

Estudios de Epistemología

**ESTUDIOS DE EPISTEMOLOGÍA
Comité Académico**

Jorge Estrella (UNT)
Ricardo Gómez (State Univ. of California, EE.UU.)
Víctor Rodríguez (UNCórdoba)
Jorge Saltor (UNT)
Jesús Zeballos (UNT)

**INSTITUTO DE EPISTEMOLOGÍA
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad Nacional de Tucumán**

Sergio Daniel Cardozo
(Director)
Catalina Hynes
(Secretaria)

Pedro Karczmarczyk
(Compilador)
Graciela Gómez
(Editor responsable)

ISSN 1851-7129

Estudios de Epistemología

X

Junio de 2013

Aproximaciones a la Epistemología francesa

Instituto de Epistemología

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
UNIVERSIDAD NACIONAL DE TUCUMÁN

© 2013

Instituto de Epistemología

Facultad de Filosofía y Letras - UNT

Av. Benjamín Aráoz 800 (4000) San Miguel de Tucumán

iepiste@webmail.filo.unt.edu.ar

ISSN 1851-7129

ÍNDICE

Presentación. Palabras del compilador	7
<i>Pedro Karczmarczyk</i>	
La ruptura epistemológica, de Bachelard a Balibar y Pêcheux	9
<i>Pedro Karczmarczyk</i>	
La ruptura epistemológica según Bachelard, Althusser y Badiou	34
<i>Carlos Gassmann</i>	
Visitaciones Derrideanas	53
<i>Jazmín Anahí Acosta</i>	
Epistemología sin sujeto cognoscente. Superación, disolución o sujeción de la subjetividad en Popper, Wittgenstein y Foucault	82
<i>Silvia Rivera</i>	
La torsión política del concepto de verdad en Michel Foucault	102
<i>Manuel Cuervo Sola</i>	
Canguilhem y Foucault. De la norma biológica a la norma política	122
<i>Andrea Torrano</i>	
Psicología e ideología: Foucault, Canguilhem y Althusser	145
<i>Matías Abejón</i>	

Presentación. Palabras del compilador

La colección de trabajos que presentamos tiene su origen en el Seminario de doctorado “Introducción a la epistemología francesa” que dictamos en la Universidad Nacional de La Plata conjuntamente con Ivan Domingues, en 2011. Conocí a Domingues en la Universidad Federal de Minas Gerais en 2011, en el marco de una estadía de investigación posdoctoral en dicha Universidad. Al regresar al país lo invité a dictar en conjunto un seminario sobre este tema. Dado que en nuestro medio filosófico esta tradición de pensamiento no está muy desarrollada, el seminario tomó la forma de una “Introducción a la epistemología francesa”. Nos sorprendió gratamente la respuesta que recibió la propuesta, al contar con una audiencia proveniente de Córdoba, Mendoza, Buenos Aires, Tucumán y naturalmente de La Plata, no sólo de doctorandos en filosofía, aunque estos fueran mayoría, sino también, de ciencias de la comunicación, ciencias sociales, ciencias políticas y psicología. Ello posibilitó que el seminario fuera rico en experiencias y que en el mismo comenzara a gestarse una reflexión colectiva, generándose el clima de camaradería propicio para intercambiar sobre los proyectos de los diferentes participantes, un verdadero intercambio interdisciplinario, del que, naturalmente, la crítica y la discusión apasionada no estuvieron ausentes. No nos sorprendimos, entonces, cuando comenzamos a recibir trabajos de una calidad sobresaliente, a partir de los cuales alumbramos la idea de la presente publicación. Para mejor, en el transcurso se han sumado colegas y allegados que no estuvieron en dicho seminario, tal es el caso de Silvia Rivera y Matías Abeijón, pero que han podido participar en una ronda previa de intercambios, sumándose a lo que queremos pensar como el resultado de una reflexión conjunta.

Si bien la colección de trabajos se presenta bajo el título “Aproximaciones a la escuela francesa de epistemología”, creemos que la colección da cuenta también, en parte, del estado de las reflexiones, preocupaciones e inquietudes que tienen lugar en nuestro país en el campo de la filosofía y las ciencias sociales.

Debido a diversas circunstancias, Domingues no ha podido colaborar en este volumen. Sin embargo, deseamos reconocer lo que el mismo le debe a su fina inteli-

gencia y amplios conocimientos, y a la calidez con la que hace parecer fácil lo difícil.

Finalmente, es un honor encontrar cobijo en *Estudios de Epistemología*, donde, con seguridad, los trabajos lograrán su cometido: suscitar un máximo de encuentros, dialógicos y críticos, con sus lectores.

Pedro Karczmarczyk, noviembre de 2012.

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.

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.

LA RUPTURA EPISTEMOLÓGICA SEGÚN BACHELARD, ALTHUSSER Y BADIOU

◆
Carlos Gassmann
 Universidad de Buenos Aires

◆

Resumen

El filósofo francés Louis Althusser produjo a mediados de la década del '60 una verdadera revolución teórica. La renovación del marxismo que impulsó se basó, entre otras fuentes, en aportes de la tradición epistemológica francesa. En ese sentido, se destaca la noción de "ruptura epistemológica" que tomó de Gastón Bachelard. La dificultad consistió en que, mientras para Althusser y para el movimiento estructuralista de esa época, la historia humana estaba dominada por la necesidad, el "corte epistemológico" planteaba que en el orden del saber jugaba un papel central la contingencia. Este artículo plantea que la posibilidad de repensar la "ruptura epistemológica" como un verdadero acontecimiento en el campo de la ciencia recién se abre con la obra de un postalthusseriano como Alain Badiou.

Abstract

The French philosopher Louis Althusser produced in the mid-'60s a real theoretical revolution. The renewal of Marxism that he impulsed was grounded *inter alia* on the contributions of French epistemological tradition. In that sense, it is salient the notion of "rupture épistémologique" that took from Gaston Bachelard. The difficulty was that, while for Althusser and structuralist movement of that time, human history was dominated by necessity, in the order of knowledge, because "coupure épistémologique", contingency played a central role. This paper argues that there is an interesting way of rethinking the "rupture épistémologique" as a real event in the field of science opened by the work of Alain Badiou.

“No era posible deducirlo de las observaciones con las nuevas lentes astronómicas: fue un puro coraje del pensamiento”.

Alain Badiou

“Badiou busca rescatar a la razón del positivismo, al sujeto de la deconstrucción, al ser de Heidegger, a lo infinito de la teología, al acontecimiento de Deleuze, a la revolución de Stalin, a la crítica del Estado de Foucault y a la afirmación del amor de la industria cultural norteamericana. Por eso reivindica una filosofía del sujeto sin recurso a la fenomenología, una filosofía de la verdad sin recurso a la adecuación y una filosofía del acontecimiento sin recurso al historicismo”.

Peter Hallward

Cuando promediaban los años ‘60 una figura, la de Louis Althusser, emergió con fuerza dentro del panorama intelectual. Sobre todo a partir de dos textos centrales, “Pour Marx” (Althusser, 1990) y “Lire Le Capital” (Althusser y Balibar, 1974), ambos publicados originalmente en 1965, Althusser removió las aguas de la discusión dentro de la filosofía y la teoría social al proponer, de modo análogo al “retorno a Freud” propiciado por Lacan, un “retorno a Marx” que implicó una relectura tan estimulante como polémica del marxismo.

Sus planteos son conocidos y entre ellos se contaron una distinción tajante entre “ciencia” –categoría que comprendía al “materialismo histórico”– e “ideología”¹ y la consecuente separación entre las nociones consideradas todavía “ideológicas” del joven Marx –aún instaladas en la “problemática” filosófica del idealismo, con su característico énfasis en la “conciencia” y su correlativo eje en la denuncia de

¹ Distinción que, dicho sea de paso, también debe seguramente mucho a la diferenciación radical que Gaston Bachelard efectuaba entre el conocimiento vulgar y el conocimiento científico (Bachelard, 2010: 16). Conocimiento vulgar expresivo de un “sentido común” con el que la teoría social debe necesariamente romper y que adoptó en Emile Durkheim la denominación de “prenociones” y que en Marx se llamó “ideología” (Bourdieu, 1988: 129).

la “alienación”— y los conceptos calificados de “científicos” de la “ciencia de la historia” que Marx había inaugurado, tales como “modo de producción” o “lucha de clases”. Todo ello para abonar una concepción de la historia humana como un “proceso sin sujeto ni fines”, en la que, si bien no cabían las determinaciones mecánicas, simples y directas propugnadas por el marxismo economicista, tampoco había lugar para la indeterminación, en tanto se postulaba que todo estaba a la postre “sobredeterminado”. Mientras tanto, pensaba el Althusser de entonces, aludir en cualquier caso a la “contingencia” no significaba más que admitir nuestra provisional ignorancia al respecto².

Como se sabe también, para la conformación de su dispositivo analítico Althusser había echado mano a aportes provenientes de fuentes no marxistas, entre los cuales resaltaban el psicoanálisis, sobre todo en su vertiente lacaniana, y la rica tradición francesa en epistemología e historia de las ciencias³.

La iniciativa de remozar al marxismo apelando a orientaciones ajenas a él era una operación riesgosa que recibió, como era de esperar, numerosas críticas. Como la apuesta de Althusser era al mismo tiempo teórica y política, muchos le reprocharon que “a partir de Bachelard y de la tradición francesa en filosofía de las ciencias se podía a lo sumo hacer buena epistemología” pero “no se podía en cambio hacer política” (de Ípola, 2007: 60).

Pese a ello, Althusser “intentó tanto aportar un punto de vista marxista en epistemología como ‘renovar’ el marxismo con ayuda de categorías epistemológicas”, entre las cuales fue decisiva la noción de “ruptura epistemológica”, en la que por lo demás “se concentraron las controversias, los ataques y las defensas” (Balibar, 2004: 10).

² Así, en el trabajo medular que forma parte de *Lire Le Capital*, titulado “El objeto de *El Capital*”, Althusser dice que “la pareja necesidad/contingencia o necesidad/azar (...) está destinada a (...) llenar la distancia entre lo teórico de un objeto (...) y lo no-teórico, lo empírico de otro (...). Cuando se dice, por ejemplo, que la necesidad ‘se abre camino’ a través de datos contingentes, a través de circunstancias diversas, etc., se instala una asombrosa mecánica, donde se confrontan dos realidades sin relación directa. La ‘necesidad’ designa, en este caso, un *conocimiento* (...) y las ‘circunstancias’, lo que *no es conocido*” (Althusser y Balibar, 1974: 122).

³ Jean-Francois Braunstein ofrece buenas razones para preferir hablar, antes que de una “tradición”, de un “estilo francés” en epistemología (Braunstein, 2002: 920- 1065).

Lo curioso es que Gaston Bachelard⁴, al que todos imputan el concepto, no utilizó nunca literalmente la expresión “ruptura epistemológica”, un giro que –tal como afirma Jean Gayon– “pese a que se le atribuye” está “totalmente ausente de su obra” (Gayon, 2006: 61)⁵.

Lo que en efecto se encuentra en Bachelard es la distinción dentro del desarrollo de una disciplina de “cambios limitados, que tienen el valor de aproximaciones y rectificaciones sucesivas, y cambios profundos, que implican el abandono de un antiguo modo de pensamiento científico” (Ibíd.: 62-63). Por eso las que sí abundan en sus trabajos son palabras y expresiones más o menos equivalentes a “romper” y “ruptura” como “novedad total”, “brusca mutación espiritual”, “revolución”, “separación clara”, “división en el campo del espíritu científico”, etc., para aludir a aquellos casos dentro de la historia de la ciencia (paradigmáticamente para Bachelard, la teoría einsteniana de la relatividad) que tuvieron un mayor efecto desestructurador sobre el conocimiento común y abrieron perspectivas a largo plazo mucho más amplias.

Tal como señala Balibar, parece que “el único núcleo verdaderamente estable que se hace presente bajo estas distintas metáforas es la idea de *discontinuidad*”, que se

⁴ Bachelard fue sin dudas la figura más descollante de la tradición epistemológica francesa y entre los principales conceptos que formuló se encuentran las nociones, mutuamente imbricadas, de “obstáculo epistemológico”, “ruptura epistemológica” (aunque sin denominarla de este modo), “acto epistemológico”, “historia perimida” e “historia sancionada” (Lecourt, 2010: 94-104).

⁵ Para corroborarlo, Gayon apela al testimonio de una de las máximas autoridades en la materia: “Dominique Lecourt, eminente conocedor de los textos bachelardianos, nos ha confirmado que él jamás encontró en ellos esta expresión” (Gayon, 2006: 61).

⁶ Otro de los representantes destacados de la tradición epistemológica francesa, Alexandre Koyré, quien efectuó estudios fundamentales sobre el alcance de la “revolución galileana”, reconoce haber tomado de Bachelard la expresión “mutación intelectual” (Gayon, 2006: 66).

⁷ El empleo en este sentido del término “revolución” reconoce antecedentes más remotos. Al parecer el primero en utilizarlo, a propósito de Newton, fue Clairaut en 1747. A fines del siglo XVIII ya parece haber sido un giro más o menos habitual, como se evidencia en el hecho de que Kant se refiera a la “revolución copernicana” y hable de “revolución súbita” para aludir a Tales o a Galileo (Gayon, 2006: 66). Al respecto, Balibar se ha preguntado con buen tino si “no habría que liberar al discurso sobre la historia de las ciencias de las metáforas políticas” en tanto “borran la irreductibilidad del conocimiento” (Balibar, 1995: 71).

opone al “mito empirista de la *continuidad* progresiva del saber” (Balibar, 2004: 10-11).

A lo que cabe añadir que, si bien es cierto que el *discontinuidad* ha sido uno de los rasgos característicos de varios de los principales representantes de la tradición francesa en filosofía de las ciencias, no basta por sí solo para definir una posición epistemológica, ya que hay múltiples y variadas maneras de concebir la *discontinuidad*⁸.

⁸ En efecto, cada uno a su modo han sido *discontinuidadistas* (es decir, han rechazado el planteo de un progreso acumulativo, de ritmo variado pero *continuo*, del conocimiento científico), tanto los mencionados Koyré y Bachelard como Georges Canguilhem y ese vástago hereje de la tradición epistemológica francesa que fue Michel Foucault. Pero otros integrantes anteriores de la escuela francesa también significativos, como Émile Meyerson, adhirieron en cambio al *continuidadismo*. Por eso no es válido contrastar, tal como han hecho algunos, el supuesto común *discontinuidadismo* de los franceses frente al *continuidadismo* que sería propio de los anglosajones. Por un lado, como se dijo, porque hubo franceses que respaldaron al *continuidadismo*. Por otro lado, porque en el interior de la tradición anglosajona también han coexistido las tomas de partido *continuidadistas* de, por ejemplo, los miembros del Círculo de Viena y Karl Popper, con la posición *discontinuidadista* de otros, surgidos en la segunda mitad del siglo XX, como Thomas Kuhn. Como se sabe, este último, desde el título mismo de su libro clave de 1962, ha hecho hincapié en las “revoluciones científicas” (Kuhn, 1992). En todo caso, sí sería más válido oponer el más frecuente anti-positivismo y énfasis en la historia de la ciencia de los franceses a la más común reivindicación del positivismo y de una filosofía de la ciencia de orientación lógica, por lo menos hasta mediados del siglo XX, por la parte anglosajona. Como sea, hay que insistir en que el criterio de apoyo o distanciamiento respecto del *discontinuidadismo* no define por sí solo una posición clara si no se especifica cuál es la idea de *discontinuidad* a la que se adhiere (Balibar, 2004: 45-46). Así, Balibar demuestra que el tema tiene alcances muy diversos en autores como Bachelard y Althusser, que enfatizan sobre todo la *irreversibilidad* de las rupturas, frente a otros como Kuhn y Foucault, quienes –bien que de un modo diverso– plantean la *discontinuidad* sobre un fondo de invariancia (Ibíd.: 30). También resalta que el *discontinuidadismo* de Bachelard va acompañado de la “tesis de *objetividad* del conocimiento científico”, mientras que la posición de Kuhn “se funda en cambio en tesis *sociologistas* y convencionalistas vulgares” y termina por “negar toda realidad al trabajo científico en beneficio de una psicología al mismo tiempo empirista, abstracta y ecléctica” (Ibíd.: 45). Por eso sostiene que “Kuhn no rompe con la idea de una historia por acumulación progresiva sino para *confirmarla masivamente en el marco de lo que llama ciencia normal*”. De ahí entonces que “las ‘revoluciones científicas’ de Kuhn constituyan más bien el *minimum* de discontinuidad o ruptura que es preciso invocar para imponer por contraste una representación archiconservadora de la actividad científica (solución de adivinanzas en un marco de regla de juego fijadas: lo que Kuhn llama *the preformed box*)” (Ibíd.: 46). En cambio, prosigue Balibar, “la epistemología de Bachelard es, ejemplarmente, una teoría de la irreversibilidad de los acontecimientos científicos, de las rupturas epistemológicas: irreversibilidad de la relación entre saber ‘perimido’ y saber ‘oficial’, y en el seno mismo de lo ‘oficial’, irreversibilidad de las transformaciones que experimen-

Para Balibar, Althusser no adoptó simplemente un concepto ajeno sino que produjo una noción original que, si bien debe algo a Bachelard, “apunta a un objeto completamente distinto y abre un campo de investigación diferente” (Ibíd.: 10).

