

La ruptura epistemológica de Bachelard a Balibar y Pêcheux.

Karczmarczyk, Pedro.

Cita:

Karczmarczyk, Pedro (2013). *La ruptura epistemológica de Bachelard a Balibar y Pêcheux. Estudios de epistemología. Revista digital del instituto de epistemología, (10).*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/pedro.karczmarczyk/12>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/ptOd/nbb>



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.
Para ver una copia de esta licencia, visite
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>.

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

LA RUPTURA EPISTEMOLÓGICA, DE BACHELARD A BALIBAR Y PÊCHEUX



Pedro Karczmarczyk

Universidad Nacional de La Plata - IdIHCS - CONICET



Resumen

En el presente trabajo intentaremos analizar cierta serie o tradición de reflexiones sobre el conocimiento científico que lo caracterizan por su discontinuidad en relación al conocimiento ordinario o sentido común. El origen de esta serie puede localizarse en la obra de Gaston Bachelard y su peculiar estudio de los actos epistemológicos con los que se rompe con el pasado en una disciplina científica. Estos actos contrastan con lo que este autor califica como el “mito continuista” del empirismo. Esta posición será apropiada por Althusser y desarrollada por sus discípulos Balibar y Pêcheux. Intentaremos mostrar que el factor común de la discontinuidad no constituye una posición monolítica, sino que cabe reconocer, en las posiciones que consideramos, maneras diversas de entender la naturaleza de la misma. En este sentido, la revisión de las posiciones que Althusser efectuó en su “autocrítica” constituye un punto de observación privilegiado del abanico de alternativas que algunos de sus discípulos desarrollarían sobre bases diversas.

Abstract

In the present paper we analyze a tradition of reflections on scientific knowledge which distinguish it because of its “discontinuity” with common sense or ordinary knowledge. The beginning of this tradition can be traced back to Gaston Bachelard and his peculiar study of the epistemological acts which allows a scientific field to break with its past. The study of these acts helps to overcome what Bachelard considers is the empiricist myth of continuity of knowledge. Bachelard’s views were retaken by

Althusser and further developed by his students Balibar and Pêcheux. We will try to show the common commitment with discontinuity is not an homogeneous view. Consequently we will try to show differences in the understanding of discontinuity. The revision of his own positions made by Althusser in his “Self-criticism” is a special standpoint in order to consider the alternatives that his disciples developed on different grounds.

Introducción

Una manera provechosa de introducir la peculiar relación de método y experiencia que domina la tradición de reflexión que puede caracterizarse como “epistemología francesa” (véase Brenner 2003) consiste en confrontar esta línea de pensamiento con otra, la de la hermenéutica, que enfrenta algunas cuestiones similares, aunque tomando una alternativa diversa. En efecto, la hermenéutica filosófica del siglo XX se ocupó especialmente de enfrentar cierta concepción de lo real que surgía debido a la hegemonía de las ciencias naturales, de la que el positivismo parecía ser su expresión filosófica. De acuerdo a la hermenéutica, el positivismo proyectaba una concepción del ser en la que lo real se caracterizaba como aquello susceptible de ser reproducido en un laboratorio a través de la “experiencia controlada”, es decir, aquella experiencia en la que el dominio voluntario de algunas variables permitía establecer la dependencia de otras en relación a éstas. Sólo lo que pudiera procesarse con la gramática de la “experiencia controlada” sería, entonces, real.

En consecuencia, el proyecto filosófico de Gadamer se caracterizó por la búsqueda de esa forma de experiencia, la experiencia hermenéutica, de la que cabe decir que se encuentra siempre *antes* y *más allá* de la experiencia científica. La experiencia hermenéutica estaría *antes* que la experiencia científica, entendida como experiencia controlada, en el sentido de ser una forma de experiencia lógicamente anterior a la misma, es decir, presupuesta por ésta, ya que la experiencia hermenéutica pretende ser coextensiva con el lenguaje. Por lo mismo, sería también una experiencia *más allá* de la experiencia (científica, controlada) en el sentido de que, siendo experiencia supuesta y modelada por las palabras su ámbito de incumbencia no reconocería límites, tratándose entonces de la experiencia fundamental del mundo, de la que la expe-

riencia científica no sería sino una especialización (ver Karczmarczyk 2007, esp. “Introducción”).

Sin embargo, como varios autores lo han reconocido, el trabajo de Gadamer en *Verdad y método* contiene cierto “atraso” en su concepción del método científico (véase Weinsheimer, “Introducción”). La concepción del método científico que permanece más o menos incólume a lo largo de esta obra es la de cierto inductivismo que encontraría, en la remisión a los enunciados observacionales, el trampolín para superar el problema epistemológico que plantea la dependencia contextual del observador, el problema de la objetividad del conocimiento. De manera que en los enunciados de observación, reportes observacionales con la peculiaridad epistemológica de que en los mismos se superpone parecer y ser (si *me parece que veo azul*, entonces *efectivamente veo azul*), el método científico encontraría una tarima para saltar desde el sujeto empírico al sujeto epistémico, para ir desde el individuo concreto en su dimensión histórica al sujeto en lo que éste tiene de universal. De ahí que la caracterización dominante del método con la que lucha el pensamiento hermenéutico sea la de un “camino forzado”, un camino en el que los primeros pasos conducen necesariamente a los pasos finales, en el que las premisas obligan la conclusión. Es esto lo que el método inductivista ofrecía a sus sostenedores –siendo ello lo que estimulaba los intentos de resolver de algún modo el problema de la inducción.

Frente a esto, la hermenéutica pudo mostrar que esta forma de experiencia no es el núcleo universal de una subjetividad que se constituiría en diálogo consigo misma, sino la especialización, o incluso la estilización, de alcance limitado, de una forma de experiencia más fundamental. De esta forma de experiencia, cuyo alcance se pretende universal al indicar que es también la experiencia del lenguaje, conformada por las palabras y presupuesta por las mismas, como se dijo, la hermenéutica quiso señalar su carácter no centrado (en una conciencia o en una voluntad), lo que implicaba, en cierto sentido, reconocer contra la experiencia controlada, planificada, sometida a la voluntad, cierto carácter involuntario, cierta pasividad de la misma. Reconocer esta pasividad –arrojamiento– implicaba reconocer nada menos que la historicidad de la experiencia. Para clarificar el estatuto de esta experiencia Gadamer tuvo que volverse hacia la tradición del gusto, del sentido común, del tacto y la *Bildung*, de la ética antigua y la *phronesis* en suma, que en su irreductibilidad a reglas y en la

imposibilidad de una especificación exhaustiva de las circunstancias de aplicación, mostraban el carácter esencialmente interpretativo de un conjunto de prácticas que se hallan en el suelo de la vida histórica y social, el carácter comprensivo de nuestro ser en el mundo.

