos, sino el trabajo humano y la producción. Posteriormente la representación es desplazada por completo. No se trata de trabajo representado abstractamente. Es trabajo socialmente producido por un ser que transido por los avatares del tiempo, la fatiga y la deprivación en todos los órdenes, está expuesto a su propia finitud.

Subyace en el orden de las empiricidades modernas una analítica de la finitud natural del hombre, expuesta discursivamente con un enfoque antropocéntrico. El lenguaje se zafa del signo autorepresentativo y se articula indisolublemente al sujeto que lo pronuncia y a su acción vital. La evolución lineal,

“la vida y su potencia misteriosa”, sometidas a la fuerza ciega y corrosiva del tiempo, dejan sin efecto la historia natural y su cuadro invariable. La economía política habla no ya de una psicología del deseo situada en la base misma de las riquezas, sino de un trabajo regulado por leyes económicas que escapan a la conciencia del hombre, que lo pierden de sí mismo y lo someten al riesgo inminente de la muerte. En una palabra, la finitud destierra al orden e instala en su lugar una “ontología salvaje” del hombre y la historia.

El hombre y la historia, en tanto disposiciones epistémicas, no deciden únicamente las condiciones de ser de la empiricidad moderna. Si bien la analítica de la finitud vertebra el discurso de Bopp (Filología), de Cuvier y Lamarck (Biología), y de Ricardo y Marx (Economía Política), está presente como nudo problemático y problematizador en el campo de las filosofías. La búsqueda de una nueva unidad epistémica, una vez desplazada la *mathesis universalis* por el orden, se concreta, tal como refiere Téllez (1998) en su paráfrasis de Foucault, con la aparición de dos formas emergentes del pensamiento filosófico trascendental: las metafísicas del objeto y las filosofías del sujeto.

La unidad que alcanza la episteme moderna no reside en el “fondo unificado y unificador” de la representación clásica. Sus coordenadas están fuera del plano cartesiano, “fuera de nuestra mirada, hacia el corazón mismo de las cosas”: el hombre. En el umbral mismo de la modernidad, Kant (2013) postula una filosofía crítica o trascendental sobre los límites del saber. Dentro de la filosofía kantiana -principalmente en *Crítica de la Razón Pura*- “el sujeto nunca se da a la experiencia (por no ser empírico), sino que es finito (ya que no tiene intuición intelectual)”.

Esos objetos nunca objetivables, no se dan en la experiencia sensible ni pueden inteligirse a sí mismos. En ningún caso son conocimientos en términos empíricos o metafísicos. Se trata de *postulados a priori* de carácter trascendental en un doble sentido. Trascendental porque constituyen las condiciones previas que preceden y hacen posible todo conocimiento. Trascendental por cuanto tales condiciones, al liberarse de la experiencia sensible y prolongar las fronteras del razonamiento, son en sí mismas trascendentales y delatan la finitud del Hombre. Dios, Libertad, Inmortalidad, Espacio y Tiempo, constituyen los *a priori* inevitables de la Razón Pura.

En plena modernidad Hegel (2004) -aunque según Fisher, prologuista de la *Crítica*, este autor desconoció por completo el sentido de la filosofía de Kant- desarrolla un pensamiento filosófico trascendental, que contiene la paradoja dual de reconocer los límites finitos del Hombre, por ser prisionero inevitable de su propio tiempo, y de admitir en forma simultánea que este mismo Hombre

pueda conocer en el presente la Historia total y la Verdad total. Tal como afirman Heller y Feher (1997), Hegel resuelve la contradicción implícita de su cápsula temporal, creando como Kant, un “punto arquimédico” trascendente, una especie de centralidad, fuera de la conciencia y de la contemporaneidad del Hombre. La Razón en la historia -la Idea, el Espíritu- es este “punto arquimédico”. Por su propio automovimiento la Razón, que tiene una existencia antediluviana, se enajena o aliena en el Ser, creándolo. La Filosofía de la Historia es movimiento de la Razón Universal, expuesto discursivamente. La Razón histórica es el trascendental que, en Hegel, y esto es lo que lo separa abismalmente de Kant, precede y supera tanto la conciencia como el tiempo del Hombre.