La originalidad del planteo radicaría tanto en la asociación del *corte epistemológico* con un modo específico de entender la *historia* en general como en el hecho de referirlo a una *ruptura* en un campo absolutamente nuevo.

Tal como se ha dicho, en efecto, Althusser habla de una *ruptura*, rebautizada *corte* (“coupure épistémologique”), respecto del “materialismo histórico, disciplina científica inaugurada por Marx y Engels, y constituida históricamente a partir de una cierta *transformación* de ideologías teóricas preexistentes” (Ibíd.: 21). Al considerar como un *corte epistemológico* el planteo por parte de Marx de los conceptos iniciales de ese materialismo histórico (modo de producción, lucha de clases, ideología, etc.), Althusser “trata de marcar la incompatibilidad entre estas categorías y la *problemática* de la ideología jurídica, económica y moral anterior, a la que pertenece por entero el ‘humanismo teórico’ de la alienación” (Ibíd.: 33).

Por eso Balibar señala que “la empresa de Althusser también podría ser leída no como un préstamo o una aplicación *ya hecha* sino como la constitución de una nueva noción” (Ibíd.: 23). Y si así fuese estaría justificado afirmar que el auténtico objetivo de la operación teórica de Althusser excede al proyecto de cualquier filosofía de la ciencia y consistió en la tentativa de “implantar materialmente la historia de las ciencias en el campo de la historia a secas” (Ibíd.: 23) o, más específicamente, “transportar el problema de la consolidación de las ciencias al campo de la teoría materialista (histórica) de las ideologías” (Ibíd.: 23-24).

ta” (Ibíd.: 47). En suma, “las rupturas son *puntos de no retorno*” (Ibídem). Por eso “no hay que asombrarse de que Kuhn reintroduzca en puntos sensibles de su exposición el tema de la *reversibilidad* o del *retorno* de las ideas científicas”, es decir “el viejo tópico del *precursor*” del que se burlaba Canguilhem (Ibíd.: 48). “Kuhn –dice Balibar– plantea la ‘discontinuidad’ pero rechaza la irreversibilidad, porque la irreversibilidad se encuentra anclada en la objetividad de los conocimientos científicos” (Ibídem). Para demostrar que esta última tesis, la de la objetividad de la ciencia, también era hecha propia por Althusser, bastaría con recordar sus palabras durante el 22º Congreso del PCF realizado en 1977: “Después de Galileo, todo materialista sabe que la suerte de un concepto científico que refleje *objetivamente* un problema real de múltiples implicaciones no puede ser objeto de una decisión política” (citado por Balibar, 2004: 41).

Además hay que decir que “el corte epistemológico, tal como lo plantea Althusser, se caracteriza al mismo tiempo por su *irreversibilidad* y su *incompletitud*” (Ibíd.: 28). Por curioso que resulte, propone pensarlo no sólo como un acontecimiento sino también como un proceso (“ese comienzo no tendrá fin”, es la fórmula que emplea en *Pour Marx*). En efecto, “Althusser admitía que el corte epistemológico era un ‘corte continuado’ y no un resultado definitivamente acabado en un instante” (Ibídem), con el añadido de que “la irreversibilidad del corte –en el caso de Marx– no comporta ninguna ‘garantía’, al encontrarse totalmente pendiente la prosecución del trabajo crítico que lo produjo, trabajo que *sin él* ni siquiera podría ser encarado” (Ibíd.: 29).

La dificultad que aquejaba al intento de Althusser, advierte Balibar, es que se efectuaba a partir de un “material contradictorio” como el provisto por Bachelard (Ibíd.: 23). “La ruptura bachelardiana continúa siendo una ruptura puramente epistemológica, es decir, específicamente vinculada con el conocimiento” (Ibíd.: 14), lo cual significa adoptar “un punto de vista puramente *racionalista*” (Ibíd.: 15). Pero para Althusser, según Balibar, “una ciencia no es, por definición, un círculo de ideas cerradas, sino una práctica abierta a otras prácticas” (Ibídem). Lo que en cambio operaría en Bachelard, según Balibar, es “la pareja ideológica racionalista de la *verdad* y el *error*” (Ibíd.: 20). Como “Althusser no se preocupó de examinar con detalle las contradicciones internas de la problemática bachelardiana” y fue “en aquel momento incapaz de saber con precisión dónde se juega en Bachelard la demarcación entre materialismo e idealismo”, entonces “era dable esperar que la epistemología bachelardiana le reservara a sus espaldas, como precio por aquel préstamo, una ‘re-vancha’ cuyo costo pagará el marxismo” (Ibíd.: 21).

Balibar sostiene que “la mera aplicación o préstamo condujo a Althusser a la siguiente línea de razonamiento: lo que nos permite identificar en la constitución del materialismo histórico un ‘corte epistemológico’ es que el materialismo histórico presenta *a su vez* las características ya observadas en la ‘práctica teórica’ de otras ciencias, donde *ya* se han producido ‘cortes epistemológicos’. Marx abre al conocimiento objetivo el ‘continente Historia’, como los griegos abrieron el ‘continente Matemática’, como Galileo y sus contemporáneos abrieron el ‘continente Física’. Dicho de otra manera, Althusser se encuentra atrapado en la relación de ‘garantía’ especular que él mismo no ha dejado de describir: para poder pensar el ‘corte

epistemológico' de Marx, le es preciso anticipar su forma, invocando los 'cortes epistemológicos' típicos de las matemáticas, de la física, de la química (siguiendo una famosa comparación operada por Engels entre Lavoisier y Marx). 'Bachelard' es entonces el garante no criticado de esa anticipación. La 'cientificidad' del marxismo queda entonces 'demostrada' a través de estos ejemplos. A partir de ese mismo hecho, los ejemplos se convierten en modelos. Entonces ya no se puede escapar de una u otra forma a la hipótesis de una *esencia de la Ciencia*" (Ibíd.: 22). De allí se seguiría que "todos los cortes epistemológicos resultarían válidos y serían copias de un mismo modelo" (Ibíd.: 43)⁹. Olvidar que "no existe teoría pura porque la teoría no se encuentra nunca definitivamente instalada fuera del campo de la ideología" (Ibíd.: 35) habría llevado a Althusser a recaer, si no directamente en el cientificismo, sí al menos en la *desviación teorizista* que él mismo se reprochará luego con tanta dureza¹⁰. Ocurre que "la ideología es una instancia social totalmente irreductible a la dimensión epistemológica de un error, ilusión o desconocimiento" (Ibíd.: 33). Aunque "en condiciones históricas dadas, la ideología produce efectos de desconocimiento, no puede ser definida exclusivamente como desconocimiento, es decir, sólo por su relación (negativa) con el conocimiento" (Ibídem). Althusser mismo había demostrado que, "como sistema de relaciones 'imaginarias' en las que los individuos viven las relaciones económicas, políticas, etc., de las que dependen" (Ibídem), la ideología cumplía con una función necesaria. Por eso "la ideología dominante no se reduce a la negación de sus propias 'verdades' (bajo la forma del error y la ilusión)" sino que "tiene una necesidad histórica real y no desaparece pura y simplemente ante el conocimiento científico (incluso tampoco ante la revolución socialista)" (Ibíd.: 42). De allí que para Balibar la operación de Althusser de "desplazar sobre la pareja de la práctica

⁹ Tal como Balibar plantea en otro de sus trabajos, queda sin resolver, tanto en Bachelard como en Althusser, una cuestión crucial: "¿Hay, en la historia de las ciencias, una ruptura única, cuyas características sólo podrían ser aprehendidas por medio de una descripción immanente, una epistemología interior? ¿O bien hay rupturas múltiples, y entonces tendremos que aprehender más las diferencias que la estructura que comparten?" (Balibar, 1995: 72).

¹⁰ Así es como, pese a simpatizar con el proyecto intelectual de Althusser, Lecourt se encarga de señalar una "paradoja": "La importación de categorías epistemológicas no positivistas (como las de Bachelard) tuvo por efecto reactivar bajo una forma nueva e inesperada el espejismo positivista de una 'ciencia de la ciencia', bautizada con el nombre de Teoría" (Lecourt, 1973: 19-20).

y de la ideología la oposición abstracta (racionalista) de la verdad y el error” haya sido un grave equívoco (Ibíd.: 36)

Por otro lado, cabe también preguntarse si la concepción bachelardiana de la ruptura no sigue siendo de algún modo tributaria del *mito del genio*, algo que obviamente sería totalmente incompatible con el modo althusseriano de concebir al sujeto. Al respecto señala Jean Gayon: “El relato de la historia de las ciencias tal como Bachelard la practica y la teoriza corresponde a un género literario familiar: el drama heroico. Para Bachelard, como para la mayoría de los científicos y de sus historiadores hasta tiempos recientes, la historia de las ciencias era la más alta y clara expresión de los progresos de la razón. Este progreso es obra de ‘genios’ que por impulsos repentinos superan obstáculos, realizan ‘mutaciones espirituales’ y hacen emerger lo verdadero. Bachelard no hace más que retomar, teorizándolo y justificándolo, el estilo dominante del relato de historia de las ciencias desde la época de las Luces, época en que este género literario nació” (Gayon, 2006: 85). Retomar la herencia bachelardiana sin beneficio de inventario podría haber conducido a Althusser a una nueva contradicción, si es que efectivamente para él –como afirma Balibar– “no hay ni *astucias de la Razón* ni *grandes hombres*” (Balibar, 2004: 26)¹¹.

Pero la principal incongruencia del llamado “Althusser clásico” en este sentido sería, tal como ya se ha dicho, pensar que en la *historia a secas* gobierna en última instancia la *necesidad* mientras que en la esfera más acotada de la *historia de la ciencia* las contribuciones auténticamente decisivas se deben a la *contingencia*.

Es cierto que este déficit bien podría haber sido remediado por el último Althusser, el que impulsó un “materialismo aleatorio” o “del encuentro” (Althusser, 2002) en el que la contingencia –o mejor dicho, según ese oxímoron genial que propuso, la “necesidad de la contingencia”– se volvió central para los procesos históricos, pero también es verdad que en esa etapa final de su producción teórica no volvió a ocuparse de esta cuestión específica.

El Althusser clásico no pudo menos que admitir que “el *corte* es un *acontecimien-*

¹¹ Balibar no llega nunca a efectuarle directamente esta imputación a Althusser, aunque en cambio sí dirige a Kuhn la acusación de “no criticar los mitos del ‘genio’ con los que son espontáneamente registrados todos los grandes comienzos” en la esfera de la ciencia (Balibar, 2004: 26).

to teórico” consistente en el “surgimiento de conceptos sin precedentes de una problemática científica nueva” (Balibar, 2004: 25). Lo contradictorio fue que convirtió a la noción de “ruptura” en una pieza clave de su dispositivo conceptual al mismo tiempo en que pareció confinar a los “acontecimientos” al área de lo impensable. Incluso es posible hallar en ese sentido en Althusser algunas expresiones esporádicas que parecen remitir a una suerte de orden de lo inefable: así, por ejemplo, Nietzsche, Marx y Freud son considerados como hijos naturales sin padres reconocidos (Althusser, 1977: 14).

Asimismo, no puede dejarse de tener en cuenta que, si bien la adscripción de aquel primer Althusser al estructuralismo resulta discutible, no es —como señala de Ípola— de ningún modo arbitraria (de Ípola, 2007: 26), y es precisamente del estructuralismo que se ha dicho que fue “el esfuerzo más sistemático para evacuar el concepto de *suceso*” (Foucault, 1992: 179).

Aunque no contase con todos los recursos para afrontarla, lo perentorio de la operación de Althusser tuvo quizás que ver con su convicción de que el mejor modo de fortalecer al marxismo era proclamar su cientificidad. En ese sentido, Balibar dice provocativamente que, así como “el ‘criterio de falsabilidad’ de Popper es un concepto *ad hoc* destinado a excluir al marxismo y al psicoanálisis del campo de la ciencia (...), cabe preguntarse si, de manera simétrica, el de ‘corte epistemológico’ no es en Althusser el concepto *ad hoc* destinado a incluirlos por adelantado” (Balibar, 2004: 22-23).

Lo concreto es que para contar con elementos suficientes para pensar la “ruptura epistemológica” como un acontecimiento habrá que esperar los aportes de los post-althusserianos¹² y el más indicado entre ellos, en tanto se trata del que postula al “acontecimiento” como auténtico pivote de su filosofía, es Alain Badiou.

“Generalmente al *acontecimiento* se lo arroja a la pura empiria de lo-que-adviene y se reserva la construcción conceptual para las *estructuras*”, dice Badiou, quien plantea en cambio que es precisamente el *acontecimiento* el que reclama una elaboración teórica (Badiou, 2007: 17).

Sobre todo en sus dos obras principales, “El ser y el acontecimiento” (Badiou,

¹² Esta expresión, “post-althusserianos”, remite a todos aquellos que se propusieron ir *más allá de Althusser* pero de un modo sólo posible *a partir de Althusser*.

2007) –publicada en 1988– y “Lógicas de los mundos” (Badiou, 2008) –identificada por el propio autor como segunda parte de “El ser y el acontecimiento” y editada en 2006–¹³, Badiou formula una compleja propuesta filosófica, que en más de un caso denomina “doctrina del acontecimiento”.

Una propuesta que no sólo se caracteriza por privilegiar al *acontecimiento* sino también por reintroducir como cruciales las denostadas categorías de *sujeto* y *verdad*, aunque sometiénolas a una profunda reformulación.

En apretadísima síntesis puede decirse que el *acontecimiento* es para Badiou suplemento azaroso, cambio radical no sometido a ninguna determinación extrínseca, ocurrencia aleatoria que desborda la situación y tiene la capacidad de hacer existir en un mundo a un inexistente. Es además imprevisible porque son sus consecuencias las que, retroactivamente, califican al acontecimiento como tal. Por otro lado, la existencia de *sujetos* y *verdades* queda en Badiou supeditada a la ocurrencia de acontecimientos. Propone una concepción de la verdad alejada de la adecuación, que caracteriza al régimen moderno de lo verdadero. Como considera que es siempre post-acontecimiento, sostiene que la verdad no *es* sino que *ad-viene*. Estamos por lo tanto ante una verdad que no se descubre sino que se crea, que se inventa. Una verdad que no debe confundirse nunca con el saber, respecto del cual siempre constituye un exceso. A Badiou le gusta en ese sentido citar con frecuencia la frase de Lacan: “una verdad es lo que hace agujero en el saber”. El sujeto, en tanto, no se piensa como sustancia ni como conciencia. Badiou dice que debe concebirse lo más alejado posible de toda psicología. También está supeditado al acontecimiento y su presentación no es fatal: el sujeto es raro y el enunciado “hay sujeto” es aleatorio. Dada la irrupción del acontecimiento se llama “sujeto” a la ligazón o “juntura” entre la intervención y las operaciones de fidelidad que desencadena. Para Badiou, decir “sujeto” o “sujeto de verdad” es redundante porque no hay sino sujeto de una verdad, al servicio de su despliegue, su negación o su ocultación. Por eso afirma que “un sujeto es un punto de verdad”.

Respecto del tema que se viene tratando, es una tarea todavía pendiente anali-

¹³ Al decir de Badiou, “El ser y el acontecimiento” versa sobre el *hay* verdades mientras que “Lógicas de los mundos” trata sobre el *aparecer* de esas verdades.

zar con cierta exhaustividad cómo podrían repensarse tanto la noción de *ruptura epistemológica* como el propio desarrollo de la ciencia teniendo en cuenta conceptos propuestos por Badiou tales como los de *acontecimiento, verdad, sujeto, situación, estado, decisión, punto, trayectoria, operaciones, fidelidad*, etc.