Pero lo que permanece incuestionado, o inexplorado, en la concepción hermenéutica, es justamente la naturaleza del método científico: todo ocurre como si el desarrollo de esta posición requiriera de una concepción esquemática del mismo. Por el contrario, en los desarrollos que tienen su base en Bachelard vamos a encontrar un cuestionamiento de la concepción positivista del método, y de la relación entre método y experiencia que no procede, como la de la hermenéutica, a través de un cuestionamiento de la posición que legítimamente cabe asignarle al mismo en un esquema general, sino a través de un examen de la idea misma de método y de conocimiento científico. Bachelard va a insistir, por ejemplo, en la necesidad de que la epistemología proceda a través de un estudio del “espíritu científico”, entendiendo por tal a la filosofía *segregada* por la práctica científica productiva, la que no siempre coincide, y muchas veces directamente colisiona, con la filosofía *declarada* por los científicos, más próxima a la filosofía de los filósofos, que para Bachelard es esencialmente el realismo metafísico. Su uso del término “espíritu científico”, entonces, no deja de adolecer de cierta ambigüedad, tan es así que, en *La formación del espíritu científico* un texto de 1938 (ver Bachelard 2010), su obra tal vez más célebre, estudia el “espíritu científico” entendido a éste en el sentido de las “resistencias” a la nueva conceptualización científica, que para Bachelard es la física relativista. Este tipo de planteo lo lleva a formular su noción más renombrada, la de los “obstáculos epistemológicos”. Tales obstáculos aparecen, de acuerdo a Bachelard, donde cierta organización de pensamiento constituida como una práctica establecida se ve amenazada. De esta manera, Bachelard considera que los “obstáculos epistemológicos” remiten, por un lado, a los efectos de la reproducción de los conocimientos científicos, es decir, a las consecuencias de la pedagogía, sobre los nuevos conocimientos científicos. Y por otra parte, remiten a cierta *libido* epistemológica, que Bachelard concibe como enquistamientos imaginarios de la *psiquis*, que con estos mitos delata una cierta estructura psíquica eterna (inconciente), que para Bachelard constituye la base afectiva de los obstáculos epistemológicos. De allí que la obra aludida lleve por

subtítulo “Psicoanálisis del conocimiento objetivo”.

Esta concepción lleva a Bachelard a cuestionar la identificación entre la “experiencia científica” (experiencia) y la “experiencia común” (observación), contradiciendo así la concepción dominante en su época, según la cual la ciencia está fundada en el registro y la observación. Para ello Bachelard va a realizar una puntualización que a la vez lo acerca y lo distancia de la hermenéutica. Por un lado, va a insistir en que la experiencia común no está *compuesta*, sino *yuxtapuesta*. La yuxtaposición de la experiencia común no alude a algo muy diferente que al carácter hermenéutico, interpretativo, de la misma. En efecto, la experiencia corriente no procede por principios, sino que siempre hay en ella algo *post hoc*, en lo que la hermenéutica cree ver la acción productiva de la interpretación. De esta manera, en la idea de un entramado necesario de la experiencia hermenéutica con las palabras, la clave está en *reconocer* los casos que caen bajo cierta denominación, pero también en *saber hacer las excepciones* cuando cuadre. Ello impide que esta experiencia (hermenéutica) pueda reducirse a unos criterios dados de antemano, remitiendo siempre a la situación concreta de la experiencia, que no por ser mediada deja de poseer una referencia a la “intuición” ejercitada en la situación. Sin desconocer el carácter mediado, no inmediato, de la experiencia común, Bachelard encuentra que el mismo es un obstáculo en el desarrollo del conocimiento científico, ya que la incertidumbre de *condiciones de aplicación y de excepción* hacen que la misma no pueda ser verificada, ni tampoco, por tanto, refutada.

En opinión de Bachelard, para verificar es necesario hacerlo desde distintos puntos de vista, por lo que se requiere de criterios de identidad de la experiencia que trasciendan lo dado, en conclusión, según nuestro autor: “entre la observación [experiencia común] y la experiencia [científica] no hay continuidad sino ruptura” (2010, p. 22). Nos encontramos, entonces, con una valoración distinta, pero con un suelo problemático no tan distinto del de la hermenéutica. No tan distinto, decimos, ya que no hay, ni en un caso ni en el otro, la ilusión de lo dado inmediato, de la base incólume para la construcción del edificio. En efecto, vemos a Bachelard rechazar la posibilidad de un grado cero del conocimiento, apelando nada menos que a los prejuicios:

La idea de partir del cero para fundar y acrecentar sus bienes no puede surgir sino en cultura de simple yuxtaposición, en las que todo hecho

conocido es inmediatamente una riqueza. Más frente al misterio de lo real, el alma no puede por decreto, tornarse ingenua. Es entonces imposible hacer, de golpe, tabla rasa de los conocimientos usuales. Frente a lo real, lo que cree saberse ofusca lo que debiera saberse. Cuando se presenta ante la cultura científica, el espíritu jamás es joven. Hasta es muy viejo, pues tiene la edad de sus prejuicios. Tener acceso a la ciencia es rejuvenecer espiritualmente, es aceptar una mutación brusca que ha de contradecir a un pasado. (2010: 16)

No podemos aquí desarrollar en extenso la posición epistemológica de Bachelard, con toda su riqueza, sus tensiones y su evolución. Nos limitaremos, por ello, a presentar algunas ideas mayúsculas de su postura, útiles para comprender el desarrollo posterior en el que nos focalizaremos. Hay que mencionar, no obstante, que la concepción bachelardiana de los obstáculos destaca su bipolaridad. Así, si el empirismo inmaduro o el “espíritu concreto” se le aparece como un primer obstáculo, con su fetiche de la “observación básica” y el “grado cero” del conocimiento, la superación de este obstáculo supone un riesgo, un obstáculo correlativo, al que Bachelard denomina “espíritu sistemático”, “generalización prematura”, o ansia de “sistema”, o de “unidad de la naturaleza”. Bipolaridad de los errores de los que estos obstáculos serían casos mayúsculos, correspondientes a posiciones filosóficas mayores (empirismo, racionalismo), mientras que otros obstáculos presentan rostros más particulares, constituyendo una suerte de “museo de los horrores del pensamiento” (sobre unidad de la naturaleza, la utilidad de los fenómenos naturales, el obstáculo verbal, el obstáculo sustancialista, el obstáculo animista, etc.).

Volviendo ahora al contraste entre experiencia y observación, Bachelard da vuelta sobre una serie de consideraciones que, si fuéramos a abordarlos en jerga wittgensteiniana, diríamos consiste en reconocer que en la ciencia, y en la ciencia experimental en particular, hay un trabajo sobre la *gramática* de los conceptos, sobre la *construcción* de los conceptos. Así, al abordar el fenómeno de la racionalización de la experiencia en la experimentación, Bachelard indica que la primera tarea del espíritu científico consiste en “ordenar la serie de los acontecimientos decisivos de una experiencia” (2010: 7), donde el “matematismo descriptivo” –la descripción matemática de fenómenos cuyos criterios de aparición están dados en el terreno del lenguaje

común— le parece insuficiente, asociado al *cómo* fenomenológico, por lo cual hay que trabajar “por debajo del espacio, por así decir, en el nivel de las relaciones esenciales que sostienen los fenómenos y el espacio” (2010: 7), trabajo que abre las puertas de un “matematismo formativo” en el que lidiamos, no ya con el *cómo*, sino con el *porqué* matemático. Para quien siga nuestra referencia a Wittgenstein, será claro a qué remite a nuestro entender, la expresión “relaciones esenciales”.¹ Ello le permite a Bachelard hablar de una *razón arquitectónica*, que construye las condiciones de experimentación, y que *define* con estas condiciones la esencia de los fenómenos considerados. No se trata, en este matematismo formativo, de la mera traducción de los hechos de la experiencia corriente para describirlos matemáticamente, de describir con exactitud lo que teníamos en otro dominio, sino de establecer, en la propia experimentación, las condiciones de aparición de los fenómenos. Inevitablemente, esta compleja racionalización discursiva choca con la evidencia inmediata, en virtud de ello Bachelard insiste en que la *razón arquitectónica* es simultáneamente *razón polémica*. El contraste no podría ser mayor con la concepción tradicional del método científico y la teoría del conocimiento, para la que la experiencia es el terreno de la evidencia.