La preocupación de las filosofías del Sujeto, totalmente descentradas de los “*trascendentales objetivos u objetos nunca objetivables*”, se sitúa del lado de ese ser que soporta las representaciones. La base de estas filosofías es, por una parte, la observación de lo que se presenta a conocer y produce el conocimiento positivo: el Sujeto Trascendental. Por otra parte, además del lugar del fundamento o “instancia en la cual fundar lo que puede ser pensado y conocido, como instancia del sentido, de valor y la verdad” (Téllez, 1998, p. 98), se interesan por el ser como Objeto de conocimiento, posible de ser estudiado desde diferentes facetas. La modernidad inventa al hombre como sujeto y objeto a la vez.

Una antología del pensamiento, desde Kant y Hegel, pasando por Marx, la hegelíada y Comte, hasta la Escuela de Frankfurt (Adorno, Horkheimer, Marcuse, Benjamín, Sohn Rathel), revelaría que existe un hilo conductor que las recorre: las filosofías del sujeto trascendental. Efectivamente, en su crítica de los resultados teóricos de esta razón, la razón abstracta, que se adopta como referente para organizar la vida en la sociedad, Maffesoli (1997) afirma que “todos los grandes sistemas de pensamiento, desde la ilustración hasta el funcionalismo, pasando por el marxismo, están formados de hecho con la misma materia, y se presentan todos como variaciones musicales sobre un tema determinado” (p. 33).

De allí el cuestionamiento foucaultiano de la categoría Hombre como duplicado empírico- trascendental. De un Hombre que tiene existencia (empírica) y trata de conocerse a sí mismo como sujeto (trascendental) que posibilita todo conocimiento. Las filosofías y las ciencias modernas, contienen esta dualidad aún irresoluble. Ambas hacen surgir al hombre, que permanecía ignorado, de “en un hueco creado por los seres vivos, los objetos de cambio y las palabras” y remiten indefectiblemente a la reflexión acerca del Hombre, que vive, que produce los objetos de cambio y pronuncia las palabras.

La metáfora que simboliza al orden general del saber de la modernidad es el triedro de saberes. La reflexión filosófica representa la primera dimensión

de este triedro epistemológico. La dimensión siguiente integra las ciencias matemáticas y físicas, y delimita con la anterior el plano de las formalizaciones del pensamiento. La última dimensión corresponde a las ciencias empíricas, tales como la biología, la economía y la lingüística, que definen con las matemáticas el plano de lo que puede ser expresado matemáticamente, y con la reflexión filosófica el plano común de las ontologías regionales o filosofías de la vida, de la alienación humana y de la esfera de los símbolos. Sobre esta metáfora espacial se cierne una fuerte tempestad.

La crisis de la modernidad ha dejado exhausta la red teórica de disposiciones que ha servido de sostén a sus discursividades: Historia y Hombre como duplicado empírico-trascendental. Así como ocurrió con la *episteme* renacentista y la *episteme* clásica, la *episteme* moderna muestra signos ostensibles de agotamiento. El mundo ha experimentado cambios vertiginosos en todos los órdenes, que no pueden ser comprendidos en clave moderna. Se percibe la irrupción de una nueva discontinuidad, cuyos impulsos sociales, políticos y culturales, al reconocer el carácter contingente del orden general del saber de cada época y proponerse nuevos “juegos de verdad”, amenazan con hacer trizas el proyecto ilustrado de la modernidad: la *episteme* postmoderna.