Aquí apenas se efectuarán en ese sentido algunas consideraciones, todavía iniciales y algo dispersas, que o bien recogen aportes parciales realizados por el mismo Badiou o bien pueden al menos inferirse de sus contribuciones.

Ya mediante los planteos presentes en “El ser y el acontecimiento” Badiou habilita a pensar estos problemas en la medida en que insiste en que son fundamentalmente cuatro las esferas en las que actualmente se producen *acontecimientos* capaces de alumbrar *verdades*: la política, el arte, el amor y la *ciencia*.

Por momentos, al hablar de “ciencia” parece referirse sobre todo a las matemáticas y a la física¹⁴ (en especial privilegia a la primera, dado el axioma fundante que adopta para su filosofía respecto de que “las matemáticas *son* la ontología”), aunque nada impide extender muchas de sus consideraciones a otras disciplinas. Está no obstante claro que, así como en Althusser los casos paradigmáticos que se tenían en mente al discutir el problema de la ciencia eran los de Marx y Freud, en Badiou los ejemplos que se convocan más bien tienen que ver con Galileo y la aparición de la ciencia occidental, la creación del álgebra moderna por parte de Galois, la revolución que implicó la teoría de conjuntos de Cantor o la conmovición matemática producida en 1963 por Cohen.

En “El ser y el acontecimiento” no hay menciones explícitas de la “ruptura epistemológica” pero la idea aparece no obstante aludida por expresiones como la de “mutación” (aquella que, como sabemos, ya había utilizado con frecuencia Bachelard). Allí es posible leer que “la ciencia constituye una red de procedimientos fieles cuyos acontecimientos son las grandes *mutaciones* conceptuales, sus operadores son variables (en las matemáticas es la deducción, pero no es lo mismo, por ejemplo, para la biología), su producción infinita es indiscernible –no hay saber de la ciencia, ya que

¹⁴ En “Lógicas de los mundos”, Badiou dice que “hoy sólo conocemos cuatro tipos de verdades: la ciencia, el amor, la política y las artes” y tras la mención de la “ciencia” abre un paréntesis en el que únicamente incluye “matemática y física” (Badiou, 2008: 90).

aquí la ciencia es su ser infinito, es decir, el procedimiento de invención, y no la exposición transmisible de sus resultados fragmentarios, los cuales son finitos— y sus indagaciones son las invenciones científicas” (Badiou, 2007: 377).

Más tarde, en “Lógicas de los mundos”, Badiou hace explícito lo que estaba antes implícito y dice, ya con todas las letras, que en el campo de la ciencia el *acontecimiento* recibe el nombre de “ruptura epistemológica”. En efecto, en la sección 2 del libro V, dedicada a contrastar sus propias posiciones con la de Deleuze, señala Badiou: “este término (el de *acontecimiento*) nos fue transmitido, del lado de los procedimientos de verdad, por el impacto durable —en el siglo XX— de cuatro motivos entremezclados: en política, el de la Revolución; en amor, el de la liberación erótica; en las artes, el de la performance; *en las ciencias, el de la ruptura epistemológica*” (Badiou, 2008: 423)¹⁵.

Así como Althusser planteaba, como se dijo, que el corte epistemológico se caracterizaba por su *irreversibilidad* —porque ya no admite vuelta atrás— y por su *incompletitud* —porque no constituye una conquista acabada sino la apertura de un nuevo horizonte para el pensamiento—, Badiou también considera que se trata de un acontecimiento “inacabable”, tal cual califica al “establecimiento de la ciencia moderna por parte de Galileo” (Badiou, 2007: 441-442). Y en el mismo sentido se expresa cuando se refiere a la creación del álgebra moderna por parte de Galois: “lo que abre esta ruptura es un proceso y no una expresión sintética dada”, de modo que “una teoría nueva es más bien la búsqueda que la expresión de la verdad” (Badiou, 2008: 510).

Badiou aparece además como un *discontinuista* radical que considera que no hay modo de que lo emergente se infiera de lo anterior. Por eso cita aprobatoriamente las palabras de Galois: “si se pudiese deducir una teoría nueva de otra conocida, no sería nueva” (Ibídem).

Para pensar lo que en términos actuales llamaríamos las “condiciones de producción” de los conocimientos científicos, Badiou nos provee de nociones como las

¹⁵ Al término de “El ser y el acontecimiento”, en el momento de reconocer sus deudas intelectuales, Badiou menciona tanto a “la gran tradición bachelardiana” como a “mi maestro G. Canguilhem” (Badiou, 2007: 531).

de “situación” y “estado”. En ese sentido, insiste en que un acontecimiento científico, es decir, una ruptura epistemológica, depende de un *sitio* específico caracterizado por la existencia de un *impasse* teórico (entendido más como el desafío propio de una encrucijada que como un estancamiento). Pero señala que si bien el acontecimiento sobreviene generalmente en la ciencia ante ese *impasse* teórico, su efectiva ocurrencia no está nunca garantizada. El *impasse* es condición necesaria pero nunca suficiente de la ruptura. Badiou dice que “la confusión entre la existencia del sitio y la necesidad del acontecimiento es la cruz de los pensamientos deterministas: el sitio sólo es una *condición de ser* del acontecimiento” y “siempre puede ocurrir que no se produzca ninguno” (Badiou, 2007: 202). Tal consideración de carácter general también es válida para el caso particular de la ciencia: “el *impasse* en el que se encuentra, hacia 1840, el problema de la resolución por radicales de las ecuaciones de quinto grado o mayores, define —como todo *impasse* teórico— un sitio de acontecimiento para las matemáticas, pero no determina la revolución conceptual de Evariste Galois” (Ibíd.: 228).

De lo anterior no debe seguirse que Badiou crea en comienzos absolutos, ni en el caso de la ciencia ni en el de los demás procedimientos de verdad. Por el contrario, llama despectivamente “izquierdismo especulativo” a la posición que “desconoce que lo real de las condiciones de posibilidad de la intervención es siempre la circulación de un acontecimiento ya decidido y, por consiguiente, el presupuesto de que ya ha habido una intervención” (Ibíd.: 235). Añade que, como “el acontecimiento sólo existe en tanto sometido a la estructura reglada de la situación”, corresponde concluir que “toda novedad es relativa, siendo sólo legible, después, como *el azar de un orden*” (Ibídem).

Por supuesto que Badiou, quien no concibe al sujeto como una sustancia, rechaza el “mito del genio”, como derivación específica para el caso particular de la ciencia de su principio general que afirma que “no hay héroe del acontecimiento” (Ibíd.: 232).

Por otro lado, ya en “El ser y el acontecimiento” señala que la modernidad se caracteriza por el “advenimiento del sujeto de la ciencia” (Ibíd.: 239) y por desencadenar una creciente consolidación del “dispositivo racional posgalileano” (Ibíd.: 241). Sin perder de vista que la teoría del sujeto de Badiou quiere ser “formal”, en tanto designa un sistema de *operaciones* cuyo soporte material es lo que llama un *cuerpo* (y que

no refiere al cuerpo de un individuo, aunque a veces pueda ser el caso), vale la pena mencionar sus tres *figuras subjetivas* y el modo en que las piensa para el ámbito específico de la ciencia. En efecto, según produzca una verdad, la niegue o la oculte, Badiou distingue, respectivamente, sujetos *fieles*, *reactivos* y *oscuros* (Badiou, 2008: 65). La activación singular del procedimiento de verdad por parte de un sujeto fiel supone en el caso de la ciencia “un fondo ontológico” que es el “límite entre el mundo captado o no captado por la letra”; una “huella acontecimental” consistente en que “lo que era rebelde a la letra se somete a ella”; un “cuerpo” consistente en el resultado (ley, teoría, principios, etc.); un “presente local” que implica “nuevas luces”; un “afecto” que consiste en la “alegría” y un “presente global” que corresponde a la instauración de una “teoría” (Ibíd.: 96).

Por otro lado, también en la esfera de la ciencia, “sujeto *reactivo* es el que propone un alineamiento didáctico con los principios anteriores. Filtra la incorporación del devenir al presente de la ciencia según las grillas epistemológicas de la transmisión, tal como las ha heredado del período preacontecimental. Por eso se puede llamar a ese sujeto el *pedagogismo*: él cree poder reducir lo nuevo a la continuación de lo viejo¹⁶. El sujeto *oscuro* pretende arruinar el cuerpo de las ciencias por la invocación de un fetiche humanista o religioso, cuya exigencia habría obliterado la abstracción científica. Se incorporan entonces cuestiones desprovistas de todo sentido científico, completamente heterogéneas, como la ‘moralidad’ de tal o cual resultado o el ‘sentido humano’ que habría que volver a inyectar en las teorías y en el control de sus consecuencias. Como la ciencia es un procedimiento de verdad particularmente inhumano, se arman comisiones de ética nombradas por el Estado para revocar las nuevas teorías. Esta vigilancia de la ciencia por los sacerdotes se ha llamado desde siempre *oscurantismo*” (Ibíd.: 94-95).

Además, Badiou dice que el sujeto se puede calificar de “individual” en la esfe-

¹⁶ La crítica de Badiou al “pedagogismo” tiene grandes coincidencias con lo que al respecto pensaba Bachelard. Al hablar de los “estados del espíritu científico”, éste último es especialmente duro con lo que llama “alma profesoral”, aquella “orgullosa de su dogmatismo, fija en su primera abstracción, apoyada toda la vida en los éxitos escolares de su juventud, repitiendo cada año su saber, imponiendo sus demostraciones, entregada al interés deductivo, sostén tan cómodo de la autoridad” (Bachelard, 2010: 12).

ra del amor, “mixto” en los campos del arte o de la ciencia y “colectivo” en el área de la política, propuesta que justifica así: “el amor es una verdad de una situación que llamo ‘individual’ porque no interesa a nadie aparte de los individuos involucrados. Es una verdad para ellos, ya que los otros no comparten esa situación. El arte y la ciencia constituyen situaciones ‘mixtas’, donde el impulso es individual pero las transmisiones y los efectos conciernen a lo colectivo, que está ahí *interesado*. En cambio lo colectivo se interesa a sí mismo en las situaciones que atañen a la política” (Badiou, 2007: 377).

Uno de los rasgos más originales de la concepción de la ciencia presentada por Badiou es la importancia que le concede a la dimensión del “afecto”. Entrevistado en México, afirmó que “para la filosofía clásica el pensamiento estaba separado de las pasiones pero el psicoanálisis nos mostró que esto es imposible y que hay una función del deseo en el mismo pensamiento” (Acosta, 2007: 17).

De allí que proponga, para cada uno de los procedimientos de verdad, correspondientes a las cuatro esferas en las que se dan los acontecimientos, cuatro modalidades específicas del “afecto”: “entusiasmo” en política, “placer” en el arte, “felicidad” en el amor y “alegría” por la obtención de nuevas luces en la ciencia (Badiou, 2008: 95).

Por otro lado, frente a los enfoques que sobrevaloran el papel de una racionalidad estricta en el campo de la ciencia, Badiou considera que también en su ámbito, como en los tres restantes procedimientos de verdad, son centrales las *apuestas* arriesgadas, sin garantías, ante situaciones de indecidibilidad o “al borde del vacío”. Así es como ante una pregunta del público en una conferencia respondió: “Considero que ningún sujeto puede ser consistente sin un mínimo de confianza. Un sujeto de verdad debe estar habitado por esta confianza. El caso ejemplar es el de la subjetividad científica. En hombres como Galileo o Newton hay una suerte de confianza subjetiva extraordinaria en la posibilidad de resolver el problema que se están planteando aun cuando las dificultades fuesen considerables y evidentes. Los adversarios de Galileo, especialmente los miembros de la Iglesia, tenían muchas veces mejores razones para sostener sus argumentos que Galileo las suyos. Las razones de Galileo eran frágiles y en parte se apoyaban en experiencias que no había hecho nunca. Estaba ese elemento que tiene que ver con la apuesta, característico de todo sujeto de verdad,

que supone una especie de confianza que no tiene garantías. Ninguna creación de verdad es posible sin esa potente confianza que se tiene aunque se carezca de protección o garantía completa, aunque se corra el riesgo de error y se esté siempre expuesto al desastre” (Badiou, 2000: 8).

En la misma dirección escribe en sus libros: “Al sostener que la naturaleza era infinita, Galileo y sus continuadores estaban tomado una decisión. No era posible deducirlo de las observaciones con las nuevas lentes astronómicas: fue un puro coraje del pensamiento” (Badiou, 2007: 169).

Por otra parte, para pensar el significado de la ciencia desde Badiou es fundamental tener en cuenta las relaciones que plantea entre acontecimiento, saber y verdad. Según dice: “El saber, que busca la nominación y se realiza como enciclopedia, ignora al acontecimiento, ya que su nombre es supernumerario y no pertenece al lenguaje de la situación. El nombre del acontecimiento está forcluido del saber y el acontecimiento no cae bajo ningún determinante de la enciclopedia. Por lo tanto, una fidelidad no puede depender del saber y no estamos frente a un trabajo *sapiente* sino frente a un trabajo *militante*” (Ibíd.: 365). De allí que Badiou sostenga que “todo se juega en el pensamiento del par verdad/saber, que equivale a pensar la relación entre una fidelidad post-acontecimiento y un estado fijo del saber o enciclopedia de la situación. La clave es el modo en que un procedimiento de fidelidad atraviesa el saber existente a partir de ese punto supernumerario que es el nombre de un acontecimiento” (Ibíd.: 363).

Badiou cita con frecuencia la sentencia de Lacan: “una verdad es siempre lo que agujerea un saber”. La aprueba y al mismo tiempo dice que hay que atreverse a ir más allá de su maestro: “Lo que le faltó a Lacan fue hacer depender radicalmente la verdad de la suplementación de un ser-en-situación a través de un acontecimiento separador del vacío” (Ibíd.: 476). Posteriormente señalará, con más concisión y contundencia, que “Lacan hace estructura de lo que yo creo devenir contingente” (Badiou, 2008: 526).

En definitiva, es factible considerar que los aportes de Badiou, quien reniega explícitamente de toda epistemología o “filosofía epistemologizante”, quizás hagan posible la creación de una epistemología nueva, alejada de la concepción correspondentista de la verdad y dispuesta a reflexionar sobre verdades post-acontecimentales

que no *son* sino que *ad-vienen*.

Él mismo lo sugiere cuando afirma que “es posible volver a interrogar toda la historia de la filosofía” a la luz de esta nueva “doctrina de la verdad” y de categorías como las de “acontecimiento” e “indiscernibilidad” (Badiou, 2007: 477).

Los resultados serían, por supuesto, opuestos a los de las “epistemologías positivistas que consideran que la lengua de la ciencia positiva es la única ‘bien formada’ y la que debe nombrar los procedimientos de construcción en todos los dominios de la experiencia” (Ibíd.: 325-326).

El mismo Badiou manifiesta sus expectativas de que un trabajo semejante consiga “deshacer el monopolio del positivismo anglosajón en este tema” (Ibíd.: 477). Algo que dependerá en definitiva de que el “acontecimiento Badiou” logre efectivamente convocar sujetos fieles dispuestos a arriesgarse para concretar tamaña empresa intelectual.

Bibliografía

Se mencionan las ediciones efectivamente consultadas y, cuando el dato es pertinente, se aclara al final, entre paréntesis, el año de la edición original.

Acosta, Marina (2007): “Alain Badiou, un intelectual orgánico” (entrevista a Alain Badiou), en www.uia.mx/actividades/publicaciones/iberoforum

Althusser, Louis y Étienne Balibar (1974): *Para leer El Capital*, 11ª edición en español, Buenos Aires, Siglo XXI (ed. or.: 1965).

Althusser, Louis, “Freud y Lacan”, en *Posiciones*, Barcelona, Anagrama (ed. or.: 1964-1965).