Esta concepción de la racionalización de la experiencia queda bellamente ilustrada en la siguiente reflexión sobre la dialéctica de la enseñanza:

...en resumen, en la enseñanza elemental las experiencias demasiado vivas, con exceso de imágenes, son centros de falso interés. No aconsejaremos bastante al profesor pasar de inmediato de la mesa de experiencias al pizarrón, para extraer lo más pronto posible lo abstracto de lo concreto. Volverá a la experiencia mejor munido para discernir los caracteres orgánicos de los fenómenos. La experiencia se hace para ilustrar un teorema. (2010: 47)

La experiencia se hace “para ilustrar un teorema”, pero los aspectos que en la experiencia ilustran el teorema rara vez coinciden con los aspectos más vivaces y llamativos de la misma, por ello es que, sin el pizarrón que destaca los “caracteres orgánicos” de los fenómenos —sin la gramática queríamos decir— no hay experiencia

¹ Ver Wittgenstein 1999 # 371: “La esencia se expresa en la gramática”.

científica.

Ahora bien, la oposición entre yuxtaposición y sistema caracteriza la diferencia entre la experiencia común y la experimentación científica. Sin embargo, indicábamos que Bachelard destaca la bipolaridad de los obstáculos. Así, frente al mito continuista del conocimiento científico construido sobre la observación, se erige, como un obstáculo, la absolutización del sistema. Ello desconoce que el pensamiento científico es dinámico, que en él el sistema es un medio y no un fin. El pensamiento científico inventivo no fija sus sistemas experimentales, la definición de los “caracteres orgánicos” de los fenómenos, de una vez y para siempre, como quien establece la intensión de un conjunto y se ocupa luego de ir al encuentro de su extensión. Por el contrario, el carácter dinámico del pensamiento científico requiere pensarlo como una actividad ejercida *entre* la extensión y la intensión. En este sentido, Bachelard indica que “la riqueza de un conocimiento científico se mide por su poder de deformación” (2010: 73). La riqueza de un concepto no es entonces la del descubrimiento sucesivo de notas en un caso aislado, ni la de la extensión sucesiva de una colección. Puesto que la aplicación está sometida a deformaciones sucesivas, los conceptos científicos son dinámicos:

El matiz intermediario [entre intensión y extensión] se realizaría si el enriquecimiento en extensión se torna necesario, tan coordinado como la riqueza en comprensión. Para englobar nuevas pruebas experimentales, será menester entonces *deformar* los conceptos primitivos, estudiar las condiciones de aplicación de esos conceptos y sobre todo incorporar *las condiciones de aplicación de un concepto en el sentido mismo del concepto*. Es esta última necesidad donde reside, según nuestro modo de ver, el carácter dominante de un nuevo racionalismo que corresponde a una sólida unión entre la experiencia y la razón. La división clásica que separaba la teoría de sus aplicaciones ignoraba esta necesidad de incorporar las condiciones de aplicación en la esencia misma de la teoría. (2010: 73)

Como lo ha mostrado Enrique Marí, este aspecto del pensamiento bachelardiano cuestiona severamente el planteo hipotético-deductivista apoyado en la tesis del carácter hipotético general del conocimiento científico, donde una teoría ya confor-

mada se contrastaría con enunciados de observación cuya obtención se piensa como más o menos independiente de la teoría. En este contexto, el epistemólogo argentino recupera una cita elocuente de otra obra de Bachelard: “Cómo se podría suscitar una pregunta, y cómo sería clara, si verificaciones antecedentes no hubieran asegurado ya los términos de la nueva pregunta” (*Essai sur la connaissance approché*, citado en Marí 1973: 193). En consecuencia, la concepción bachelardiana, al destacar que la experimentación busca ocasiones para *deformar* un concepto, significa, ni más ni menos que la experimentación es también *conceptualización*.

Esta conceptualización es la clave de la discontinuidad entre la experimentación y la experiencia ordinaria. En efecto, rechazar la idea de un grado cero del conocimiento implica reconocer que la experiencia está siempre mediada por conceptos, pero estos pueden ser o bien vagos y yuxtapuestos, o bien sistemáticos. La sistematicidad de los conceptos científicos no devela algo que ya estaba en los conceptos ordinarios, ni tampoco los estiliza, como si de una destilación se tratara. En consecuencia Bachelard declara: “...la ciencia *realiza* sus objetos, sin encontrarlos jamás hechos. La fenomenotécnica amplía la fenomenología” (2010: 74). En consecuencia, la actividad del científico no consiste, como quería Bacon, en multiplicar los ejemplos, sino más bien en limitar y definir con precisión el dominio experimental. De manera que: “En posesión de un fenómeno bien definido trata de determinar sus variaciones. Estas variaciones fenomenológicas designan las variables matemáticas del fenómeno.” (2010: 78-9) y estas variables del fenómeno revelan posibilidades del mismo que pasarían inadvertidas si nos limitáramos a considerarlo en su mera existencia fenomenológica.

Lo dicho hasta aquí atañe a la discontinuidad entre el conocimiento científico y el precientífico. Ahora bien, Bachelard proporciona también una explicación de la superioridad del conocimiento científico que no se realiza en los términos de una explicación metafísica, como la que garantizaría la adecuación de los esquemas científicos con la realidad última, al menos como tendencia, sino que propone un contraste entre ambos, en términos de diferentes lógicas. El pensamiento precientífico se caracteriza, según Bachelard, por su *circularidad*, se trata a fin de cuentas de un pensamiento auto-confirmatorio, donde las evidencias que tenemos en el punto de partida son las mismas que encontramos en el punto de llegada: “la intuición prima-

ria no se ha movido, la experiencia no ha rectificado la hipótesis primaria, el aspecto general, captado de primera intuición, ha permanecido el único atributo del concepto inmóvil” (2010: 81). Por ejemplo: “En cuanto se ha comprendido bien [aceptado] que la fermentación es un fenómeno básico mediante una intuición general, se explica que sea suficiente agregar adjetivos en cantidad para dar cuenta de los fenómenos químicos más variados.” (2010: 85). Para el pensamiento precientífico, una “cualidad esencial” domina toda aprehensión de los fenómenos: su circularidad se revela en que esta cualidad es tanto lo que explica como es el fenómeno a ser explicado, tanto *explanans* como *explanandum*.