Para Foucault la historia se articula desde tres dimensiones ontológicas, solidarias entre sí. La de verdad, concepción históricamente constitutiva de determinados sujetos de conocimiento. La de poder, instancia que condiciona la posibilidad de influir unos sujetos sobre otros. Por último, la dimensión ética, ámbito en el que los individuos son conformados como agentes morales. Verdad, poder y ética, son las mediaciones que configuran los discursos y las prácticas sociales. Al seguir el flujo de esta triple mediación, diferenciar sus manifestaciones específicas y detectar sus simultaneidades, transiciones y permanencias, Foucault delimita los mecanismos puntuales que rigen las transformaciones epocales y reconstruye la historia en una clave distinta y plural: la *episteme* y las discontinuidades epistémicas.

La dimensión ontológica de la *episteme* remite a inscribirla en el horizonte en el que se producen todas las practicas del ser: el tiempo. La consideración de la dimensión temporal, revela la historicidad de la *episteme* en un doble sentido. Por una parte, su preeminencia sobre la epistemología. La anterioridad del ser o existente respecto de la racionalidad epistémica de las ciencias. Esta prelación no solo es simplemente delimitación en el tiempo. Es deslinde del lugar histórico del que las epistemologías toman sus presupuestos performativos, y de un nuevo principio para la interpretación y comprensión de la historia.

Por otra parte, la experiencia humana del tiempo es el marco de producción de la *episteme*. Bajo determinadas condiciones críticas históricamente determinadas, relacionadas con un creciente déficit de la capacidad resolutive y debilitamiento de la potencia heurística del orden general del saber de una cierta época, surgen nuevas disposiciones o códigos que, al generalizarse y poblar las prácticas discursivas y los modos de enunciación, se instauran como la *episteme* dominante. El advenimiento de cada *episteme*, introduce una discontinuidad profunda y radical.

La historia discontinua es una historia arqueológica o arqueología de los saberes. La imagen de lo arqueológico, sugiere la idea de excavación y registro de un subsuelo profundo y arcaico desde el que puede pensarse y articularse la historia. Apunta, por tanto, a la cuestión del método adoptado por Foucault para socavar y extraer al relieve la estructura -la *episteme*-, de los modos de pensar de tres épocas, separadas por dos rupturas, comprendidas en la franja que va del renacimiento a la modernidad

Actualizar críticamente la teoría de la *episteme* y de allí pensar las condiciones de posibilidad de clausura del proyecto de mundo de la modernidad y de emergencia de la inflexión postmoderna, supone desestructurar simbólicamente las disposiciones epistémicas inseparables y fundantes del proyecto ilustrado de la modernidad: Historia y Sujeto. Frente a la visión naturalista y cíclica del mundo, la modernidad inventa un proyecto en el que las cuestiones humanas aparecen regladas por leyes objetivas, que tienden en forma ineluctable al *telos* de la perfección y la realización plena de la sociedad. La autoconsciencia de estas leyes, la apropiación y reapropiación de los fundamentos, permite al sujeto la colosal tarea de reconstruir discursivamente el movimiento ascendente del mundo y lo habilita como agente capaz de realizar irremisiblemente sus finalidades.

De allí que el sujeto moderno no sea en modo alguno el *cogito* cartesiano inscrito en un plano nebuloso y ahistórico. El hombre de la modernidad es prisionero de la lógica de la historia y de la paradoja de la analítica de la finitud. Pero también, como Prometeo, está encadenado a sus corolarios: evolución lineal, variabilidad, sucesión temporal, la crítica, la vanguardia, la superación y el progreso. La modernidad, según piensa Vattimo (1990, p. 10), concibe la historia como un penoso proceso de progresiva iluminación en el cual lo nuevo se identifica con lo valioso en virtud de la mediación de la recuperación y de la apropiación del fundamento-origen, un trascendental situado más allá del tiempo.