- (1990): *La revolución teórica de Marx*, 24ª edición en español, México D. F., Siglo XXI (ed. or.: 1965).
- (2002): *Para un materialismo aleatorio*, Madrid, Arena Libros (ed. or.: 1982).
- Bachelard, Gaston (2010): *La formación del espíritu científico. Contribución a un psicoanálisis del conocimiento objetivo*, 26ª reimpresión, Buenos Aires, Siglo XXI (ed. or.: 1938).
- Badiou, Alain (2000), "Presentación de la edición en castellano de *El ser y el acontecimiento*" (conferencia), en *Acontecimiento*, N° 19/20, Buenos Aires.
- (2007): *El ser y el acontecimiento*, 1ª edición en español, 2ª reimpresión, Buenos Aires, Manantial (ed. or.: 1988).
- (2008): *Lógicas de los mundos. El ser y el acontecimiento*, 2, Buenos Aires, Manantial (ed. or.: 2006).
- Balibar, Étienne (1995): "Ruptura y reestructuración: el efecto de verdad de las ciencias en la ideología", en *Nombres y lugares de la verdad*, Buenos Aires, Nueva Visión (ed. or.: 1994).
- (2004): "El concepto de 'corte epistemológico' de Gaston Bachelard a Louis Althusser", en *Escritos por Althusser*, Buenos Aires, Nueva Visión, pp. 9-48 (ed. or.: 1991).
- Bourdieu, Pierre (1988): "Espacio social y poder simbólico", en *Cosas dichas*, Buenos Aires, Gedisa (ed. or.: 1987).
- Braustein, Jean-François (2002): "Bachelard, Canguilhem, Foucault. Le 'style français' en épistémologie", en Wagner, Pierre (ed.): *Les philosophes et la science*, París, Gallimard.
- de Ípola, Emilio (2007): *Althusser, el infinito adiós*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- Foucault, Michel (1992): "Verdad y poder", en *Microfísica del poder*, 3ª edición, Madrid, La Piqueta (ed. or.: 1977).
- Gayon, Jean (2006): "Bachelard y la historia de las ciencias", en Wunenburger, Jean-Jacques (coord.): *Bachelard y la epistemología francesa*, Buenos Aires, Nueva Visión (ed. or.: 2003).
- Kuhn, Thomas S. (1992): *La estructura de las revoluciones científicas*, 4ª reimpresión, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica (ed. or.: 1962).
- Lecourt, Dominique (1973): *Para una crítica de la epistemología*, Buenos Aires, Siglo XXI (ed. or.: 1971).
- (2010): *La philosophie des sciences*, París, Presses Universitaires de France (ed. or.: 2001).

VISITACIONES DERRIDEANAS



Jazmín Anahí Acosta

Universidad Nacional de Córdoba - CONICET



Resumen

A partir de los '80 Althusser recoge algunas concepciones de la deconstrucción para esbozar una "narrativa filosófica" destinada a trazar el itinerario "subterráneo" de una corriente "materialista" que, iniciada con Epicuro, habría pasado inadvertida: el "materialismo aleatorio". Esta versión de materialismo implicaría un cuestionamiento radical de la concepción hegeliana, teleológica, de la historia, común a diferentes lecturas del marxismo, y un "desplazamiento" de la filosofía althusseriana hacia un pensamiento de la "acontecimentalidad" afín al derrideano. Intentaremos identificar esas concepciones indagando además el modo en que tanto Derrida como Althusser se vinculan con el pensamiento de Marx y con su legado.

Abstract

Since the 80's Althusser picked up some conceptions of the deconstruction to sketch a "philosophical narrative" oriented to trace the "underground" itinerary of a "materialistic" stream, which, started with Epicure, had remained unaware: the "aleatory materialism". This version of the materialism would imply a radical challenge to the hegelian and teleological notion of History, proper to different readings of the marxism, and a "movement" of the Althusser's philosophy toward a thinking of the Event common to the Derridean one. We will try to identify these conceptions, as well as to research the way how both, Derrida and Althusser, established a link with Marx thought and his legacy.

Introducción: *dulce y melancólico*

Él era a la vez próximo y lejano, aliado y disociado. Pero ¿quién no lo es?

JD, sobre Althusser, en *Y mañana, qué...*

Hablamos, en principio, de dos espectros. Al relacionar las filosofías de Derrida y de Althusser traemos a escena tanto la cuestión de la “amistad” como la problemática de las herencias y de las “heredades” intelectuales. Si bien durante casi cuarenta años ambos filósofos mantuvieron una relación de amistad personal estrecha, cada uno trazó su propio camino intelectual. Sin embargo hacia el final del suyo, uno parece retomar del otro, o encontrar en el otro, algo de la herencia que van sembrando sus propios fantasmas. Si, como sostuvo Derrida, cada uno escribe con su propio ejército de fantasmas, (Derrida, 1993:157-159) ¿se pueden heredar los fantasmas del otro o de otro? ¿Quién hereda los fantasmas de quién?¹

A la memoria del amigo dedica Derrida *Spectres de Marx* (1993), texto que en ocasiones ha sido visualizado por la crítica como “réquiem filosófico” u “oración fúnebre” pronunciada *a destiempo* por “la muerte del marxismo”. Originalmente escrito como una conferencia pronunciada en la Universidad de California sobre el tema “¿Adónde va el marxismo?”², puede ser además leído, según Derrida, como un

¹ Pese a abordar problemáticas comunes (como el psicoanálisis, aunque desde motivaciones diferentes), y a concebir ambos que el pensamiento es, o conlleva, alguna clase de *compromiso político*, Luis Aragón señala que no podemos hablar de una “amistad” de orden “intelectual” sino *personal* entre Althusser y Derrida. Desde el punto de vista teórico sus trayectorias intelectuales correrían paralelas aunque, señala el autor, “sin encontrarse jamás” (Aragón, 2007:233). Ver también al respecto Jacques Derrida, *De quoi demain...*, pp. 168 y ss. El “encuentro” se produjo sin embargo —creemos— de manera un tanto extraña, como en un juego de herencias “invertidas” (Labandeira, 2006) en la medida en que la filosofía del “último Althusser” se inspira en algunos conceptos fundamentales de la deconstrucción derrideana.

² ¿Adónde va el marxismo?” (“Whither marxism?”). Apunta Sprinker sobre las peculiaridades de este contexto “no muy feliz” (la Universidad se encuentra según el editor en una región “dominada políticamente por la derecha”): “El título del coloquio no podía sino evocar otro sentido homonímico, del destino histórico del marxismo (“¿Está marchitándose el marxismo?” [Wither Marxism?]) y su organización coincidía con un momento (abril de 1993) en el que el futuro del

largo “réquiem” filosófico, una especie de homenaje intelectual escrito (quizás también *a destiempo* pero, ¿cómo medir finalmente el “tiempo de duelo”?) para prolongar aquellas breves y sentidas palabras que dedicara a Althusser en ocasión de su muerte³:

“*Espectros de Marx* en efecto puede ser leído, si se quiere, como una especie de homenaje a Louis Althusser. Saludo indirecto pero sobre todo amistoso y nostálgico, un poco melancólico. La cuestión está abierta al análisis. Escribí ese libro tres años después de la muerte de Althusser, y, por supuesto, puede ser leído como un texto dirigido a él, una manera de “sobrevivir” lo que viví con él, a su lado” (Derrida, en Rudinesco, 2001:116).

Homenaje pues *personal*, intelectual, filosófico y político, rendido en nombre de esa “política de la amistad” que en Derrida también corre paralela a una “política del duelo” (Brault- Naas, 2005), y que plantea entonces, desde la teatralidad con que se inician las primeras “escenas de *Espectros*”, la cuestión de la *supervivencia*, de la herencia y la memoria, desde el doble registro de esas dos muertes: la de Althusser, la del “marxismo”.

En *Espectros de Marx* Derrida intenta forjar una *lógica de la espectralidad* “irreductible a la ontología y sus presupuestos” (Sucasas, 1996: 131), destinada a dislocar el concepto metafísico de “presencia” y que, como *dispositivo*, sea capaz de “rehabilitar” a *un cierto Marx*. Un *cierto Marx*: es decir, uno de sus espíritus o espectros. El texto aparece en primer lugar como una respuesta a la consagración del discurso (liberal) de la “muerte del marxismo” tras la caída de los llamados “socialismos rea-

marxismo parecía más sombrío que nunca tras la derrota de la segunda revolución alemana en 1923” (Sprinker, 1999:7).

³ El texto leído en el funeral de Louis Althusser fue publicado por primera vez en *Les Lettres Françaises*, nº 4, Diciembre de 1990, pp. 25-26, y reproducido en *The Work of Mourning* (University of Chicago Press, 2001), y *Chaque fois unique, la fin du monde* (París, Galilée, 2003), libro que recoge los discursos fúnebres pronunciados por Derrida en ocasión del fallecimiento de varios colegas (compilado para la edición francesa por Michael Naas y Pascale-Anne Brault durante el año previo a la muerte de Derrida, ocurrida en 2004). Traducción al castellano *Cada vez única, el fin del mundo*, de Manuel Arranz, Pre-Textos, Barcelona, 2005, pp. 127-131.

les”. En el convencimiento de que el legado y la herencia de Marx no podían ser tan rápidamente relegados ni denegados, Derrida emprende la tarea de elucidar —o más bien de establecer y consolidar— los vínculos entre marxismo y deconstrucción. Hasta la aparición de *Espectros*, en efecto, dichos vínculos no habían sido ciertamente *elaborados* por el autor⁴. A destiempo o *a contratiempo* Derrida proclamará entonces, a su manera, una “vuelta a Marx”, quizás en el mismo “espíritu” con que Althusser

⁴ Sprinker nota que, en rigor, la expectativa generada por la posibilidad de que Derrida “deconstruyese” finalmente los textos de Marx se ve sólo *parcialmente* satisfecha. Encontramos en efecto un análisis *textual* de *El dieciocho brumario* y de *La ideología alemana* recién en las dos últimas secciones del libro. El resto de la obra, sostiene Vittorio Morfino (2010), nos presentaría un Marx construido “sub specie teatri”, leído a la sombra de la ya famosa cita de Shakespeare “The Time is Out of Joint”. Warren Montag opina por su parte que *Espectros de Marx* es un texto que esboza un gesto no sólo “intempestivo” sino también “inesperado” e, incluso, “desagradable”, tanto para los antimarxistas como para aquellos autoproclamados discípulos de Derrida que creyeron que la deconstrucción “era de suyo una declaración (por no decir una causa) de la muerte de Marx” (Montag, 1999:81). Para puntualizar el contexto en el cual se escribe y se inscribe *Espectros de Marx*, también habría que tener en cuenta el “suceso” que significó la aparición, un año antes, del famoso libro de Fukuyama, *El fin de la historia y el último hombre* (1992). Derrida se ocupa en el Cap. II del libro (“Conjurar —el marxismo—) de discutir la perspectiva asumida por el autor, quien, alineado con la tradición liberal, sería el presunto “heredero y continuador” de una visión hegeliano-kojeviana de la historia. Lo que Derrida advierte es que, así como Marx habría adjudicado un carácter “ideológico” a la dialéctica hegeliana en virtud de la “mistificación” (cristiana) subyacente a su pensamiento, su reformulación (“materialista”) de la dialéctica implicaba también una “escatología mesiánica”: Marx no se habría librado de efectuar la misma operación “mistificadora” que Hegel al postular la “ineluctabilidad de la revolución” (y, por consiguiente, el “cumplimiento” o el “fin” de la historia). En esta vía, también *la retórica* de Fukuyama del “fin de la historia”, de su “realización plena” en el Estado liberal, estaría para Derrida impregnada también de ese “mesianismo escatológico”, de una “onto-teo-teleo-logía” que sería entonces *común* tanto a la dialéctica hegeliana como a la ontología de Marx (ver esp. Derrida, 1993: 72-73). La proclama del “fin de la historia” en la clave liberal de Fukuyama replicaría ese mismo esquema onto-teo-teleo-lógico, “cristiano-hegeliano-marxista” y “kojeviano”. Esta postulación derrideana, formulada en términos de un abordaje del problema de la *historicidad* implícito en la filosofía de la historia del hegelianismo, iría en consonancia con el “diagnóstico” althusseriano según el cual la “operación” marxiana de “inversión de la dialéctica” implicaría en primer lugar descubrir o develar el carácter “ideológico” de la misma: “[e]s imposible que la ideología hegeliana no haya contaminado la esencia de la dialéctica en Hegel mismo”, escribe Althusser en la obra mencionada. Sobre la “mistificación” de la dialéctica en manos de Hegel, ver también (Althusser, 1967: 72-75). Volveremos más adelante al problema de la *historicidad* y a la “salida” propuesta por Derrida, ligada a un pensamiento de la *acontecimentalidad* que implica una reformulación del sentido de “lo mesiánico” en clave “judaica”.

había proclamado la necesidad de releer a Marx en sus primeros trabajos. Y si bien ambos “retornos” difieren en sus *motivaciones*, tienen en común su *intempestividad*.

Mientras que la “vuelta a Marx” propugnada por Althusser implicaba abandonar la lectura “humanista” dominante del pensamiento marxiano, en un intento de “aislar lo más genuino del pensamiento marxista y de desmarcarlo de la lectura ‘economicista’, ‘teleológica’ y ‘dialéctica’” impuesta desde hacía décadas (Aragón, 2007:235), “volver a Marx” significaba para Derrida en primer lugar impedir “la domesticación, la neutralización de la inyunción revolucionaria de Marx”⁵. Se trataría entonces para Derrida no ya de optar por tal o cual lectura o interpretación de Marx, sino de mantener a Marx como una figura que “resiste” toda *apropiación* o *asimilación* en la tradición filosófica. En este sentido, se trata también, en contra de la retórica política dominante (la del “enterramiento”, del “cierre” o la “clausura” del discurso marxista y su horizonte), de propiciar un “trabajo de duelo” capaz de asumir, *transformando*, el legado o la herencia del marxismo. Casi lo mismo podría decirse de la necesidad de “revisar” el legado althusseriano y su relación –inserción o inyunción– en el canon filosófico, en virtud de los acontecimientos sombríos que significaron también su “entierro” precoz, su “borramiento”, su *denegación*. Todavía hoy, en este sentido, creo necesario seguir manteniendo la necesaria “apertura” que nos comprometa con ese “trabajo de duelo”, por definición infinito, que nos obliga y que por tanto nos *endeuda* con la tarea de continuar discurriendo y discutiendo acerca de la significación filosófica de la obra althusseriana⁶.

⁵ Cfr. “Sobre el marxismo. Diálogo con Daniel Bensaid”, en De Peretti, 2001:49.

⁶ En este sentido, cito las palabras de Derrida que son válidas tanto para *la vida* como para *la obra* de Althusser: “[E]sta superabundancia misma que tuvo, nos obliga a no generalizar, a no simplificar, a no detener el camino que inició, a no dar por concluida la trayectoria, a no sacar ventaja, a no hacer borrón y cuenta nueva, a no saldar cuentas, pero sobre todo a no calcular, a no *apropiarse* o *reapropiarse*, aunque fuera en esa forma *paradójica* de *reapropiación manipuladora* o *calculadora* que se llama *rechazo*, a no *apropiarse* de aquello que fue *inapropiable* y que debe seguir *siéndolo*” (Derrida, 1990, 2003: 129, sub. mío). Texto leído en el funeral de Louis Althusser. Si bien en la “política de la amistad” (y del duelo) derrideana se trata de “llevar al otro en nosotros”, este “movimiento” o este gesto implica la no-apropiación del otro. Todo movimiento de “apropiación” es al mismo tiempo un movimiento de cierre y de clausura, una “interiorización” apropiadora que cancela la alteridad irreductible del “otro”.

Althusser por su parte lee a Derrida, a partir de los ‘80, como a un inspirador para complementar los trazos principales que delinean su “materialismo del encuentro”, presente en los escritos publicados de manera póstuma: *Sobre el pensamiento marxista* (1982a), *La corriente subterránea del materialismo del encuentro* (1982b); *El porvenir es largo* (1985a) y *Retrato del filósofo materialista* (1986). Esta versión de materialismo asume como “herencia” algunas concepciones de la deconstrucción, que son retejidas por Althusser en el marco de una nueva “narrativa filosófica” destinada a trazar el itinerario “subterráneo” de aquella corriente “materialista” que, iniciada con Epicuro, habría pasado inadvertida.

Pese a que el “materialismo” es para Derrida (junto con el estructuralismo) una herencia de la tradición metafísica a superar, Althusser encuentra en la filosofía de Derrida elementos aptos para lograr el objetivo que lo había animado desde el inicio a “volver” sobre la filosofía de Marx, a saber: desarrollar el “materialismo dialéctico”, la “auténtica” *filosofía de Marx* implícita en sus escritos, a efectos de consolidar la base filosófica del marxismo. Abordaremos entonces dos relecturas del marxismo —la de Althusser y la de Derrida— que se cruzan en un juego de herencias, heredades y *fidelidades* trazadas a la sombra del espectro de Marx; pero también, a la sombra de concepciones tradicionales de la metafísica cuyo alcance habría que indagar. Nuestro trabajo se guiará entonces por un doble objetivo: primero, examinar qué elementos toma Althusser de la filosofía derrideana, analizando cómo los articula en su definición del “materialismo del encuentro”. En segundo lugar, indagar el modo en que cada uno de estos filósofos se vincula con un tercero —el tercero de nuestros fantasmas, Marx— y con su legado, tomando como “decorado” general de esta escena el trasfondo proporcionado por la tradición metafísica.