En un giro que podríamos también encontrar en otras corrientes del pensamiento contemporáneo, Bachelard vincula la objetividad científica y el control social. Lo peculiar de su postura es que lo hace a través de la noción de instrumento. La perspectiva científica implica una instrumentalización creciente de la experiencia. Bachelard nota que el creciente grado de precisión es también un orden de creciente instrumentalización, y por ello también de socialización creciente. Así, si desplazar un objeto 1 cm es sencillo, es algo que un ser humano puede hacer mediante el uso de las capacidades de las que usualmente esta pertrechado luego de un mínimo entrenamiento, desplazarlo 1 mm. supone en cambio el frenado del estímulo, es el resultado de fracasos y ya es menos la aplicación de una capacidad genérica que el resultado de un entrenamiento peculiar. Un desplazamiento de 1/10 mm. requiere de aparatos y por lo tanto de un conjunto de oficios, y una operación más delicada requiere ya de una teoría y de una academia de ciencias... Esta línea de argumentación lo lleva a afirmar:

Para asegurarnos que el *estímulo* ya no fundamenta nuestra objetivación, para asegurarnos que el control objetivo es una *reforma* más que un eco, hay que recurrir al *control social*. De ahí que, aunque se nos acuse de círculo vicioso, proponemos fundar la objetividad sobre la conducta ajena, o mejor, para confesar de inmediato el giro paradójico de nuestro pensamiento, pretendemos elegir el ojo ajeno –siempre el ojo ajeno– para ver la forma –la forma felizmente abstracta– del fenómeno objetivo: Dime lo que ves y te diré qué es. Sólo este círculo en apariencia sin sentido puede darnos alguna seguridad de que hemos prescindido totalmente de nuestras visiones primeras. (2010: 283)

La concepción bachelardiana de la ciencia influyó profundamente en Althusser. En particular, la concepción de la ciencia como discontinua, la conceptualización de la diferencia entre conocimiento precientífico (ideología) y ciencia en términos de lógicas diferentes (circularidad, progresividad) y finalmente la reflexión sobre el proceso de construcción del conocimiento científico como un camino que va de lo concreto real (la experiencia dominada por la yuxtaposición) pasando por lo abstracto para encontrar finalmente el “concreto de pensamiento” entendido como la “unidad de múltiples determinaciones”, en la que Bachelard y el Marx de los *Grundrisse* parecen coincidir, sorprendentemente, punto por punto. Y es precisamente sobre la lectura de Marx dónde Althusser se proponía intervenir, para mostrar que en la producción teórica de este pensador hay una discontinuidad, en la que cabe distinguir un Marx humanista, sumido en un conjunto de preguntas de corte hegeliano y feuerbachiano, y un Marx científico que produce su concepto clave de modo de producción.

La filiación bachelardiana de Althusser se concentra en su apropiación de la reflexión del maestro sobre la discontinuidad en la ciencia, en particular a través de lo que parece ser la creación de una noción por Althusser, la de ruptura o corte epistemológico (*coupure epistemologique*). Con esta noción, Althusser se propone intervenir sobre la lectura de Marx. La interpretación del pensamiento de Marx estaba atravesada en la posguerra, en particular a raíz de la publicación de *La Ideología alemana* y de los *Manuscritos de París* en 1932, por una profunda discusión. Los ejes de la discusión abierta por el hallazgo de los escritos juveniles tenían que ver, en particular, con profundas controversias sobre la relación de Marx con Hegel, por un lado, y en consecuencia, sobre de la relación del Marx maduro con sus escritos juveniles. Ello planteaba un dilema, de acuerdo al cual, *El capital* sería o bien la *expresión consumada* o bien una *traición* de la filosofía de Marx, cuya verdad, se presupone en ambos cuernos del dilema, estaría contenida en los escritos juveniles. Este dilema pone en juego dos lecturas antagónicas, pero sin embargo simétricas, asociadas a concepciones generales de la lectura: se contraponen una lectura que remite a una teoría de las fuentes (*origen*) frente a una teoría que despliega la inteligibilidad del texto bajo la forma de anticipaciones (*finalidad, teleología*).

En este contexto, la reflexión epistemológica de Althusser va a tomar en bue-

na medida la opción de convertirse en una reflexión sobre la noción misma de “lectura”. Ello le va a permitir afirmar que ambas formas de lectura pueden considerarse como modos de una teoría más general, que Althusser concibe como una “teoría analítico-teleológica de la lectura” (Althusser 1985: 44). Dicha teoría procede del siguiente modo: posee una norma que la lleva a descomponer los sistemas en elementos, a los que juzga finalmente por referencia a la norma mencionada. De este ejercicio resultan juicios, acerca de la fidelidad e infidelidad (*traición*) a las fuentes o acerca de su carácter de *anticipaciones* de la misma (teleología). Althusser se va a distanciar de esta concepción de la lectura indicando que la misma es una forma de pensamiento circular, que encuentra en los textos sólo lo que colocó de antemano bajo la forma de la norma de la lectura.² El ejercicio de la lectura bajo los moldes de esta concepción es, en suma, incapaz de reconocer una totalidad distinta a la de su propia norma, por lo que constituye un ejercicio de pensamiento circular. Por otra parte, Althusser va a cuestionar a esta concepción por comprometerse con una visión del “mundo de las ideas” de acuerdo a la cual éste posee en sí mismo el principio de su inteligibilidad.

Ahora bien, la *ruptura* con el método analítico teleológico precisa al menos dos operaciones. Por un lado, considerar a cada ideología como un todo, unificado por su problemática. Por otra parte, reconocer que el sentido del todo considerado (de las obras) depende de su relación con el campo ideológico y de la de éste con los problemas y estructuras sociales. Vemos aparecer así una noción clave en la producción althusseriana, la noción de problemática, que “designa la unidad específica de una formación teórica” (1985: 23). Es decir, la problemática designa el conjunto de conceptos y sus combinaciones que constituye el suelo y el horizonte dentro del que cualquier discurso (científico, filosófico, ideológico) encuentra sus problemas. Aquí Althusser se deja guiar por una observación de *La ideología alemana*, donde Marx y Engels sostienen que: “No es sólo en las respuestas sino en los mismos problemas donde yace la mistificación” (*La ideología alemana*, citado en Althusser 1985: 39). Es decir, lo que esta observación permite pensar es que la problemática, *siendo problemas*, así y todo, *es también respuesta*. El planteo de unos problemas y no otros puede pensar

² Véase más arriba una crítica semejante de parte de Bachelard al pensamiento precientífico.

se entonces como un hecho significativo, como un hecho histórico.³ Dicho de otro modo, que el planteo de unos problemas sea el no planteamiento de otros nos permite comenzar a pensar que el carácter problemático de una problemática sea, visto desde otro ángulo, la respuesta a problemas que están, por definición, fuera de esta problemática.

Leer un texto por fuera de la lectura analítico teleológica supone reconstruir la problemática del mismo. Pero, sin embargo, la problemática no se lee a libro abierto, por ello hay que construirla, incluso contra la letra del texto. Ejemplo magno de ello son, para Althusser, las declaraciones de materialismo de Feuerbach, dado que, a su juicio, su reflexión está inserta de cabo a rabo en la problemática hegeliana y es por ello idealista. Esta lectura de ruptura inaugura, a su modo, una problemática en relación a la lectura que no se deja cautivar por los mitos de las fuentes y de las anticipaciones. Esta lectura de ruptura, que pronto veremos recibir una nueva denominación, realiza una serie de operaciones significativas. Por un lado, distingue una palabra de un concepto; ello le permite distanciarse de la teoría de las anticipaciones, siempre dispuesta a encontrar apariciones precoces de las palabras. Al contrario, un concepto no es la aparición de una palabra, sino su funcionamiento en la lógica de un texto, lo que nos remite a la problemática. Por lo mismo, esta lectura debe determinar la existencia o inexistencia de un concepto en una palabra, como así también la existencia de un concepto en virtud de la función que una palabra desempeña en un discurso teórico. Es en este contexto donde Althusser ubica una de sus frases más célebres: “Como no hay lectura inocente, digamos de qué lectura somos culpables” (Althusser 2010: 19), para aclarar a continuación que la culpa en cuestión consiste en leer *El capital* como filósofos, es decir, planteándole la pregunta por la relación con su objeto.