Esta concepción imperante de historia está incardinada por la epistemología o filosofía de las ciencias. De lugar privilegiado y central de la verdad

y de los sistemas de pensamiento, la filosofía ha pasado a cumplir la función accesoria de organizadora del cuadro evolutivo del discurso científico. La reflexión filosófica sobre la producción y el desarrollo del conocimiento, permite trazar la trayectoria de la razón como un proceso de iluminación y superación de obstáculos y supersticiones que se erigen ante la verdad, en progresión hacia estadios cada vez más avanzados. El remate del movimiento de la razón es el advenimiento de la racionalidad científica. La historia de la humanidad es, por consiguiente, la historia del progreso de la razón aportada por la epistemología. En otros términos: la racionalidad epistémica, cuya expresión más alta de elaboración es la ciencia, proporciona las bases para ordenar la filosofía de la historia.

La experiencia postmoderna en el plano de la teoría y de la práctica, ha hecho de la historia una disposición epistémica problemática e insostenible. Ya desde Nietzsche, en la filosofía está presente un trabajo de zapa, una verdadera requisitoria contra la historia, contra un tipo particular de historia que parte del punto de vista suprahistórico, suerte de *aleph* con el que se logra la hazaña de ver a escala reducida, en una totalidad blindada, la diversidad de los acontecimientos temporales.

Foucault, sin el tono profético de Nietzsche, plantea el fin de la historia por el desdibujamiento de sus caracteres esenciales: linealidad y continuidad, horizontalidad y progresión, regularidad y gradualidad. Lo que define las distintas épocas no es la marcha impasible y ascendente hacia la realización definitiva de un cierto ideal, cuyo *desideratum* es la redención o la reconciliación universal del hombre con el hombre. Estas se distinguen, para Foucault, por la irrupción de determinadas disposiciones epistémicas que trastocan el orden general del saber existente e introducen formas distintas de pensar, enunciar y de sentir. Lo que el análisis arqueológico permite extraer a la superficie es un desvelamiento: que la “historia efectiva” de cada época es, respecto a la precedente, interrupción, corte, mutación, discontinuidad.

La introducción de los conceptos de *episteme* y discontinuidad epistémica en el debate modernidad-postmodernidad, tiene considerables implicaciones críticas que impugnan la versión consagrada de historia: la historia lineal. Invariablemente, ésta es concebida, tal como se ha sostenido a lo largo de la exposición precedente, como proyecto trascendental, situado más allá de cualquier manifestación concreta y de toda invención humana, o como estudio empírico-psicológico enderezado a buscar el fundador, interpretar lo que quiso decir, detectar las significaciones, contar las tradiciones y las influencias, fijar el momento de las innovaciones, de los olvidos, de las tomas de conciencia, de

las crisis, de los cambios en el pensamiento, la sensibilidad o el interés de los hombres (Foucault, 1997, p. 49).

En ambos casos, la historia es una entidad que posee un fundamento-origen protohistórico y una lógica de desarrollo inalterable, presidida por leyes objetivas. Sin embargo, la filosofía contemporánea no reconoce la existencia de estructuras fijas y estables como la historia que prefiguren al ser. Después de la crítica ontológico-hermenéutica de Heidegger, las sustancias de Descartes -Res Cogitans, Res Extensa y Res Infinita-, los imperativos categóricos de Kant y las esencias de Husserl, han quedado recluidas en ese desván inerte del tiempo que son los diccionarios de historia de la filosofía. Diría Marx, teórico, político y gran ironista: solo sirven para la crítica roedora de los ratones. O como lo proclama el filósofo del martillo, Nietzsche: el hábito inveterado de cierta historia de buscar hacia atrás puede provocar que se termine pensando hacia atrás, extraña imitación del que fue esclavo y por todas partes siente chirriar las cadenas.