El materialismo de la lluvia

Como sabemos, el objetivo de Althusser desde sus primeros trabajos fue el de reformular las bases epistemológicas y filosóficas del pensamiento de Marx redefiniendo el concepto fundamental de “Materia”. A ojos de Althusser, el “materialismo dialéctico” propuesto por Marx y Engels se basaba en un concepto no-científico de materia, a raíz de lo cual el propio *pensamiento marxista*, *qua* filosofía,

habría “nacido muerto”⁷. Así, constituyéndose en última instancia en una verdadera “estupidez filosófica” (Althusser *dixit*), la persistencia de semejante filosofía “de base” (o la propia *práctica filosófica* del marxismo) habría contribuido en el largo plazo y según Althusser, a la crisis del socialismo y del comunismo⁸. Según el relato de Althusser en *Sobre la filosofía marxista*, el propio Marx habría “adivinado” que la tentativa de escribir una base filosófica para *El Capital* en términos de una dialéctica “invertida” del idealismo hegeliano resultaba cuanto menos *insensata*, pero habría suscrito sin más al modo en que Engels la formulara luego en el *Anti-Dühring*⁹. La pléthora de conceptos hegelianos “invertidos” que pueblan el escrito de Engels y en donde se desarrollan las bases filosóficas del materialismo dialéctico constituyen para Althusser un verdadero ejemplo de “barbarismo filosófico”, o un “sobrante de filosofía” que

⁷ En esta vía puede leerse también la famosa (des)calificación del materialismo dialéctico como “monstruosidad filosófica” que Althusser formula en *Sur la philosophie* (Althusser, 1994: 31)

⁸ Althusser, Louis, *Sobre el pensamiento marxista* (1982a:26-27). Como si esta crítica abierta contra Engels pudiera en cualquier caso “exculpar a Marx” de ese mismo “teoricismo” que parece achacársele *sólo* a Engels.

⁹ En esos términos se refiere Althusser al capítulo “Socialismo utópico y socialismo científico” de *El Anti-Dühring*. Engels definía en ese escrito al marxismo primero como *una filosofía* y, luego, como “la filosofía *más materialista posible*”, un materialismo “puro, dialéctico y no-mecanicista”, que habría *integrado* la dialéctica hegeliana y “el sentido del evolucionismo”. Cito a Althusser: “Como polemista, Engels tiene un poco de genial, y el *Anti-Dühring* encierra algunos pasajes a los que no les falta grandeza. Pero, ¿y la relación con Marx? ¿Qué relación hay entre estas largas páginas de filosofía y las veinte hojitas sobre la dialéctica que Marx, hasta el final, hubo de lamentar no poder escribir? Pero, si no pudo, no fue por fatiga, sino por lo impensable de esta insensata tentativa. Sin embargo, todo estaba ahí, la contradicción, el concepto y la negación, y la negación de la negación, y la *Aufhebung*, toda la impedimenta de la terminología hegeliana del *Manifiesto* y *El Capital*; nada faltaba, incluso había demasiado, *un sobrante de filosofía* que hace que la filosofía, que —como se ve en los grandes: Platón, Aristóteles, Kant e incluso Hegel— debe atenerse a dos o tres conceptos, se desbordase hasta anegar el conjunto de la realidad para dar cuenta de todo: de la historia social, de la historia de las ciencias (...) El pensamiento de Marx y Engels se convertía así en el sustituto del Saber Absoluto, en una *Summa* que era el diccionario filosófico de los tiempos del socialismo moderno” (Althusser, 1982a: 26, 27). En otros términos: el marxismo se habría convertido al final en una “filosofía de lo absoluto (material)”. Me interesa destacar no sólo este punto señalado por Althusser —la conversión de la filosofía marxista en una filosofía “absoluta” que “replica” la filosofía totalizante hegeliana sobre las bases de una presunta “inversión” del idealismo— sino también la “acusación” implícita de “teoricismo” que sugieren estas palabras de Althusser.

terminaría por replicar el esquema del Saber Absoluto hegeliano. Cuestionando la concepción “canónica” del pensamiento marxista, que visualizaba la dialéctica materialista de Marx como una “inversión” de la dialéctica hegeliana, Althusser proponía en 1962 el concepto de *sobredeterminación* para dar cuenta de la especificidad de la dialéctica marxiana¹⁰. Tomado del psicoanálisis y de la lingüística estructuralista¹¹, este concepto daría cuenta de la especificidad de la “contradicción” en Marx subrayando su carácter *complejo*, a diferencia de la “contradicción” en Hegel, entendida como la oposición *simple* entre una estructura y otra (por ejemplo: entre Capital y Trabajo). Podríamos decir que, desde un punto de vista epistemológico, la inversión-extracción implicaba (tanto para Marx como para el propio Althusser), pensar de un modo diferente las relaciones entre la totalidad y sus partes, así como conceder cierta relevancia a lo “indeterminado”, a aquello que escapa a las determinaciones de la

¹⁰ Althusser, L. “Contradicción y sobredeterminación. Notas para una investigación” (1967). Allí parte de una relectura del sentido de la famosa y controvertida “fórmula de la inversión”: [l]a dialéctica, en Hegel, está cabeza abajo. Es preciso invertirla para descubrir el núcleo racional encubierto en la envoltura mística”. Sólo a partir de despejar los “equivocos” en torno a la interpretación “tradicional” de esta frase sería posible para Althusser establecer el sentido de la dialéctica en Marx, pensar las “diferencias de estructura” entre la dialéctica hegeliana y la marxiana, y la especificidad del concepto de “contradicción” en uno y otro pensador. Ésta es una tarea “vital” para Althusser, pues de ella dependerá el desarrollo filosófico del marxismo (Althusser, 1967: 74). En otras palabras, se trataría de *problematizar la metáfora contenida en la “fórmula”* (“operación” que, por cierto y valga el paréntesis, no es ajena al tipo de “operaciones” realizadas por Derrida; por ejemplo, en “La mitología blanca”, cuando deconstruye la metáfora del “Sol-Uno” platónico). Según la interpretación “canónica”, la inversión consistiría en “una inversión de la filosofía especulativa *como tal*” (reemplazar la Idea por la Materia), extrayendo el “núcleo racional” (el método dialéctico) “de la corteza mística”; es decir, del “contenido” de la filosofía (o de la “ideología”) hegeliana propiamente dicha, como si el “método” fuese algo *exterior a, e independiente de*, esa filosofía. Según Althusser, lo equivoco de la metáfora condujo a sostener “la ficción de una dialéctica *pura*”, alimentando la opinión de que bastaba una “simple operación de extracción” (de semejante “núcleo puro”) para dar cuenta de la especificidad de la dialéctica marxista. Pero la “inversión” marxiana no se reduce a una mera “extracción”; “extracción” e “inversión” son términos que más bien —escribe— “*se encuentran*” de manera singular (Althusser, 1967:72

¹¹ “No me aferro especialmente a este término de *sobredeterminación* (sacado de otras disciplinas), pero lo empleo a falta de uno mejor, a la vez como un *índice* y como un *problema*, y también porque permite ver, bastante bien, por qué se trata de algo *totalmente diferente a la contradicción hegeliana*” (Althusser, 1967: 83,84).

infraestructura en el desarrollo “dialéctico” de la historia (Callinicos, 1976: 46,47)¹².

En esta vía, la “contradicción” en Marx debe pensarse como “sobredeterminada” por las particularidades de cada *coyuntura*¹³, definida por como el conjunto complejo y desigual de instancias y de *circunstancias* coexistentes en un momento histórico dado, y cuya *estructura* “radica en el hecho de que su *unidad* resulta de la jerarquía que tienen las instancias a través de la determinación de la economía en último análisis” (Callinicos, 1976: 45, sub. mío). En “Contradicción y sobredeterminación” se subraya la importancia de *lo circunstancial*; en cierto sentido, el concepto de *sobredeterminación* permite dar cuenta allí de la articulación entre “contingencia y necesidad”¹⁴. Sin embargo, la asignación a la economía de un papel dominante patentiza

¹² Según Althusser, el problema de la *determinación estructural* (en tanto que problema *teórico*), habría sido advertido por Marx, aunque no habría sido *formulado* teóricamente; y Lenin lo habría resultado *en la práctica política* marxista. La necesaria tarea de la filosofía marxista radicaba, en consecuencia, en *desarrollar* ese problema teórico. Quizás en virtud de la complejidad implicada en la “ruptura epistemológica” marxiana, signada por la “doble fundación” llevada a cabo por Marx —la de la teoría de la historia (el materialismo histórico), y la de una “nueva filosofía” (el materialismo dialéctico; Althusser, 1967: 24)— la “sobredeterminación” como idea o como concepto haya permanecido “implícito”. Daín sostiene a partir de allí el carácter “suplementario” que el concepto adquiere respecto de la filosofía de Marx (Daín, Andrés, “Marx, Althusser y Derrida. *La sobredeterminación como suplemento*”, en revista *Astrolabio. Nueva época*, n° 6, 2011). Por otro lado, ni la “desmitificación” implicada en la “inversión” marxiana de la dialéctica hegeliana, ni el análisis posterior de dicha operación por parte de Althusser o por las otras corrientes del marxismo, pueden pensarse como desligados de la “ideología” en el sentido que Marx le asigna. Cada época está signada por sus propias “mistificaciones”. Para Derrida, *tanto* la dialéctica hegeliana *como* la marxiano-marxista, comportarían una “escatología mesiánica” (del “cumplimiento” o de la “realización” de la historia) *ligada con la visión cristiana*, que incluso es retomada por el pensamiento de Fukuyama del “fin de la historia” según *un mismo esquema “onto-teo-teleo-lógico”* (Derrida, 1993:73). Lo que “faltaría” para superar este esquema común —tanto a Hegel como a Fukuyama, pasando por el propio Marx y, en rigor, por (casi) toda la tradición metafísica— sería una *problematización radical de la historicidad* a partir de la noción de *acontecimiento*.

¹³ “Althusser emplea la noción de coyuntura para expresar esta coexistencia necesaria de instancias necesariamente desiguales en un momento dado —la coyuntura es la unidad compleja específica que revela el análisis de una formación social en cualquier punto del tiempo—.” (Callinicos, 1978: 46).

¹⁴ En este sentido, la revolución rusa ejemplificaría el modo como un conjunto determinado de circunstancias particulares y contingentes convergen con las determinaciones económicas estructurales.

ba *un nuevo problema*: la “unidad” de esa “totalidad” consistía “en la presencia de la estructura dominante *en cada una de sus condiciones de existencia*, es decir, *en cada una de las contradicciones que constituyen el todo*” (Callinicos, 1976: 46, sub. mío). Quedaba por explicar, pues, ese “modo de hacerse presente” de la estructura en cada una de las “partes” o elementos, así como todos los *efectos* de dichas relaciones.

En *Pour lire le Capital*, Althusser introducirá el concepto de *causalidad estructural*, según el cual la causalidad de la estructura dominante sobre las contradicciones que constituyen la totalidad social *no existe fuera de la interrelación de esas contradicciones*. La estructura no es una “esencia” que, desde fuera de los fenómenos, “actúa sobre ellos”, sino que “es efectiva sobre ellos como una causa ausente, es la propia forma de la interioridad en sus efectos” (Callinicos, 1976:49) —es *inmanente* a sus efectos “en el sentido spinosista del término” (agrega Althusser)—. Así, “la existencia de toda estructura consiste en sus efectos”, en “una combinación específica de sus elementos peculiares, [y] no es nada fuera de sus efectos” (citado de *Pour lire le Capital* por Callinicos, 1976:49). Con este “movimiento”, Althusser cuestiona la distinción esencia/fenómeno; la esencia “se ha vuelto una estructura dispersa entre sus elementos” (Callinicos, *Ibidem*), y ya no es aquello que “acecha” (podríamos decir, “como un fantasma”), por debajo de las “apariencias” fenoménicas. Hay que abandonar pues la noción de “estructura” pensada como “esencia”, tanto como la idea de “esencia” en tanto que “causa” subyacente a los fenómenos.

Como apunta Callinicos, esta noción de “esencia” subyace también a la idea de causalidad *lineal*, a la concepción del empirismo clásico de la relación causa/efecto como patrón que enlaza los sucesos observados. Quizá podamos ubicar como “antecedentes” de la problematización posterior del “materialismo dialéctico” esta tematización de la *causalidad estructural*, derivada a su vez de la postulación del concepto de *sobredeterminación*.

Como señala Labandeira (2009), contra el materialismo dialéctico, el “materialismo del encuentro” se planteará más tarde como la “nueva filosofía” concebida *para* el marxismo, y no como “un sistema filosófico cerrado” en sí mismo (Labandeira, 2009:59). Althusser remonta a Epicuro esta versión de materialismo, y asevera que es una “tradicción oculta” que se encuentra presente en las filosofías de Maquiavelo, Hobbes, Spinoza, Rousseau y Marx, y en el siglo XX en las de Heidegger, Deleuze y

Derrida. Afiliándose a ella, pretende entonces revisar el concepto de “materia”.

La corriente subterránea del materialismo del encuentro (1982, en adelante, *CS*) es sin lugar a dudas un texto polémico. No sólo “en sí mismo” –por el “tono” del escrito, por los “errores” cronológicos que contiene, en la fijación de los hechos y en las atribuciones– sino también “polémico” en cuanto a su recepción. Mientras que algunos prefirieron confinarlo en ese mundo de olvido en el que había caído la obra althusseriana anterior por circunstancias ya conocidas, otros lectores se apresuraron en señalar, no sin cierta condescendencia, que las disonancias y “ruidos” de este escrito respecto de las tesis, conceptos y posiciones anteriores del autor se debían, probablemente, al deterioro de su salud psíquica¹⁵. Otros lectores más comprometidos prefirieron en cambio entregarse a la tarea de analizar en detalle no sólo la “reconstrucción” allí ofrecida –la que nos habla precisamente de esa “corriente subterránea” que habría sido el “materialismo del encuentro”– sino también el sentido de los conceptos propuestos y su articulación posible con el resto de la *obra* althusseriana concebida como un todo¹⁶. Esta tarea afrontaría por consiguiente un desafío doble: el de cómo inscribir este texto en el corpus althusseriano; y el de cómo inscribir (o reinscribir) ese corpus *completo* (incluyendo todos los escritos “tardíos”) dentro de la

¹⁵ El “antes” y el “después” en la vida y en la obra de Althusser se trazan, como sabemos, atendiendo al acontecimiento significado por el trágico homicidio de su esposa Héléne en 1980. Esto habría producido desde la perspectiva de algunos un “corte epistemológico interno” a la propia teoría althusseriana. Para otros, sencillamente fue el inicio de la caída al abismo; no faltaron en el mundo académico quienes prefirieran sumir el nombre de “Althusser” en el olvido, ni otros que aprovecharan el naufragio para intentar armar sus propios barcos con esos restos (*Cfr.* Roudinesco, 2005, “Louis Althusser”).

¹⁶ Así por ejemplo, Toni Negri (“Quelque chose est brisé”, 1993) y Warren Montag (“El Althusser tardío: ¿Materialismo del encuentro o filosofía de la nada?”, 2010) intentan articular algunos conceptos del “materialismo tardío” (contenidos en *La única tradición materialista* y en *La corriente subterránea...*) con la crítica del materialismo presente en *La revolución teórica de Marx* (1967) y en *Curso de filosofía para científicos* (1974). Desde un punto de vista algo diferente, Élisabeth Roudinesco (2005) plantea continuidades y discontinuidades en el pensamiento y en la obra de Althusser atendiendo al desarrollo de su vida, complicando la “escena” de herencias y rupturas “teóricas” respecto de la tradición filosófica con la trama de sus herencias, rupturas y “quiebres” personales. Esta consideración presupone una posición respecto de la imbricación entre *filosofía* y *vida* que no es ajena al planteo de Derrida según el cual *toda* escritura es una forma de la inscripción auto-hetero-bio-gráfica. En el mismo sentido se pronuncia Guénoun (1997) en “Althusser autographe”.

tradición filosófica (marxiano-marxista) a la luz de las propuestas nuevas¹⁷.