Ahora bien, la respuesta a la pregunta por la relación que *El capital* guarda con su objeto es la de reconocer que en el mismo hay en obra una lectura doble. Por un lado, hay una lectura en la que Marx mide lo que lee con su propio discurso como

³ Vale la pena recordar aquí a Wittgenstein cuando le replicaban que es natural creer que el sol gira alrededor de la tierra, porque así se nos presentan las cosas. A lo que Wittgenstein respondía, ¿pues cómo se nos presentarían si fuera al revés?

parámetro. Es así que señala lagunas, desaciertos, inadvertencias, es decir “fallos en la visión” de los economistas clásicos. Se podría decir que Marx concibe al conocimiento, en el marco de esta lectura, como un acto psicológico de visión, de manera que, al conocimiento-visión, le corresponde un objeto-dato. Pero hay también un segundo nivel de lectura, que no se contenta con esta operación de registro de lo dado, sino que reconoce que lo dado remite a ciertas condiciones que lo presentan como tal. Por ello, esta segunda modalidad de la lectura requiere advertir la relación que se da entre el campo de lo visible y lo invisible. Lo que se ve supone unas condiciones, que son las de su visibilidad, que no son propiamente visibles. Así, en relación al problema del valor del trabajo en el planteo de la economía política clásica, Althusser indica que el análisis de Marx implica que: “lo que la economía política no ve no es lo que no ve, es *lo que ve*” (Althusser 2010: 26). En otros términos, su no ver es interior a su ver.

A esta segunda clase de lectura cabe llamarla, propiamente, “lectura sintomática”. Analicémosla en concreto. Lo que Marx descubre es que la economía política clásica “produce”, de una manera peculiar, una respuesta justa. Los clásicos sostienen: “El valor del trabajo es igual a los medios de subsistencia necesarios para la *reproducción del trabajo*” (2010: 27, subrayado nuestro). Producen una respuesta justa “de una manera peculiar”, decimos, porque se trata de la *respuesta justa* a una *pregunta no formulada*. La pregunta explícita de la que parte la economía política clásica es: ¿cuál es el valor del trabajo? Esta pregunta conduce a una serie de fallos o inconsistencias en sus formulaciones. Así, por ejemplo, uno podría preguntarse: “¿qué es la reproducción del trabajo?”, o lo que es lo mismo ¿qué queda de la fórmula si en lugar de “trabajo” se pone “reproducción del trabajador”? ¿Qué efectos de inteligibilidad produce la misma entonces? Este tipo de cuestiones motivan en Althusser el siguiente comentario: “Hay por lo tanto, en el propio enunciado de la frase, precisamente a nivel del término trabajo, al comienzo de la respuesta y al final de la respuesta, algo que falta, y lo que falta está rigurosamente designado por la función de los mismos términos en la frase entera.” (2010: 27) El concepto de “valor de trabajo” de la economía política clásica resulta ser, a fin de cuentas, un concepto fallido: su mayor logro cognoscitivo y su mayor inconsistencia.

Con el concepto de fuerza de trabajo, Marx puede restablecer la respuesta de la economía política clásica y plantear la pregunta hasta entonces no formulada: ¿cuál

es el valor de la fuerza de trabajo? La fórmula de la economía política clásica se puede entonces reescribir: “El valor de la fuerza de trabajo es igual al valor de las subsistencias necesarias para el mantenimiento y reproducción de la fuerza de trabajo.” (2010: 28). Con ello, “se hace posible poner en claro las razones de la ceguera de la economía política clásica con respecto a aquello que, sin embargo, ve, y, por tanto, de su no ver interior a su ver.” (2010: 28).

Althusser prosigue, la tarea es: “Leer a Marx con las reglas que él exhibe en su lectura de la economía política clásica”, sobre esto recaería la culpa que mencionamos más arriba. Althusser cree en consecuencia que buscar la filosofía de Marx es indispensable para el rigor de los conocimientos del materialismo histórico. Sólo que esta filosofía no hay que ir a buscarla allí donde toda una generación creyó que podría encontrarla, en los textos juveniles. Al contrario, según Althusser, la filosofía marxista está en *estado práctico*, atada a la producción de los conocimientos por el materialismo histórico, es decir en la producción de una nueva problemática. En consecuencia, la lectura de Marx por Althusser se asemeja a la que éste hizo de la economía política clásica, se trata de dotar de existencia teórica, de hacer aparecer, al formular la pregunta, a la respuesta dada en los textos de Marx a una *pregunta ausente*.

La pregunta puede entonces formularse en todo su rigor: “¿cuál es la diferencia específica que distingue la dialéctica marxista de la dialéctica hegeliana?” (2010: 38). La respuesta dada en la letra del texto a la cuestión de la relación entre Hegel y Marx es la de la inversión. La dialéctica materialista no sería otra cosa que la dialéctica hegeliana puesta “patas para arriba”. Sin embargo esta respuesta no satisface a Althusser, quien indica: “basta interrogar a la metáfora de la inversión [de Marx en relación a Hegel], para comprobar que ella no puede pensarse a sí misma; que ella indica, por consiguiente, por fuera de ella, un problema real, una pregunta real pero ausente.” (2010: 38). La magna cuestión así designada es el intento de pensar la eficacia de una estructura sobre sus elementos, para lo que Althusser propondrá el concepto de “sobredeterminación”.

Esto implica un círculo, ya que la lectura filosófica de *El capital* supone la aplicación al mismo de su propio objeto (ver Callinicos 1978: 34, 39). No nos detendremos a considerar cuál es la naturaleza de este círculo.⁴ En cualquier caso, ahora lo

que nos importa es que descubrir la lógica de la práctica de la lectura sintomática, como reconocimiento de un “desacuerdo que lleva en sí un acuerdo” (Althusser 2010: 29), supone transformar la idea de conocimiento. La práctica de la lectura sintomática nos lleva, así, desde el mito especular del conocimiento y la lectura a concebir el conocimiento como *producción*, en reemplazo del modelo que podemos denominar “contemplativo” o idealista, del conocimiento.⁵

Para hacernos comprensible este tránsito Althusser menciona que la concepción de la lectura analítico-teleológica remite a una base religiosa, lo que la emparenta con la “concepción empirista del conocimiento”. Para esta concepción, el proceso de conocimiento constaría de tres aspectos: por un lado hay un sujeto y objeto dados, y el proceso de conocimiento estaría en función del objeto real. Althusser llama “concepción empirista” al abordaje tradicional del conocimiento, siendo claro que su alcance trasciende lo que técnicamente se conoce como “empirismo” —el rótulo althusseriano abarca incluso a la filosofía hegeliana—. De acuerdo a este abordaje, el conocimiento consistiría en un movimiento que pone en relación al sujeto y al objeto, concebidos como ya dados, en el cual el primero lleva adelante un proceso de “abstracción” que le permite distinguir, en el objeto real, lo esencial de lo accesorio, o como Althusser lo presenta a través de una metáfora mineralógica, la abstracción es el proceso que habilita al conocimiento a separar el “núcleo” (lo esencial) de la “escoria” (lo accesorio) (véase Althusser 2010: 40-46).