Los puntos arquimédicos y los más allá metahistóricos han dejado de ser heurísticamente pertinentes para el entendimiento de lo histórico. No existe una historia única, existen imágenes del pasado propuestas desde diversos puntos de vista, y es ilusorio pensar un punto de vista supremo, comprensivo, capaz de unificar todos los demás (Vattimo, 1994, p. 11). La inexistencia de una centralidad antediluviana, desintegra el fundamento más persuasivo y convincente de la argumentación moderna, que ha servido para organizar los eventos y las experiencias pasadas y presentes en una estructura unitaria.

Con la defenestración de la “ultimidad originaria”, se deslegitima la legalidad interna que hace que la historia sea un proyecto trascendental: la dialéctica negativa. Esta ley es inherente al automovimiento del fundamento en la naturaleza y el pensamiento. Cada período histórico es negación del que le precede, y éste lo es a su vez del anterior. La negación de la negación le imprime su sentido y su particular ritmo ascendente a la historia. La ausencia de fundamento-origen suspende este dinamismo. La inexistencia de algo que deba ser apropiado y reapropiado constantemente anula el juego de tesis, antítesis y tesis. Sin el fundamento y las leyes que le son inmanentes, la lógica del progreso estalla en pedazos. La pérdida de la idea de progreso en el discurso se hace aún más ostensible en tiempo real, al considerar la capacidad de planificación y producción desatada por las fuerzas productivas y las exigencias de un mercado que supera a Gargantúa y Pantagruel, los desmesurados personajes de Rabelais. La aceleración hasta el vértigo del formidable aparato productor actual y la vorágine consumista, han retraído el tiempo de circulación de las mercancías y debilitado -por ello- el impul-

so modernista hacia el futuro, creando un verdadero vacío (Vattimo, 1990; Baudrillard, 1997; Lipovetsky, 2000).

Casi no hay *chance* para reaccionar y reponerse ante la rapidez de las cosas que circulan por los canales de distribución. La novedad se disuelve con la retracción del tiempo y, con ella, el discreto encanto del progreso. La renovación apenas se percibe en esa “inmovilidad de fondo” creada por el mundo técnico y el mercado. Es esta experiencia, legitimadora del discurso de la postmodernidad, la que Vattimo (1990), en su paráfrasis de Gehlen, describe con el concepto de *post-histoire*.

La obsesión por reducir el tiempo y maximizar el rendimiento ha llevado muy lejos al capitalismo tardío. Pareciera, como afirma Baudrillard (1997), que la aceleración de los procesos técnicos de la modernidad “nos ha conducido a una velocidad de liberación tal que nos hemos salido de la esfera referencial de lo real y de la historia” (p. 9). En el vacío, rota la analítica de la finitud, con la pérdida del fundamento-origen, la retracción del tiempo y el reemplazo del progreso por el flujo viscoso de la rutina, se desvanecen los parámetros referenciales de la modernidad.

Así como la pintura “Las Meninas” de Velásquez plasma un tiempo en el que no ha entrado el sujeto que la modernidad inventó posteriormente, el cuadro surrealista “Variaciones sobre el tiempo” de Dalí expresa el tiempo del fin de la historia y la muerte del sujeto omnisciente que la pronuncia. Resume plásticamente la experiencia humana del tiempo en la postmodernidad. En la obra, aparece dibujada la imagen de un mundo en el que las cosas y el dispositivo de lectura del tiempo —el reloj— se encuentran deformados plásticamente, imposibilitados de recuperar su forma primitiva. Da la impresión de objetos que se mueven a altas velocidades, dibujados desde un punto de mira fijo o de una realidad sometida a las depresiones de la campana de vacío.