Siguiendo en esta vía el protocolo de lectura propuesto por Althusser (la “lectura sintomática”), Montag (2010) propone considerar los “errores” y discrepancias del texto como “síntomas” y, por lo tanto, como dotados de significación teórica, pero también como una “última confesión” o “testamento”, el “equivalente filosófico de su autobiografía” (Montag, 2010:2)¹⁸.

Negri afirmará por su parte que, antes que un “corte”, se habría producido un verdadero “giro” (“*Kbère*”) en el pensamiento de Althusser (Negri, 1993: 6)¹⁹, en el marco del cual es posible identificar algunos *desplazamientos conceptuales* cuya consecuencia más significativa sería el pasaje de una concepción hermenéutica y metodológica de la práctica teórica (encarnada en la “lectura fragmentada” o “lectura sintomática”), hacia “una *ontología de la crisis* entendida como clave de lectura para la comprensión de

¹⁷ Sin embargo, quizás un desafío mayor consista, por cierto, en abordar *L’avenir dure long temps*, bajo el supuesto de que el escrito no se deja simplemente identificar con una “autobiografía”. “Texto inclasificable”, dirá Roudinesco, desafía las distinciones de género sin dejar de tener una enorme significación teórica a la hora de leer a Althusser.

¹⁸ Los “errores” del texto se refieren al “problema de la cronología”: no sólo de la cronología planteada o “practicada” por Althusser (la “sucesión” de figuras filosóficas cuya coexistencia temporal es problemática, como la inversión de Spinoza y Hobbes que fueron contemporáneos), sino también el abordaje explícito de la cronología como problema teórico del que Althusser se ocupa. La “historia” o la “reconstrucción” de la “corriente subterránea” discurre sin sobresaltos, en un tiempo lineal, acumulativo, exento por completo de interrupciones pese a “unir” en un mismo eje a Epicuro y Marx. Semejante “historia” se asemeja a una “evolución” progresiva en el develamiento de una “única corriente materialista”, que difumina la cuestión de la especificidad de las “determinaciones” contextuales, y elude la complejización creciente de los problemas históricos y políticos a la luz del cambio en las “condiciones materiales”. En el texto de Althusser está presupuesta una distinción entre “orden lógico” de la exposición y el “orden cronológico” de los hechos y de la sucesión de las teorías. El énfasis puesto por el filósofo en que “cada uno de estos pensamientos se desarrolló de manera independiente” tiende en efecto a “disociarlos” (como señala Montag) y a dificultar las relaciones de influencia y antagonismo.

¹⁹ El “corte epistemológico” implicaría un *cambio de la problemática teórica*; “giro”, en cambio, no indica *necesariamente* el abandono de tesis, hipótesis, conceptos, etc., sino los *desplazamientos* de la propia “teoría” a la luz de rectificaciones, conceptos nuevos, desarrollo de implicaciones, etc. Y en este sentido el “materialismo aleatorio” sería, como indicamos en la Introducción, la tan buscada “base filosófica” del marxismo, aquella que sustituiría a la “monstruosidad filosófica” que para Althusser representaba el “materialismo dialéctico”.

los procesos históricos, y *de la potencia* en tanto que motor de transformación de lo real” (Negri, 1993: 7, sub. mío). La idea del “azar” y las implicaciones del concepto de *vacío* propuestos en *CS* conducirían por otra parte según Montag a la postulación *avant la lettre* de una “mesianicidad sin mesías” que, en consonancia con la propuesta de Derrida, obligaría a reconsiderar el sentido o la significación del concepto de “revolución”, así como a visualizar el trabajo de Althusser como un antecedente (silenciado) de las “filosofías del acontecimiento”.

Cabría por consiguiente evaluar “qué queda y qué cambia” en el pensamiento de Althusser a la luz de su reformulación del materialismo. Admitiendo que semejante tarea excede por mucho las posibilidades de este trabajo, nos limitaremos a presentar las tesis fundamentales que definen al materialismo aleatorio, indicando en ese recorrido algunas filiaciones con ciertas tesis de la deconstrucción. En un segundo momento presentaremos algunas críticas y objeciones para, finalmente, examinar algunas implicaciones del “materialismo del encuentro” para la “relectura del marxismo” emprendida por Althusser.

Los herederos de Epicuro

“Y la lluvia cae/como balas de Dios”

(La Chicana, “El mondadientes”)

Retomando las tesis de Epicuro, las postulaciones centrales del “materialismo del encuentro” son la existencia de *infinitos átomos* y del *vacío*, y de la *contingencia* o del “azar” como única “ley” que rige sus encuentros. Los átomos “caen” en paralelo en el vacío (“como una lluvia”) hasta que una desviación en su trayectoria (*clinamen*) produce un primer “encuentro” entre un átomo y otro. Este primer “encuentro” puede dar lugar —o no— a la formación de un mundo. Es decir: este primer encuentro, siempre *contingente*, no garantiza una ulterior “toma de consistencia” con otros átomos para crear un mundo. Más aún, en la extraña ontología que Althusser diseña, ni los “átomos” ni el mundo tendrían “realidad” si no fuera por la desviación y el encuentro:

“Es más, vemos que el encuentro no crea nada de la realidad del mundo (que no es más que átomos aglomerados), sino que *confiere a los átomos mismos la realidad que poseen*. Sin la desviación y el encuentro los átomos no serían más que elementos *abstractos*, sin consistencia ni existencia. Hasta el punto de que se puede sostener que *la existencia misma de los átomos no les viene más que de la desviación y el encuentro* antes del cual no tenían más que una existencia ilusoria”. (Althusser, 1982b: 33, sub. en el original)

Así, en el “origen” no hay “nada” (más que el *vacío*, ya que sin los encuentros, la existencia de los átomos no sería “real” sino “abstracta” o “ilusoria”). La posibilidad de formación de un mundo depende enteramente del azar y aleatoriedad de *los encuentros* fortuitos entre átomos que darán lugar a diferentes formas o “formaciones” de *durabilidad variable*. La ocurrencia de diversas “tomas de consistencia”, como las llamará Althusser, se produce de manera contingente; si tienen lugar, *si* acontecen, su *continuidad y persistencia* no está asegurada. El mundo o la realidad quedan así constituidos como resultado de una *desviación*, de una *diferenciación* originaria (de la trayectoria de los átomos) y es difícil predecir por cuánto tiempo durará, cuándo se producirá su “disgregación” y la formación o la “consumación” de algo “nuevo”. Y si el mundo es, en efecto, un “hecho consumado”, su historia será entonces

“[l]a revolución permanente del hecho consumado por parte de otro hecho indiscifrable a consumir, sin que se sepa, ni de antemano ni nunca, dónde ni cómo se producirá el acontecimiento de su revocación. Simplemente llegará un día en el que los juegos estén por redistribuirse, y los dados estén de nuevo por ser lanzados sobre el tablero vacío” (Althusser, 1982b:39).

El materialismo aleatorio se afirma entonces como una *filosofía del encuentro* “más o menos atomista” (Althusser *dixit*, 1982b:54) que se funda en *la nada*, en la nada como origen que es no-origen, y que rechaza por consiguiente toda idea de Comienzo y de Fin (la teleología), así como la idea de Ley y de necesidad. Concibe más bien “la contingencia de la necesidad como efecto de la necesidad de la contingencia”, negando el Todo y el Orden “*en provecho* de la dispersión (“diseminación”

diría con su lenguaje Derrida) y del desorden” (Althusser, 1982b: 53). En ausencia de Origen, Orden y Fin, la única tarea de esta filosofía es según Althusser la de “levantar acta de existencia” de lo que hay:

“el materialismo del encuentro se basa en cierta interpretación de una única proposición: hay («es gibt», Heidegger) y sus desarrollos o implicaciones, a saber: «hay» = «no hay nada»; «hay» = “siempre-ya ha habido nada», es decir, «algo», el «siempre-ya», del que he hecho hasta ahora un uso abundante en mis ensayos, pero en el que no siempre se ha reparado, es la raíz (*Greifen*: tomar o coger en alemán; *Begriff*: toma o concepto) de esta anterioridad de toda cosa sobre ella misma, luego sobre todo origen. Diremos entonces que el materialismo del encuentro se basa en la tesis de la primacía de la positividad sobre la negatividad (Deleuze), en la tesis de la primacía de la desviación sobre la rectitud del trayecto recto (cuyo Origen es desviación y no razón), en la tesis de la primacía del desorden sobre el orden (pensemos en la teoría del «ruido»), en la tesis de la primacía de la «diseminación» sobre la posición del sentido en todo significante (Derrida), y en el brotar del orden en el seno mismo del desorden que produce un mundo” (Althusser, 1982b:53,54).

Esta primacía del “azar” por sobre la “necesidad”, del “caos” frente al “orden”, indica en efecto un desplazamiento decisivo: la “determinación” es ahora *efecto de la contingencia*, y Althusser hace resonar en su voz un eco heideggeriano: esta filosofía materialista es “sin comienzo”; o bien, “comienza por la nada”: “no hay comienzo porque nunca ha existido nada antes que cualquier cosa”; luego

“no hay comienzo obligado de la filosofía» — «la filosofía no comienza por un comienzo que sea su origen», al contrario, «toma el tren en marcha» y, a pulso, «sube al tren» que por toda la eternidad fluye, como el agua de Heráclito, delante de ella. Así pues, no hay fin ni del mundo, ni de la historia, ni de la filosofía, ni de la moral, ni del arte ni de la política” (Althusser, 1982b: 55)

Más allá de las consecuencias que visiblemente harían quebrar los nervios a

los marxistas hegelianos— cómo es posible pensar el marxismo —o aún sostenerlo *como tal*— sin un concepto de “determinación” y sin una concepción teleológica de la historia (sin un “Fin” ni un “destino” para la *consumación* del comunismo), detengámonos por el momento en las tesis de Derrida que Althusser retoma en este contexto.

En primer lugar, está la referencia a la *diseminación* como concepto equivalente o análogo al de “dispersión” y “desorden”. Para Derrida la “diseminación” rompe con la idea de Totalidad y de Sentido. Implica la inexistencia de un “sentido originario”, la dispersión infinita de múltiples sentidos y, consecuentemente, la imposibilidad de un “cierre” o “sentido *último*”. Postula una *deriva indefinida o infinita del sentido*. “Huella” (*trace*) será el término que designe a la marca material que opera la remisión a otras marcas y encadenamientos, así como a un “origen” que no es tal (la “archihuella” o “architrazo”, el “trazo originario”), que sólo se constituye como “origen tachado” por el mismo devenir de la huella. La huella es por tanto “la *différance* que abre el aparecer y la significación” (Derrida, 1967:85). En otras palabras, desde una perspectiva que Bennington denomina “cuasi-trascendental”²⁰, es la *condición de posibilidad* de la escritura y del sentido en general. Este primado del trazo (de la escritura) es recordado también por Althusser en una entrevista de 1988 para reafirmar, invocando el pensamiento del amigo, que “el primado de la materialidad es universal” (Navarro,

²⁰ *Entre* la fenomenología y el estructuralismo, “huella” (*trace*) y “resto” (*reste*) son categorías de orden “trascendental”, o “cuasi trascendentales” según Bennington (1994), que pretenden ubicarse por fuera de la problemática ontológica para designar las *condiciones de posibilidad* de todo texto o, mejor dicho, *de la textualidad*. Es precisamente ese “estar a medio camino entre lo empírico y lo trascendental” de ciertos conceptos que la deconstrucción forja —bajo la descripción de Rorty— lo que genera la “sospecha” (fundada a mi juicio) de que Derrida en efecto no habría podido desmarcarse del todo de la tradición metafísica, en tanto sostiene categorías “trascendentales” originadas en los binarismos categoriales que la deconstrucción pretendería superar. Otro modo de explicar el estatuto de los conceptos que la deconstrucción emplea es planteándolos —como quisiera sostener aquí—, como “conceptos fantasmales”, es decir: inscritos en el marco de la “hantología” (fantología) planteada por Derrida en tanto que “sustituto” de la “ontología”. Debe quedar en claro entonces que la insistencia derrideana en la “materialidad de la escritura” o de la “marca”, que se opone a la tesis de la “idealidad del significado”, no equivaldría pese a todo a una afirmación *ontológica*.

1988:34, citado en Labandeiras, 2009)²¹. Siguiendo un camino análogo, la “filosofía del vacío” de Althusser partiría de “lo que hay” (entendido siempre como *resultado* de un *encuentro*) pero señalando en el mismo gesto hacia esa “nada originaria” (el “siempre-ya ha habido nada”) de la que todo se deriva pero que, en sí misma, no es “nada”. Esta “nada” sería (*en principio*) irreductible a un concepto ontológico. Podríamos tratarla más bien (como en Derrida) como el “cuasi concepto” que *funcionaría* como *condición de posibilidad* para que “haya mundo” (Cfr. *supra*, nota 16)²², entendiendo que el “mundo” es el resultado de la “toma de consistencia”, del “encuentro” de elementos sin existencia “real” previa; elementos que entonces devienen meras *posibilidades* de ser.

Algunas objeciones (...*Singing in the rain?*)

Desde estas consideraciones, podría decirse que tanto la deconstrucción como la “filosofía de la nada” se abocarían a un trabajo de “deconstrucción de la presencia”, develando esa “nada originaria” sobre la que descansa en último término toda existencia. En efecto, en su lectura de Heidegger, el “estar arrojado” al mundo del *Dasein*, su “condición de-yecto”, constituirían para Althusser el índice de que el mundo mismo *se da* en una suerte de “distribución original” (o *don* originario) *antes del cual no hay nada*, señalando entonces –tal como ocurre también en Derrida, otro “heredero” de Heidegger– la “primacía de la ausencia sobre la presencia”. Así, en la vía de Heidegger- Derrida, el mundo mismo sería para Althusser una especie de *don*, un fruto del azar que, además, está “cayendo”: ha sido *dado*, repartido, “*enviado*” (desde una “nada” originaria) y *abandonado*. Es un mundo a la deriva o, mejor dicho: esa deriva *es* el mundo. Como una lluvia, como una tempestad inmensa que sobreviene desde la noche de la historia pero sin tiempo ni “lugar” localizables, el mundo *es* caí-

²¹ Althusser afirma: “Las cosas llegan tan lejos que Derrida ha mostrado que el primado del trazo (de la escritura) se encuentra hasta en el fonema emitido por la voz que habla. El primado de la materialidad es universal”.

²² Montag observa que veinte años antes Althusser había criticado en Foucault el uso del “trascendentalismo” en su *Folie et déraison*, subrayando además la incapacidad de romper con una *teoría del origen* en tanto que condición de posibilidad de inteligibilidad de una teoría de la historia (Montag, 2010:14).

da, ser en disolución perpetua, “(en) la nada y el desorden”.

Sin embargo, tanto el concepto de la “nada” o del “vacío” que propone Althusser, como la imagen de la “caída” empleada para describir el movimiento de los átomos resultan problemáticos. Respecto de la última, Derrida mismo advierte que el privilegio otorgado por Althusser a la imagen de la “lluvia” para explicar el movimiento primordial de los átomos como un movimiento de “caída” (*chute*) no está exento de cierta *arbitrariedad*. Permite en efecto leer ese movimiento como un *movimiento sin origen* por el cual el ser “deviene lo que es”, pero no se encontraría justificado más que en una “violenta condensación” de tesis de Epicuro y de Heidegger²³.

Montag por su parte advierte que la “dislectura” althusseriana de las tesis de Heidegger llegaría a un punto crítico con la identificación del “hay” (“*es gibt!*”) exactamente con su opuesto: “no hay nada” (Montag, 2010:11; Althusser, 1982b:53). Decir que la nada es el “no origen originario” supondría, en el contexto de *CS*, una sustantificación u *ontologización del vacío*, en tanto es el origen y el destino o fin de todas las cosas. El ordenamiento “lógico” del texto de *CS* deja entrever que, en realidad, el vacío es una suerte de “amenaza” constante para el orden social (así en Rousseau, en Maquiavelo, en Hobbes y en Spinoza)²⁴, y por lo tanto el “objeto” sobre el cual ha de volverse la filosofía, o la historia de la filosofía, a fin de dar cuenta de él. En obras anteriores Althusser afirmó que la filosofía “no tiene objeto (externo)”:

²³ Derrida, J. “My Chances/mes chances: a Randevouz with some Epicurean Stereophonies” (1984). Conferencia pronunciada en la Universidad John Hopkins en octubre de 1982 y que Althusser leyó. La observación de Derrida es acerca de la asociación del movimiento *de descenso* con la suerte y el azar, en tanto, el verbo empleado por Epicuro para describir el movimiento de los átomos era predominantemente “kineo” (mover), y para Lucrecio, *moveo* (mover). Althusser privilegia sin embargo la metáfora (sin dudas poética) de la lluvia.