⁴ Quizá quepa pensar aquí que este círculo no constituye un círculo vicioso debido a la continuidad entre práctica y concepto que viene implícita en la idea de conceptos “en estado práctico”. Cabría entonces explorar la relación de este problema con el del círculo hermenéutico.

⁵ Althusser se expresa al respecto de la siguiente manera: “...la nueva teoría ya no puede ser, como la teoría clásica del conocimiento, una teoría de las condiciones formales, intemporales del conocimiento; una teoría del *cogito* (Descartes, Husserl); una teoría de las formas a priori de la mente humana (Kant); o una teoría del Saber Absoluto (Hegel). La nueva teoría sólo puede ser una teoría de la historia de la producción de los conocimientos, es decir, una teoría de las condiciones reales (materiales y sociales, por una parte, interiores a la práctica científica, por otra parte) del proceso de esta producción. Por otra parte, la nueva teoría cambia por completo la cuestión tradicional de la teoría del conocimiento: en lugar de plantear la cuestión de las garantías del conocimiento, plantea la cuestión del mecanismo de la producción de los conocimientos en tanto que conocimientos.” (Althusser, 1971: 183).

La “concepción empirista” del conocimiento está sometida, de acuerdo a Althusser, a una paradoja, ya que se ve forzada a reconocer que el objeto de conocimiento (el objeto de pensamiento) y el objeto real son, a un tiempo, *iguales*, ya que habría una esencia que ambos comparten, y *diferentes*, ya que el objeto real, a diferencia del objeto de conocimiento, posee, además de la esencia común, accidentes, o para retomar la metáfora mineralógica: el objeto real es no sólo el núcleo de metal precioso, sino también escoria. Es decir, lo real sería real y no real a un mismo tiempo. Althusser descubre aquí un juego de palabras (síntoma), en esta concepción en el propio concepto de lo real.

Althusser muestra que esta paradoja es tan intrínseca a la epistemología tradicional como insoluble, y por ello propone colocar a la cuestión epistemológica bajo otra problemática, bajo otro modelo, el de la producción. Se propone así abrir el camino de lo que se puede denominar una “epistemología materialista”.

Spinoza distinguía entre la idea de círculo y el círculo, distinción que Marx retomó en la “Introducción” de 1857, apartado III, de los *Grundrisse* (Marx 2007) al distinguir entre el concreto real y el concreto de pensamiento, según líneas semejantes a las que presentamos en el caso de Bachelard. Althusser, por su parte, va a distinguir entre el objeto del pensamiento y el objeto real. El objeto real y el objeto de conocimiento remiten a procesos de producción distintos: la génesis real histórica y génesis cognoscitiva. Esta distinción lleva a Althusser a proponer la tesis, algo sorprendente para una epistemología materialista, de que el proceso de conocimiento ocurre por entero en el pensamiento. Sin embargo, el énfasis materialista de esta declaración es preservado porque la misma implica una redefinición del pensamiento. Algo de esto ya nos había salido al cruce en la noción de lectura sintomática, al suponer que algunos conceptos existen “en estado práctico”.

El pensamiento va a ser entendido para Althusser como “el aparato de pensamiento”, es decir, como el modo de producción del conocimiento históricamente constituido. Se trata de una estructura que combina un tipo específico de objeto (materia prima); ciertos medios de producción teórica (teoría, método técnica experimental) y relaciones históricas determinadas (teóricas, ideológicas y sociales) en las que se produce el conocimiento.

Las nuevas coordenadas permiten definir un nuevo concepto, el de “práctica

teórica”. En el marco de la práctica teórica el pensamiento no es una esencia opuesta al mundo material, sino un sistema específico del mismo. La materia prima de la práctica teórica (*Anschauung* y *Vorstellung*, para el Marx de los *Grundrisse*) no es nunca pura intuición o simple representación, sino que está siempre ya elaborada. De la noción de práctica teórica resulta que el conocimiento es un modo de apropiación específico de la realidad, del mundo real.

Ahora bien, la pregunta crucial es ¿cuál es el mecanismo por el que la apropiación del objeto de conocimiento produce la apropiación del objeto real? Desechada la opción por la contemplación o el contacto entre el objeto de pensamiento y el objeto real, sólo queda una respuesta posible: la práctica. O dicho de otro modo, la apropiación del mundo por el conocimiento no tiene la forma del acto sino la del proceso. Sin embargo, cabe aclarar que al aludir a la práctica no se alude a la “práctica en general”, sino a prácticas distintas, con condiciones de existencia históricas específicas. Ello parece ser un corolario de la subsunción del pensamiento en el marco del concepto de práctica teórica. En efecto, si el pensamiento no es una esencia separada, sino que está constitutivamente entramado en la práctica, ya no cabe hablar de una relación entre teoría y práctica en general, sino que la propia relación es constitutiva de ambos términos. En efecto, como lo indica Althusser, el elemento conocimiento está siempre presente desde los primeros grados de la práctica, (2010: 65), y la teoría, en sus formas más puras (la matemática por ejemplo) es también una práctica.

La práctica teórica, entonces, transforma cierto tipo de objeto (materia prima) con ciertos medios de producción y produce objetos de cierta clase (conocimientos). Ahora bien, si como dijimos, la materia prima de la práctica teórica está siempre ya elaborada, es ya pensamiento, y su resultado es también un objeto de pensamiento (pero recuérdese que el objeto de pensamiento tiene existencia práctica), entonces se sigue que el “efecto de conocimiento”, como modo de apropiación del mundo, opera trazando trazando diferencias.⁶ Esta imagen se opone a la imagen tradicional, pro-

⁶ Althusser distinguía en el proceso de conocimiento tres “generalidades”, la materia prima, a la que denominaba generalidad I (contra el mito de lo dado en el conocimiento), una generalidad que denominaba generalidad II, consistente en los métodos y conceptos que se aplican a la materia prima (a la generalidad I) y un producto de este proceso, el conocimiento, al que denominaba generalidad III.

pia de la concepción empirista, donde el conocimiento consistiría en realizar una serie de mediaciones, que permitirían remontarse hasta la unidad originaria del sujeto y el objeto, al momento en el que el conocimiento se haría con-nacimiento (*connaissance*).

La apropiación cognoscitiva del objeto real por el objeto de conocimiento viene a ser concebida entonces como un caso de la apropiación del mundo real por prácticas diferentes: teórica, estética, religiosa, ética, técnica, etc., donde cada una de estas prácticas tiene resultados o efectos distintos y donde cada uno de los efectos diferentes requiere elucidar el mecanismo que lo produce.

En el caso concreto del conocimiento científico, decíamos que el efecto de conocimiento se produce como diferencia. Para terminar de exponer esta noción debemos indicar, sin embargo, que hay dos tipos de efecto de conocimiento, el efecto de conocimiento ideológico, en el que “reconocimiento-desconocimiento ocurre en una relación especular”, algunos de cuyos ejemplos hemos visto en la falta de visión interna a la visión de la economía política clásica. Podemos ahora entender la manera en que el efecto de conocimiento científico se distingue del efecto de conocimiento ideológico. Ello ha llevado a varios autores a sostener que el conocimiento es conocimiento de una ideología, de la ideología de la que se diferencia (véase Herbert 1971) Si retomamos el caso recién considerado, podemos afirmar ahora que el reconocimiento de que el ver es interno a la no visión, en los clásicos de la economía política, es parte del efecto de conocimiento del materialismo histórico.