El tiempo es el referente de la historia y la cultura de toda época, independientemente de que se le considere como continuidad o ruptura con los períodos precedentes. Equivale sostener que la historia y la cultura son relatos o narrativas de la experiencia humana del tiempo y que el cambio de la historia y la cultura presupone una transformación del modo en que se vive y se piensa el tiempo. Estas ideas sobre el tiempo, no tomado en forma abstracta o cosmológica, han sido planteadas desde dos perspectivas diferentes. Por un lado, el tiempo se hace humano en la medida que se articula en un modo narrativo (Ricoeur, 2006, p. 113). Por otro, cada concepción de la historia va siempre acompañada por una determinada experiencia del tiempo. Del mismo modo, cada cultura es ante todo una determinada experiencia del tiempo, y no es posible una nueva

cultura sin una modificación de esa experiencia (Agamben, 2001, p. 131). El horizonte donde se funden estas perspectivas, es el lugar de interpretación de lo que está ocurriendo.

Cabe pensar que en la contemporaneidad se vive una experiencia perceptiva del tiempo distinta. La pérdida del sentido de realidad y de continuidad de la historia, aparejada con este cambio, es síntoma inequívoco de una transformación epocal en ciernes. La postmodernidad es una construcción de la realidad, a partir de la modificación experimentada en el tiempo y su vivencia, que no ha hecho más que subrayar el papel de lo discontinuo en la historia.

La crisis del sujeto, el fin del sujeto, la muerte del sujeto, a la que alude el discurso postmoderno no se refiere literal ni metafóricamente a la crisis, el fin o la muerte de ese sujeto con dientes y carnaduras propias que desde hace tiempo camina arrastrando los pies, como si soportara encima de sus hombros, como Atlas, todo el peso del mundo. La crisis del sujeto, extendida tanto a los sujetos individuales como a los sujetos colectivos, es la crítica y la crisis del subsuelo de la modernidad a partir del cual se han tramado los discursos de las ciencias naturales y de aquéllos campos del saber a los que Nietzsche y Foucault se rehusaron otorgarles el status de ciencias sociales o ciencias del hombre, tanto por la densidad, la labilidad, las peripecias y la vena huidiza de su virtual objeto, como por el hecho de encerrar y no resolver la paradoja del duplicado empírico-trascendental personificada en el Hombre.

La temática del sujeto recorre -también- una multivariedad de ideologías, teorías políticas, iglesias e ismos, “aparentemente antipáticas” y hasta antagónicas. Con su particular estilo literario, denso y hermético, Lanz (1993) se refiere a la problemática del sujeto asociándola a la red de categorías que configuran/instituyen la gramática de la *episteme* moderna. La red categorial organizada alrededor del sujeto, que funciona como condición de posibilidad para las operaciones cognitivas y, por extensión, para la actuación sobre el mundo, constituye sólo un aspecto de la problemática del sujeto: aquel que atiende su carácter de “estructura generativa” de las configuraciones discursivas de la modernidad. Téllez (1995, 1997), además del anterior aspecto, reconoce al sujeto moderno como lugar originario, soberano e indiscutible del fundamento. “Mismidad originaria”, “ultimidad originaria y absoluta” de todo saber, “fundamento apriorístico de todo lo fundamentado”, son sinónimos que designan un único y mismo lugar desde donde se produce la búsqueda y la producción del conocimiento, la verdad, las leyes y los valores.

Es este doble aspecto del sujeto el que Foucault resume con la acertada expresión “extraño duplicado empírico-trascendental”. Se trata de un sujeto que

habla de sí mismo, en tanto dato empírico, por la voz de las filosofías y de las ciencias. Por otra parte, de un sujeto originario en el que reside “la verdad de toda verdad” por ser “el corazón mismo de todas las cosas”. A este duplicado es concomitante una densa red de categorías o ideas-fuerza, que generan, estructuran y movilizan el orden general del saber de la modernidad: Hombre, Razón, Objetividad, Ciencia, Progreso, Futuro.

La teoría de la *episteme* erosiona el relato epistémico moderno de un “decurso unitario” de la historia y del principio rector que lo recorre, el progreso. Pone entre paréntesis las letanías histórico-trascendentales o empírico-psicológicas con las cuales se tematiza abstractamente el cambio y la historia, y las substituye por una estructura conceptual que expresa la discontinuidad y la dispersión, los umbrales y las divergencias, el juego de las permanencias y las asimetrías, del universo discursivo.