²⁴ La ausencia radical de sociedad en Rousseau, por ejemplo, es descrita como una “falta de relación” social (positiva o negativa), un “vacío de relación”. Ese “vacío” concebido bajo una perspectiva *espacial, o posicional*, es sin embargo *sustantificado* como la “nada”. Montag de hecho señala que Althusser habría advertido ya contra los “efectos teóricos” de una determinada noción de vacío en el *Curso de filosofía para científicos* (1974), indicando que “no se ocupa una posición en filosofía de la misma manera que el buen salvaje de Rousseau ocupa... un rincón vacío del bosque” (Althusser, 1974:117; Montag, 2010:6).

“en sentido estricto la filosofía se tenía a sí misma como objeto o era el medio en que sus objetos propios, objetos filosóficos, existían. Eran los objetos *no de una representación, sino de una intervención*” (Montag, 2010:6, sub. mío)

Pero en *CS*, Althusser habría hecho del “vacío” el objeto por excelencia de la filosofía; el vacío que *se representa* en la forma de “la nada” (*le néant*). La tarea de la filosofía sería entonces la de pensar esa nada original, como concepto que *representa* a un “objeto”, el paradójico “objeto-nada”, o bien, un “hecho ontológico”: el del “vacío” que preexiste a todas las cosas.

En virtud de esta “concepción *ontológica* del vacío” Montag inscribe la filosofía materialista del último Althusser en la tradición de las *filosofías del vacío*. La tensión y la relación entre un “materialismo del encuentro” y una “filosofía de la nada” encontrarían su expresión acabada en el abordaje de Marx: junto con la teoría de la “progresión dialéctica” de los modos de producción, y por lo tanto de *la historia como orden*, existiría en Marx una “segunda teoría” según la cual los “modos de producción” son *encuentros aleatorios*:

“el todo que resulta de la toma de consistencia del ‘encuentro’ no precede a la toma de consistencia de sus elementos, sino que es posterior; de modo que hubiera podido ‘no tomar consistencia’ y, con más razón, ‘el encuentro hubiera podido no tener lugar’” (Althusser, 1982b:65).

Esta segunda teoría es evidentemente irreductible a la primera e incompatible con ella. Implica que el capitalismo podría no haber llegado a existir. Más aún: implica que el propio marxismo podría nunca-haber-sido. El “materialismo del encuentro” vendría así a “radicalizar” aquella afirmación propuesta por Althusser en *Lire le Capital* según la cual en el pensamiento de Marx “todo modo de producción está constituido por *elementos independientes los unos de los otros*, siendo cada uno el resultado de una *historia propia*, sin que exista ninguna relación orgánica y teleológica entre estas diversas historias” (citado en Fernandez Liria, 2002: 105).

Ahora ya no hay “historias independientes”: cada elemento que coincide en una “toma de consistencia” es un elemento “flotante”; el encuentro con otros es

aleatorio. Con la concepción atomista, la “estructura” no precede a los elementos. Que el capitalismo haya sido un “encuentro” que haya podido “perdurar” no significa que sea la estructura que domine indefinidamente el horizonte de la historia. En este sentido, nunca más esperanzadora la definición de “materialismo” propuesta en *L’avenir dure longtemps* que Althusser reivindicará como “la única” o “la más importante”: “Ne pas se raconter d’histoire”, cette formule reste pour moi la seule définition du materialisme” (Althusser, 1985: 247).

Marx e hijos

Los hombres hacen su propia historia pero no la hacen por su propio movimiento, ni en las condiciones elegidas por ellos solos, sino en las condiciones que encuentran, aquellas que se les dan y que se les transmiten. La tradición de todas las generaciones muertas pesa con un peso muy pesado [con un peso de fantasma] sobre el cerebro de los vivos.

K. Marx, *El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*

La sustitución del materialismo dialéctico por el aleatorio implicaría pues el abandono definitivo de la teleología, el sentido de una *finalidad* de la historia y, por consiguiente, de un “destino” del proletariado. En otras palabras: de la “historicidad” como punto de vista *constitutivo* del marxismo.

Para Negri, las implicaciones teóricas decisivas del “materialismo del encuentro” se derivan precisamente de esa centralidad otorgada al concepto de “vacío”, que supone un desplazamiento de la “necesidad”, implícita en el concepto de “determinación”, hacia la contingencia y el azar implicados en el “alea” (el *acontecimiento*). Esta nueva concepción del *materialismo* sustentada en el *azar* supondría un desplazamiento desde la atención e intención críticas puestas sobre las “relaciones de producción”, hacia los *procesos constitutivos de nuevas “fuerzas productivas”*, en tanto conlleva: (1) una concepción “abierta”, no estructural ni hermenéutica de las relaciones entre “fuerzas productivas” y “relaciones de producción”; (2) una insistencia creciente y cada vez

mayor sobre “los factores subjetivos del desarrollo histórico, considerados según una lógica ‘esquizo’ de la fragmentación de los procesos objetivos”; y (3), una “acentuación de la consideración de “lo aleatorio”, de “lo fortuito”, de lo acontecimental que, en consecuencia, es entrevisto como posibilidad abierta a la intervención constitutiva de la subjetividad” (Negri, 1993: 7), en contraposición a la concepción previa de la subjetividad como “efecto” de la ideología. En este sentido, “amplifica la llamada a la subjetividad”, insistiendo en una “resistencia” al dominio ejercido por los Aparatos Ideológicos del Estado (recordemos, de paso, que era recurriendo al concepto de azar como Epicuro conjuraba el fantasma del “determinismo” que asolaba al atomismo de Demócrito).

Esta cuestión del “alea” en particular es de especial relevancia para determinar los vínculos entre “materialismo aleatorio” y deconstrucción, en tanto conducirían, según Montag y Negri, a la formulación de un pensamiento del “por venir” en Althusser que “anticiparía” los desarrollos de Derrida en torno a la “mesianicidad sin mesías”.

La “mesianicidad sin mesías” es propuesta por Derrida como una suerte de “estructura vacía” que designa la posibilidad de apertura radical a lo otro, a lo nuevo, a lo “por-venir”. Como concepto, se inscribe por supuesto en la línea de pensamiento de la tradición hebrea, en la que pueden distinguirse por lo menos dos modos diferenciados de concebir el “mesianismo”. Por un lado, un “mesianismo del cumplimiento”, que presupone una escatología y una teleología, la consumación *asegurada* del tiempo del mundo, el cumplimiento *efectivo* de la promesa mesiánica. Ante ella sólo cabe la “espera”, razón por la cual Benjamin, Scholem y Rosenzweig lo visualizan como una visión más bien “pesimista” de la historia²⁵. Por otro lado, el mesianismo que, en la tradición de algunos cabalistas y de Benjamin, privilegia lo incalculable del acontecimiento. En esta versión la temporalidad del mundo se caracteriza por una sucesión de “instantes mesiánicos”: la nota característica del tiempo es su “inminencia”: la irrupción del “mesías” en el tiempo del mundo (la “ruptura del tejido histórico”) es vista como posibilidad que puede acontecer *en cualquier momento*, de manera

²⁵ Cfr. Cap. 1 de Mosès, Stéphane, *El ángel de la historia. Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, Cátedra, Madrid, 1997.

imprevisible. La “potencia” del *acontecimiento* radica para Derrida precisamente allí: en su *incalculabilidad* e *imprevisibilidad*, en la posibilidad *siempre presente* (y *siempre por-venir*) de configurar algo totalmente nuevo. No es difícil ver por qué Negri insiste entonces en trazar una analogía entre el “materialismo aleatorio” y su énfasis en el “azar” y esta versión de “mesianismo” a la que Derrida suscribe.

En *Espectros de Marx*, “lo mesiánico” designa no sólo “la venida del otro, la singularidad absoluta e inanticipable del y de lo arribante como justicia”, sino también “una marca *imborrable* —que ni se puede ni se debe borrar— de la herencia de Marx y, sin duda, del *heredar*, de la experiencia de la herencia en general” (Derrida, 1993: 49). El “grito de fantasma” que atraviesa las páginas de *Espectros...* (“*The Time is Out of Joint*”) indica esa temporalidad disyunta propia de “un mesianismo del desierto”; concepción que, a la luz de la frase de Hamlet, reinterpreta la temporalidad histórica planteándola como una “escatología” *sin* teleología²⁶: como dis-yunción ontológico-moral del tiempo, como ruptura de la temporalidad general de la “sucesión de los instantes”. En esta vía, “neutraliza” y bloquea la historicidad concebida bajo el esquema onto-teo-teleológico que el marxismo “hereda” de la tradición metafísica.

Tanto en Derrida como en Althusser encontramos entonces la celebración de este “lanzamiento de dados” realizado continuamente en nombre del por-venir. Montag indica que el sentido del vacío en Althusser se expresa no sólo en el momento de un “encuentro” o “toma de consistencia” que *produce* un mundo, sino también *en el futuro*: en el anuncio de “*la destrucción* de un hecho consumado por parte de otro hecho consumado” (como indicamos más arriba). En ese “vacío” que también es “por-venir,” o mejor dicho, en *el principio de la nada como destino*, pareciera encontrarse la constatación (feliz) de que toda duración es finita, y de que las “formas” y las cosas han estado destinadas, desde siempre, a perecer²⁷. La apertura a la “novedad radical”

²⁶ Para este “mesianismo del desierto” se trataría de pensar, justamente, la “extremidad mesiánica, un *eskebaton*, cuyo último acontecimiento (ruptura inmediata, interrupción inaudita, intempestividad de la sorpresa infinita, heterogeneidad sin cumplimiento), puede exceder, *en cada instante* el plazo final de la *physis*, como el trabajo, la producción y el telos de toda la historia” (Derrida, 1993:61).

²⁷ Quizás *la escritura* de *L’avenir dure longtemps*, en este sentido, represente el intento, ante el

implicada en al “acontecimiento” y en la “llegada del arribante” como postulación y *celebración* de una temporalidad *otra*, y la *aleatoriedad* como posibilidad de “conformación” de lo nuevo se constituyen en dos alternativas que intentarían “conjurar” el fantasma de Hegel que acosa a Marx, pero sin dejar de lado el potencial “revolucionario” de su filosofía. Ahora bien: ese “fantasma” es el de una “historicidad” fundada sobre un concepto de “tiempo” que privilegia el presente, la continuidad y la homogeneidad. Derrida intentaría conjurarlo evitando una *reapropiación metafísica* del concepto de “historia” que sin embargo acude a una *escatología mesiánica* que difícilmente pareciera poder desembarazarse, después de todo, de todo “lastre metafísico”²⁸. La propuesta althusseriana, por otro lado, no sería sino *un intento metafísico más*, en tanto sustituiría una ontología por otra.

A modo de conclusión: los fantasmas de Marx. Polifonías

Como la estatua gigantesca y muda, espectral, el monumento desmesurado, el monumento decapitado, guillotinado si quieren, el gran árbol desmochado del cual sólo vemos las piernas y los pies, y que desde su altura, desde su superyo, vigila todas las palabras del último acto.

J. Derrida, “Marx no es un don nadie”

Queda sólo, entonces, decir algunas palabras a modo de “conclusión” para evaluar qué queda de “Marx” a la luz de las consideraciones formuladas por Althusser en *La corriente subterránea del materialismo del encuentro*. La pregunta que se impone es,

“hecho consumado”, de revocar la venida, la llegada o el arribo de ese “otro tiempo” en el que advino para Althusser una muerte más terrible y definitiva que la misma “muerte”: la muerte que condena al silencio y que priva de *respuesta*.

²⁸ Vattimo sostiene que la postulación de una “mesianicidad sin Mesías” no preservaría al pensamiento derrideano del riesgo de una “recaída en la metafísica”, precisamente a causa de la presencia de este elemento judío. Si la figura del “otro” es definida por Derrida como una *estructura formal*, vacía de contenido, caería según Vattimo en “una concepción *estructural* de la finitud” análoga a la de la metafísica de corte existencialista (Vattimo, 2003:136).

pues, ¿qué Marx convoca Althusser en estas páginas? ¿No fue quizás desde siempre la suya una empresa de “deconstrucción” del marxismo? Ya en *Lire le Capital* se trataba no sólo de leer a Marx *con* Marx sino de leer también a Marx contra sí mismo, develando aquellas presuposiciones implícitas y “síntomas” que permitieran “desmontar la coyuntura teórica” a fin de elaborar una “epistemología marxista” capaz de devolvernos hacia un “auténtico Marx”. En esa empresa Althusser encuentra a un Marx “hablado por Hegel” que convive con un Marx “lo más materialista posible”: un Marx epicúreo escondido entre los pliegues de *El Capital*. Marx, como el Ser, se dice de muchas maneras. *Somos culpables, cada vez, de un cierto Marx*²⁹. Así Derrida prefiere, quizás en un gesto algo “tardío”, dejar de lado a “Marx” para lidiar con sus “espectros”, multiplicando *también*, a su modo, sus “herencias”, en un juego fantasmal que entonces parece no tener fin. Como indicamos al principio (Cfr. nota 4 de la Introducción) el vínculo entre deconstrucción y marxismo es en sí mismo *problemático*, tematizado por Derrida a una cierta distancia de los “orígenes históricos” de la deconstrucción, y en ocasión de una cierta “coyuntura” histórico-política³⁰. Lo cual no supondría *a priori*, por consiguiente, un vínculo *necesario, intrínseco e indisoluble* entre deconstrucción y marxismo, pese a los dichos de Derrida en este sentido (“la deconstrucción es el marxismo”). Quizás podamos decir que ese *entre* del vínculo (“entre” la deconstrucción y el marxismo) viene dado, precisamente, por la figura de Althusser que, como un “espectro”, desata en Derrida, *desde* su muerte (luego de, pero también *desde* ese *locus fantasmal*) una cierta “necesidad de testimonio” en la cual la “nostalgia” por el amigo y por Marx se con-funden. Podríamos decir que si Althusser “hereda” de la deconstrucción para repensar el “materialismo”, la deconstrucción “hereda”, luego de la muerte de Althusser, nada menos que la “obligación” o la

²⁹ “Como no existe lectura inocente, digamos de cuál lectura somos culpables” (Althusser, 1965:19)

³⁰ En medio de esas páginas —o de éstas— no se nos puede escapar “otro muerto” que se cuele en esta historia, otro “fantasma”: el de Chris Hani, militante comunista asesinado en abril de 1993 y a quien Derrida dedica de hecho la conferencia que más tarde daría lugar al libro *Espectros de Marx* (ver nota 2). Cabe por consiguiente advertir el valor de “doble homenaje” de esa obra (a Hani en primera instancia, en la circunstancia particular y precisa, singular de ese momento, y a Althusser “retrospectivamente” y en ocasión de la “convocación” de la filosofía marxista, también varias veces “dada por muerta”).

“deuda” de repensar a Marx.

Contra la “epistemología” althusseriana, la “hantologie” de Derrida, como pensamiento teórico-político de la *spectralidad*, nombra no sólo una *estrategia de intervención*³¹ sobre el “legado de Marx”, sino también sobre del *corpus* de la metafísica. En cierto sentido, la *deconstrucción* misma puede pensarse a partir de allí como una filosofía “fantasmal”: tanto en virtud del carácter de la conceptualidad que emplea como del *locus* donde se “posiciona” o *se inscribe*: el margen, el *entre*³². Contra la concep-

³¹ Cabe sin embargo notar las analogías que existen entre el concepto de “lectura sintomática” y esta caracterización de la deconstrucción: “Lo que se llama “deconstrucción” obedece siempre a una exigencia *analítica*, a la vez crítica y analítica. Se trata siempre de deshacer, *desedimentar*, *descomponer*, *desconstituir* sedimentos, *artefacta*, presupuestos, instituciones. Y la insistencia en la desligazón, la disyunción o la disociación, el estar *out of joint*, habría dicho Hamlet, en la irreductibilidad de la diferencia, es demasiado masiva como para que sea necesario volver sobre ella (Derrida, 1996:46).