Estamos lejos, se puede apreciar, de la problemática de las garantías generales del conocimiento como suele plantearse en la epistemología o en la teoría del conocimiento. Althusser va a insistir en que los criterios de verdad-demostración son interiores a la práctica —es ella quien dictamina que los criterios hayan sido cumplidos.⁷ Antes decíamos que el efecto de conocimiento afirma su existencia como una diferencia, es decir como una discontinuidad, como una ruptura, frente al efecto de conocimiento ideológico que se presenta como esencialmente continuo. De allí que

⁷ En este punto nuevamente nos parece encontrarnos en la vecindad del planteo wittgensteiniano. Es como si se dijera que la ciencia tiene su propia gramática, y que no hay una gramática de la gramática, o de otra manera, que la gramática es autónoma.

las metáforas que dominan esta concepción sean las del descubrimiento de un nuevo continente, de un nuevo territorio, etc.

Althusser puntualiza algo más en relación al efecto de conocimiento, indica que el mismo se presenta unido al mecanismo que regula el orden de la demostración. Esta unión se da a través de una relación especial entre la demostración y la organización sistemática de los conceptos. Las formas de orden del discurso (la sucesión de los conceptos en la demostración) son la *diacronía* de una *sincronía* fundamental (la organización de los conceptos en un sistema, lo que Marx en los *Grundrisse* llamaba síntesis). Sin embargo, por más que la sincronía sea considerada como fundamental, Althusser insiste en que el efecto del conocimiento depende tanto de la *existencia* del sistema (sincronía) como de la existencia de las formas de orden del discurso (diacronía). Se trata nada menos que de la problemática de la sobredeterminación, en la cual lo determinante (la sincronía fundamental, en este caso) existe a través de lo determinado por él (la diacronía de las formas de orden del discurso), presente en sus efectos, mas sin ganar nunca una presencia completa, es decir, ausente como causa. El efecto de conocimiento se produce en virtud de la unidad sobredeterminada de sincronía y diacronía en el conocimiento científico, es decir, en la medida en que hay “juego” entre ambos, un movimiento que “constituye la unidad de desajuste del sistema y el discurso” (Althusser 2010: 76). El juego del que hablamos aquí es una metáfora que remite al juego en el eje de una rueda, de una bicicleta por ejemplo, que hace que la misma, bien que determinada por el eje, no haga siempre el mismo recorrido. Este juego, la relación específica entre determinante y determinado es lo que busca pensar la noción de sobredeterminación.

Posteriormente Althusser iba a alejarse de estas posiciones, aduciendo que las mismas adolecen de una concepción teoricista de la ruptura epistemológica. Si en 1967 califica al “teoricismo” como un *error* (en el prólogo a la edición italiana de *Pour Marx*), luego ya no va a usar más este epíteto, sino el de *desviación*. (ver Althusser 1975: 5). La desviación en cuestión consistiría en ensayar una defensa fallida del marxismo frente a la ideología burguesa, al tratar de mostrarlo como novedad radical basándose en razones teóricas. Althusser intentará seguir defendiendo esta tesis, pero desechará las razones en las que la sostuvo inicialmente. En efecto, el hecho histórico de la ruptura sería, en virtud del teoricismo, reducido a su carácter de mero hecho teórico

y sería interpretado, a pesar de las intenciones a contrario, en términos de la oposición *verdad-error*.

Releyendo estos textos, Balibar encuentra que el primer Althusser planteó dos hipótesis: indicar, por un lado, que del corte resulta forzosamente, como efecto, una revolución filosófica. Y por otra parte, que el objeto de la filosofía es distinguir ciencia y filosofía en el seno de una práctica. Por lo tanto, no sería posible que exista el materialismo histórico a secas (sin filosofía), porque éste se constituye forzosamente en lucha con la ideología dominante, que tiene una necesidad histórica. De ello resulta que toda ciencia sería a) crítica de la ideología; b) reconocimiento de su mecanismo productor de desconocimiento; y c) conocimiento teórico del mecanismo ideológico.

Para poder pensar esto, como vimos, hizo falta romper en muchos puntos con la teoría del conocimiento y con la epistemología tradicional. Sin embargo, la ruptura no es tan profunda como parece, ya que, en este esquema, la filosofía se ocuparía de los casos particulares. Esto es, para la filosofía, todo corte sería copia de un mismo modelo de corte o ruptura. Si para poder pensar esto hizo falta romper con la teoría del conocimiento, con la problemática de las garantías del conocimiento que remiten al con-nacimiento, origen común o unidad de sujeto y objeto, el esquema propuesto nos lleva sin embargo a reingresar en la teoría del conocimiento, en la medida en que el corte en las instancias particulares, sería la copia de un mismo modelo, objeto propio del conocimiento filosófico. La filosofía sería así una ciencia de la ciencia y ofrecería garantías de segundo grado.

En cambio, el Althusser de la autocrítica se ve llevado a reconocer que los cortes son específicos e irreductibles, de modo que el materialismo histórico es ciencia en un sentido inédito. Balibar describe de una manera interesante el cambio acaecido, indicando que “en vez de ser la culminación necesaria del corte epistemológico, su sanción interior, la revolución filosófica debió ser, en el caso singular de Marx, su condición inicial.” (Balibar 2004: 44). La filosofía marxista deja de poder ser pensada como la teoría de un objeto material y pasa a ser concebida como “una nueva práctica de la filosofía”, que en ciertas condiciones “sigue la lucha de clases en la teoría para socavar la dominación de la ideología dominante bajo sus formas concentradas.” (Balibar 2004: 44). Un corolario importante de esta nueva concepción de la práctica

de la filosofía es que la misma requiere pensar a la filosofía en términos de una práctica e instancia social, una forma histórica particular de la ideología, “sin ningún privilegio de formación o de broche final” (2004: 44); cuyo conocimiento, en términos de un objeto en el campo del conocimiento histórico, es necesario para transformar su práctica y poder ponerla en acción.

Esta reconceptualización de la filosofía, del corte y de la relación entre corte e ideología, ha llevado a algunos discípulos de Althusser, a pensar que la distinción tajante entre ciencia e ideología es una ideologización de la ciencia. Vemos así que varios de ellos se vuelcan a afirmar que no hay ciencia en general, sino disrupciones históricas que producen efectos de conocimiento y de verdad.

Así, por ejemplo, Dominique Lecourt realiza una lectura de Bachelard indicando que donde éste debería decir “ideología” (donde la ideología designa al aparato histórico que produce las evidencias con las que rompe el conocimiento científico), dice en cambio imaginación, a la que acaba concibiendo como una facultad, es decir, como una condición ahistórica de la ciencia. (véase Lecourt 2007)