Del concepto de *episteme*, derivan estudios diferenciados de los cambios que afectan los discursos, en los que no se encuentra la más remota huella de la alienación del espíritu en la naturaleza, el progreso ascendente de la razón, las trazas de un ideal trascendente que se revela espasmódicamente al mundo o cualquier otro fetiche de la historia lineal y totalizante. Hoy la crisis del sujeto es más que la crisis de la matriz generativa del discurso moderno. Representa una de las formas de decirse la quiebra irreversible de un proyecto civilizacional. En efecto, la clausura del programa de humanidad iniciado con el Siglo de las Luces, proporciona el contexto donde debe buscarse el sentido de la muerte del sujeto. Dicho de otro modo, no existe una crisis del sujeto *Deux exmachina*, aislada y originada “independientemente del agotamiento civilizacional del Iluminismo”. De eso se trata cuando se habla de postmodernidad: el fin de un proyecto y el inicio de otra era.

La apología de la modernidad insiste todavía en invocar un mundo que ya no existe. Ha cambiado la percepción de la experiencia humana del tiempo, la muralla china de las certezas muestra profundas grietas, las fórmulas y los sortilegios que se aplicaban en el pasado se muestran inútiles frente a los imperativos actuales, el capitalismo tardío ha hecho la cartografía de un nuevo mundo que no tiene fronteras, hay una nueva socialidad reacia a los convencionalismos sociales, políticos e ideológicos: el mundo del presente es otro en todos los sentidos. La educación debe leerse y ser leída dentro del ámbito de estos cambios formidables. Esta es una exigencia que, por su complejidad, solo puede ser alcanzada con códigos que están fuera de los límites restringidos de la narrativa moderna de la escuela, esto es, el currículum: la exhaltación en el plano de la educación formal de la racionalidad técnico-instrumental.

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

- Agamben, G. (2001), *Infancia e historia (Destrucción de la experiencia y origen de la historia)*, Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora
- Baudrillard, J. (1997), *La ilusión del fin. La huelga de los acontecimientos*, Barcelona: Anagrama
- Foucault, M (1978), *Las palabras y las cosas*, Madrid: Siglo XXI,
- Heidegger, M. (1998), *El Ser y el Tiempo*, Bogota, Colombia: Fondo de Cultura Económica,
- Heller, A. y Feher, F. (1997), *Políticas de la postmodernidad. Ensayos de crítica cultural*, Barcelona, España: Gedisa
- Kant, I. (2013), *Crítica de la razón pura*, Madrid: Editorial Taurus
- Lanz, C. (1993), *Crisis de paradigmas y metodologías alternativas*, Mérida, Venezuela: INVEDECOR, Consejo Publicaciones ULA.
- Lebrun, G. (1999), *Nota sobre la Fenomenología contenidas en las Palabras y las Cosas*. En E. Balbier, G. Deleuze (Comps), *Michel Foucault, Filósofo*, (pp. 31_47), Barcelona, España: Gedisa _
- Lipovetsky, Gilles (2000), *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*, Barcelona, España: Anagrama.
- Maffesoli, M. (1997), *Elogio de la razón sensible, una visión del mundo contemporáneo*, Barcelona, España: Paidós Estudio.
- Ricoeur, P. (2006), *El Conflicto de las interpretaciones. Ensayos de Hermenéutica*, Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Rorty, R. (1997), *La Filosofía y el Espejo de la Naturaleza*, España: Editorial Cátedra.
- Tellez, M. (1995), *Crisis de paradigmas en las Ciencias Sociales. Signos de clausura. Signos de invención*, Caracas, Venezuela: Relea N^a 0.
- _____ (1998), *La episteme moderna: lectura desde Michel Foucault*, Caracas: Revista Apuntes Filosóficos, N^o 13.