Étienne Balibar, desarrolla una línea de argumentación semejante. Partiendo del concepto de “ideología científica” de Canguilhem, busca mostrar que la ideología no es sólo una condición negativa para el desenvolvimiento de la ciencia, sino también un factor positivo. El mecanicismo, la ideología mecanicista, constituyó un obstáculo para la ciencia relativista, sin dudas, pero también fue el medio a través del cual se expresó la crisis del newtonismo, esto es, el terreno que hizo visibles las contradicciones internas del mismo, que abrieron paso a la teoría de la relatividad. Por ello Balibar se inclina a pensar en términos de un par de conceptos: ruptura y reestructuración. Estos conceptos acarrearán dos consecuencias mayores. Por un lado, frente a la concepción unitaria del corte que implicaba una noción monolítica de la verdad, la verdad ahora se pluraliza para ser entendida como una serie de efectos discursivos, como procesos locales, que implican la reestructuración de sistemas ideológicos o simbólicos. Es decir, la cuestión de la verdad es abordada en términos del descentramiento de un discurso (“ruptura”) que permite descubrir las condiciones bajo las que funcionaba un discurso previo, ya que en la ruptura se produce un *desvanecimiento de la evidencia* preexistente, revelándose entonces como instituida y olvidada. Con la ruptura se inaugura un nuevo territorio de investigación, antes vedado, lo que

constituye un evento caracterizado por la irreversibilidad. Este mismo par (ruptura y reestructuración) permite dar cuenta de la intemporalidad de la verdad, que también es pensada como un efecto, es decir, en términos de la recurrencia y reflexividad de este mecanismo de ruptura (a esto se denomina propiamente “reestructuración”). La intemporalidad de la verdad, atada a la reestructuración, remite a un mecanismo discursivo en condiciones de cuestionarse a sí mismo. Ello permite admitir, simultáneamente, que no hay teorías definitivas ni completas, pero que sin embargo hay *conceptos* “verdaderos para siempre”. El entrecorillado indica el carácter gramatical de esta reflexión epistemológica sobre la intemporalidad de los conceptos, la que provee una indicación del uso de “para siempre” cuando se aplica a los conceptos científicos. Estos son entendidos como “conceptos problemas”, es decir, como conceptos que plantean más problemas que los que resuelven, posibilitando que, en ciertas ocasiones, los conceptos se confirmen cuando las teorías se debilitan. La crítica mendeliana de los elementos finalistas de *la teoría de Darwin* es vista así como una confirmación del *concepto* darwiniano de la *evolución natural*, cuya característica sobresaliente es su antifinalismo (ver Balibar 1995).

Para Balibar y Lecourt, entonces, la ciencia es un proceso o actividad de separación y no tanto un corte, un acontecimiento. O mejor, es un acontecimiento, pero se reconoce con más claridad que está en su lógica —en su gramática— que el carácter del mismo se afirme retrospectivamente, a partir de los actos repetidos de separación en relación con un discurso dado. La carta de ciudadanía otorgada a la noción de ideología científica tampoco permite mantener la distinción tajante entre ideología-sujeto y ciencia-proceso sin sujeto, más bien cabe pensar que rupturas y reestructuraciones son procesos de desplazamientos de evidencias: de-subjetivización y re-subjetivización, hay entonces regímenes de subjetivización distintos de acuerdo a los distintos discursos en los que tienen lugar. Como lo indica un intérprete de este proceso: “La teoría de la subjetividad es entendida ahora como la teoría de las técnicas a través de las que las formas de pensamiento históricamente constituidas borran su propia producción para aparecer como obvias, intuitivas y carentes de condiciones históricas” (Maniglier 2010: 72).

En la reflexión de Michel Pêcheux, por su parte, encontramos una intensa elaboración de la noción de ruptura epistemológica, en particular en el capítulo 1 de

la cuarta parte de su *Les Vérités de La Palice*, “Ruptura epistemológica y forma-sujeto del discurso: no hay “discurso científico” puro” donde el entrecomillado de “discurso científico” quiere indicar el carácter contradictorio de este concepto. En efecto, siendo el discurso por naturaleza centrado, en la forma-sujeto y la relación especular con las evidencias que esta despliega, y siendo la ciencia esencialmente ruptura, se sigue una disyunción entre ambos términos. La objetividad científica no tiene entonces la forma del discurso, sino la de tomas de posición, que Pêcheux denomina “tomas de posición materialista”, a favor de la ruptura y de lo que ésta inaugura. Estas tomas de posición son acerca de algo que, al no tener la forma del discurso, carece por tanto de la forma-sujeto. Por ello Pêcheux afirma “el proceso de producción de los conocimientos es un proceso sin sujeto, es decir, un proceso del cual todo sujeto está, como tal, ausente” (Pêcheux 1975: 180), pero sin embargo, la modalidad de existencia del efecto de ruptura determina que “el proceso de producción de los conocimientos es un “corte continuado”, que es, en cuanto tal, coextensivo de las ideologías teóricas de las cuales *no cesa de separarse*, de modo que es estrictamente imposible encontrar jamás un discurso científico puro, separado de toda ideología” (1975: 181).

Llegamos al término de nuestro recorrido, sin arribar en verdad a término alguno, puesto que son muchos lo interrogantes que aquí se abren. Algunos de ellos se deben al tratamiento sumario que hemos debido brindar a algunos puntos, especialmente sobre el final del trabajo. Sin embargo, esperamos haber clarificado los contornos y señalado un camino valioso de ser transitado. En relación a la meta que nos propusimos, la de mostrar que la reflexión sobre la ciencia centrada en la discontinuidad ofrece una variedad de opciones, nos damos por satisfechos por haber podido desplegar un abanico de tratamientos de este problema, aunque esperamos poder profundizar en trabajos posteriores las tensiones a las que estas opciones conducen, pero también los desarrollos que las mismas posibilitan, en particular en lo concerniente al tratamiento de la noción de sujeto.

Bibliografía

- Althusser, Louis (1971): "Materialismo histórico y materialismo dialéctico", en Verón, Eliseo (ed.): *El proceso ideológico*, Buenos Aires, Tiempo Contemporáneo.
- (1975): *Elementos de autocrítica*, Barcelona, Laia.
- (1985): *La revolución teórica de Marx*, México, Siglo XXI, trad. de Marta Harnecker.
- y Étienne Balibar (2010): *Para leer El Capital*, México, Siglo XXI, trad. de M. Harnecker.
- Bachelard, Gastón (2010): *La formación del espíritu científico*, trad. José Babini, México.
- Balibar, Étienne (2004): "El concepto de corte epistemológico de Gaston Bachelard a Louis Althusser", en *Escritos por Althusser*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- (1995): "Ruptura y reestructuración. El efecto de verdad en las ciencias y en la ideología", en *Nombres y lugares de la verdad*, Buenos Aires, Nueva Visión, trad. de Paula Malher.
- Brenner (2003): *Les origines francaises de la philosophie des sciences*, París, PUF.
- Callinicos, Alex (1978): *El marxismo de Althusser*, México, Premia.
- Herbert, Thomas (1971): "Notas para una teoría general de las ideologías", en Verón, Eliseo (ed.): *El proceso ideológico*, Buenos Aires, Tiempo Contemporáneo.
- Karczmarczyk, P. (2007): *Gadamer: aplicación y comprensión*, La Plata, Edulp.
- Lecourt, Dominique (2007): *Para una crítica de la epistemología*, México, Siglo XXI.
- Maniglier, P. (2010): "The Structuralist Legacy", en Schrift, A. (ed.): *History of continental philosophy*, Vol. 7, Acumen.
- Mari (1973): *Neopositivismo e ideología*, Buenos Aires, Eudeba.
- Marx, Karl (2007): *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, vol. I, México, Siglo XXI.
- Pêcheux, Michel (1975): *Les Vérités de La Palice. Linguistique, sémantique, philosophie*, Paris, Maspero.
- Wittgenstein, Ludwig (1999): *Investigaciones filosóficas*, Barcelona, Altaya, trad. de U. Moulines y de A. García Suarez.
- Weinsheimer, J. (1985): *A Reading of 'Truth and Method'*, New York, Seabury Press.