³² En la página 105 de *La única tradición materialista*, Althusser celebra ese *locus* en que se posiciona la filosofía de Derrida: “filosofía del límite y del exceso”, “filosofía de los márgenes”, aproximando la deconstrucción a una “filosofía de lo aleatorio”: “Une philosophie du résultat n'est en rien une philosophie de l'effet comme *fait accompli de la cause ou de l'essence préalable*, mais tout au contraire une philosophie de l'aléatoire dont le résultat est l'expression factuelle, un résultat donné de conditions données qui aurait pu être autre. Un résultat avec restes, avec marges, avec résidus, etc. C'est pourquoi il était dans la logique radicale de la philosophie de Derrida, qui est une philosophie de la limite incontournable et des excès, d'être en même temps une philosophie de la stratégie philosophique et finalement, avec une extrême conséquence, une philosophie des marges de la philosophie”. Toni Negri destaca por su parte el carácter de *discontinuidad* y de *intempestividad* que caracterizan el pensamiento althusseriano, cuya “naturaleza esencial de pensamiento sintomático” hacen que éste se desarrolle “por saltos cualitativos” (Negri, 1993:2). Para Negri, “[d]iscontinuidad e intempestividad son el alma de la práctica teórica, así como la crisis es la clave de la dinámica real” (*Ibidem*). Celebra así la *radicalidad* del pensamiento althusseriano y su capacidad para situarse en un cierto “afuera” respecto de las prácticas (social y filosófica) que intenta analizar, y para ensayar así una respuesta capaz de explicar no ya la “crisis”, sino más bien la *ruptura* del movimiento obrero. En su *Intervention au Colloque de Venise sur la crise du marxisme* (conferencia de noviembre de 1977), Althusser *anuncia*, en relación con dicha crisis, que “algo está quebrado” (*quelque chose est brisé*): “algo está roto”, no sólo en la esfera de lo real, sino también (escribe Negri) *en la filosofía*, “entre la práctica y el concepto”. De lo que se trata según Negri en la conferencia del 77 es de la *constatación* de que lo que habría ocurrido es una *inversión del sentido de la “crisis”*: si para el marxismo ésta había sido la *condición de posibilidad* del movimiento revolucionario, en ese presente y al interior del propio movimiento obrero, la *crisis* habría devenido un *obstáculo* para su realización, una *negación* de su posibilidad. En otros términos, la “ruptura” hablaría de la incapacidad de la filosofía marxista de la práctica social de subsumir “lo real” en la esfera del concepto. De allí la necesidad de una “práctica

tualidad “cerrada” y la terminología “determinante” de la metafísica, propone conceptos que suponen un “resto” siempre *irreductible* que impide el cierre o la totalización de su sentido, conceptos que “se hurtan” a la presencia *plena* del *significado*. Como *lenguaje*, la deconstrucción se instala así en una “cierta exterioridad”, podría decirse, desde la cual es posible “acechar” a la metafísica.

Jugando con las herencias, ni Althusser ni Derrida se privan de invocar también a un Marx construido “*sub specie teatrali*” para lograr apresar alguno de sus *espíritus*³³. Si el teatro es para Althusser un “punto de observación privilegiado de la realidad” (Morfino, 2010), es también *a través* del texto de Shakespeare, a través *de la tragedia* shakesperiana, como Derrida se permite escenificar la “tragedia” de la(s) muerte(s) (de Althusser y de Marx). Quizás porque que el teatro y sus “escenas” nos transportan, precisamente, hacia un mundo de *temporalidades* “otras” –un “tiempo del drama”– que abre la posibilidad de dis-yuntar y con-yuntar temporalidades múltiples y discontinuas. Esa temporalidad heterogénea y “ficticia” escenifica un tiempo anhelado (*mesiánico, aleatorio*) en el cual “todo puede pasar” (un “tiempo” que se opone a la representación hegeliana del tiempo, fundada sobre la continuidad homogénea o la contemporaneidad a sí del tiempo presente). Ése será el tiempo en el que también, finalmente, *a contrapunto* se repetirán y *co-responderán*, quizás no sin cierta nostalgia, el “Quelque chose est brisé” (“algo está quebrado”) de Althusser, el “The time is Out of Joint” de Hamlet repetido por Derrida, y la constatación marxiana de que “un fantasma recorre Europa”.

Derrida habría propuesto leer el marxismo del siglo XX no sólo desde la perspectiva “mesiánica” sino también a través del paradigma del “tiempo del teatro”, de este tiempo siempre “Out of Joint”. En esta vía, el propio “marxismo” quizás

teórica” capaz de interpretar lo real y de producir un proyecto práctico en el cual la “crisis” vuelva a ser el motor del movimiento revolucionario (Negri, *Ibidem*).

³³ “El nost Milan”, obra a raíz de la cual Althusser escribe “El ‘pequeño’, Bertolazzi y Brecht. Notas sobre un teatro materialista” (1963), y “Marx no es un don nadie”, transcripción de una intervención realizada por Derrida en ocasión de la representación de la obra *Karl Marx Théâtre Inédit*, dirigido por Jean-Pierre Vincent y creado a partir de una serie de textos de Shakespeare, del propio Derrida, Marx y Bernard Chartreux (*Marx en jeu*, París, 1997; Cfr. De Peretti, 2003:175). Curiosamente (o quizás no) en esa obra de Vincent la criada de Marx (y madre de uno de sus hijos “ilegítimos”) se llama Hélène, al igual que la esposa de Althusser (Cfr. Derrida, 1997:179).

pueda leerse como un “teatro”: como un despliegue “escénico” (pero no por eso menos *real*) a la vez trágico, heroico y espectral. Trágico por cuanto Lenin y Stalin imprimieron en la historia política del siglo XX la huella más dura y terrible de lo que ellos interpretaron como la “realización”, el “cumplimiento” o la consumación del legado del pensamiento de Marx. Heroico en vistas de la “resistencia” francesa, pero sobre todo en vistas de aquellos que, en el llamado “tercer mundo”, murieron por reivindicar, en los dichos y en los hechos, en la teoría y en la praxis, el legado revolucionario de un marxismo que leyeron inseparable de la llegada del “hombre nuevo” y de la liberación de los pueblos del yugo de la necesidad deshumanizante. Espectral, finalmente, por cuanto la presencia del discurso marxista en nuestros días pareciera estar diluida, borroneada entre la multiplicidad de otros discursos que resisten a la “cultura capitalista” pero, casi siempre, desde “dentro” de ella. Como si en el “teatro político” contemporáneo, el marxismo de *hoy* pareciera asemejarse más bien a un actor de reparto, o mejor dicho, a un “extra” que transita una escena sin cumplir un papel específico o definido en ella (casi, se diría, como “un pobre fantasma”).

El *discurso* marxista como *presencia*: de eso trata en parte la “obra” de Derrida: presencia fantasmal, por tanto irrehuible en lo que tiene de “acechante”, de persistente y de resistente. Legado o herencia *que retorna*, o a la que quizás *necesitamos* (siempre) retornar. Hoy, quizás no lo hagamos tanto en carácter de “hijos pródigos”, sino más bien en virtud de esa otra inasible “compulsión de repetición” que, como indicara Freud —y a su modo también Hegel— es capaz de traer tanto lo mejor como lo peor del pasado³⁴. Saber, pues, *aprender* a convocar al espectro *cada vez*: “hay más de uno, más de un espectro de Marx”, dirá Derrida. A cada época tocará, pues, desde la singularidad de su presente, *conjurar*, cada vez, *el suyo*.

Bibliografía

Althusser, Louis (1967): *La revolución teórica de Marx*. Edición citada disponible *on line* en <http://laberinto.uma.es/>; edición consultada de siglo XXI, trad. Marta Harnecker.

³⁴ “Hegel dice en alguna parte que todos los grandes hechos y personajes de la historia universal aparecen, como si dijéramos, dos veces. Pero se olvidó de agregar: una vez como tragedia y otra vez como farsa” (Marx, *El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, Cap. I).

- Althusser, L., Balibar, E. (1965): "Introducción" a *Para leer el Capital*. Madrid, Siglo XXI, 1969, Trad. Marta Harnecker.
- Althusser, L. (1994): *Sur la philosophie*. París, Gallimard.
- (1982a): "Sobre el pensamiento marxista", en *Para un materialismo aleatorio*, Madrid, Arena, 2002, pp. 11-30.
- (1982b) "La corriente subterránea del materialismo del encuentro", en *Para un materialismo aleatorio*, Madrid, Arena, 2002, pp. 31-75.
- (1985): *L'avenir dure longtemps: suivi de Les faits*. Stock/IMEC, París, 1992. Trad. *El porvenir es largo*, Barcelona, Ed. Destino, 1992.
- (1986): "Retrato del filósofo materialista", en *Para un materialismo aleatorio*, Madrid, Arena, 2002, pp. 9-10.
- (1993): "L'unique tradition matérialiste", en *Lignes* nº 8, París, Hazan, pp. 72-119.
- Aragón, Luis (2007): "Althusser, lector de Derrida", en *Conjunciones. Derrida y compañía*. Cristina De Peretti y E. Velasco (Eds.). Madrid, Dykinson.
- Brault, Pascale-Anne- Naas, Michel (2005): "Contar con los muertos. Jacques Derrida y la política del duelo", en *Cada vez única, el fin del mundo*. Barcelona, Pre-Textos. Trad. Manuel Arranz.
- Callinicos, Axel (1976): "El sistema. Lecturas y problemática", en *El marxismo de Althusser*, Premia Editora, 1978.
- De Peretti, Cristina (Comp.) (2003): *Espectrografías (Desde Marx y Derrida)*. Madrid, Trotta.
- Daín, Andrés David (2011): "Marx, Althusser, Derrida. La sobredeterminación como suplemento". En *Astrolabio. Nueva época*, nº 6, pp. 158-185.
- De Peretti y E. Velasco (Eds.) (2007): *Conjunciones. Derrida y compañía*. Madrid, Dykinson.
- Derrida, Jacques (1967): *De la Grammatología*, México, Siglo XXI, 2003.
- (1984): "My Chances/mes chances: a Randevouz with some Epicurean Stereophonies". Ref. en Montag (2010).
- (1993): *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo, el duelo y la nueva internacional*. Madrid, Trotta, 1998. Trad. C. De Peretti y M. Alarcón.
- (1996): *Resistencias del psicoanálisis*. México, Paidós, 1998. Trad. Jorge Piatigorsky.
- (1997): "Marx no es un don nadie". En *Espectrografías (Desde Marx y Derrida)*. Cristina De Peretti (Comp.) Madrid, Trotta, 2003, pp. 175-187.
- (2001): "Sobre el marxismo. Diálogo con Daniel Bensaid" (Entrevista). Ed. digital *Derrida en castellano* <http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/marxismo.htm>., Trad. Cristina De Peretti, 2001.
- (2002): "Marx e hijos", en *Demarcaciones espectrales. En torno a Espectros de Marx, de Jacques Derrida*. M. Sprinker (Ed.), Madrid, Akal, 1º Ed., 2002, pp. 247-306.
- (2003): *Cada vez única, el fin del mundo*. Barcelona, Pre-Textos, 2005. Trad. Manuel

Arranz.

- Fernández Liria, Pedro (2002): "Regreso al 'campo de batalla'", en *Para un materialismo aleatorio*, Madrid, Arena, 2002, pp. 73-125.
- Guénoun, Denise (1997): "Althusser autographe", en *L'animal autobiographique. Autour de Jacques Derrida* (Colloque Cérisy-la-Salle de 1997). París, Galilée, 1999. pp. 231-248.
- Labandeiras, María Celia (2009): "Althusser/Derrida. Una herencia invertida", en *Adversus*, VI, 14-15, Abril-Agosto, pp. 55-69.
- Marx, Karl. *El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*. En sitio web "Archivo Marx/Engels": <http://www.marxists.org/espanol/m-e/index.htm>
- Montag, Warren (2010): "El Althusser tardío: ¿Materialismo del Encuentro o Filosofía de la Nada?", en *Décalages*, Vol. I, Nº 0, Berkeley Electronic Press. Trad. Aurelio Sainz Pezonaga.
- Morfinio, Vittorio: "Escatología à la cantonade. Althusser oltre Derrida", en *Décalages*, Vol. I: Iss 1, Artículo 6, disponible en <http://scholar.oxy.edu/decalages/vol1/iss1/6>
- Mosès, Stéphane (1997): *El ángel de la historia. Rosenzweig, Benjamin, Scholem*. T. Alicia Martorel, Madrid, Ed. Cátedra.
- Negri, Toni (1993): "Pour Althusser: notes sur l'évolution de la pensée du dernier Althusser", en *Multitudes Web*, Diciembre de 1993. <http://multitudes.samizdat.net/>
- Roudinesco, Elisabeth y Derrida, J. (2001): *Y mañana, qué...*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2002.
- Roudinesco, E. (2005): "Luis Althusser. La escena del crimen", en *Filósofos en la tormenta*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2007, pp. 145-191.
- Sprinker, Michael (ed). (1999): *Demarcaciones espectrales. En torno a Espectros de Marx, de Jacques Derrida*. Madrid, Akal, 1º Ed., 2002. Tr. de Marta M. de Molina Bodelón, Alberto R. Sanz y Raúl S. Cedillo.
- Sucasas, Alberto (1996): "Otra vuelta de tuerca. A propósito de *Espectros de Marx* de Jacques Derrida", en *Daimón. Revista de Filosofía*, nº 12, pp. 131-135.
- Vincent, Jean Marie (1993a): "La lectura symptomale chez Althusser", en *Multitudes Web*. Diciembre de 1993. <http://multitudes.samizdat.net/>
- Vattimo, Gianni (2003): "Historicité er différencé", en *Judeités. Questions pour Jacques Derrida*, Galilée, París, pp. 157-168. Trad. al castellano en *Revista Solar* nº 2, año 2, Lima, 2006, pp. 123-137.
- Vincent, J. M. (1993b): "Note complémentaire à "La lecture symptomale chez Louis Althusser", En *Multitudes Web*. Diciembre de 1993. <http://multitudes.samizdat.net/>

EPISTEMOLOGÍA SIN SUJETO COGNOSCENTE. SUPERACIÓN, DISOLUCIÓN O SUJECIÓN DE LA SUBJETIVIDAD EN POPPER, WITTGENSTEIN Y FOUCAULT

◆
Silvia Rivera
UNLa/ UBA

◆

Resumen

El reconocimiento de la existencia de un enunciado común presente en la obra de autores pertenecientes a tradiciones epistemológicas diversas, tales como Wittgenstein, Popper y Foucault, impulsa el desarrollo de un ejercicio de epistemología comparada tal como lo propone Enrique Marí. Se trata de un ejercicio que, en un primer momento, nos permite examinar las consecuencias que se siguen de la negación del sujeto de conocimiento por parte de los autores mencionados, para avanzar desde allí en el análisis de temas articuladores de la filosofía de la ciencia, tales como el de crítica, objetividad y verdad. Finalmente, y sobre la base de este análisis, es posible evaluar las posibilidades heurísticas de una epistemología comparada que lejos de quedarse en un mero cotejo impulsa una reformulación de la filosofía de la ciencia en su vínculo con la rama teórica y la rama práctica de la filosofía.

Abstract

The existence of a common proposition, in the work of authors that belong to different epistemological traditions, such as Wittgenstein, Popper and Foucault, has encouraged the development of a "compared epistemology" as Enrique Marí has proposed. In the first instance, the exercise of a "compared epistemology" allows us to examine the consequences that follow the explicit rejection of the subject of knowledge in the work of the aforementioned authors.

From there, we can advance an analysis of the articulated points of the philosophy of science, such as the one of critique, objectivity and truth. Finally, and on the base of this analysis, it is possible to evaluate the heuristic possibilities of a “compared epistemology”. Far from remaining a mere comparison between authors, compared epistemology promotes a reformulation of the philosophy of science as a whole, attending specially to its connection with the theoretical and practical branches of philosophy.

El problema en torno al cual gira todo cuanto escribo no es otro que: ¿hay *a priori* un orden en el mundo, y si lo hay, en qué consiste?

L. Wittgenstein, *Diario Filosófico 1914-1916*

El término “subjetividad” si bien polisémico, nos ubica con frecuencia en el espacio propio de la teoría del conocimiento que vincula al objeto con la conciencia cognoscente en una privilegiada relación pasible de ser calificada de “verdadera”, en caso que acontezca la adecuación entre ambos polos de la relación. La afirmación acerca de la emergencia de la teoría del conocimiento en la modernidad es casi un lugar común de los manuales de filosofía, Sin embargo tal afirmación puede fortalecerse en caso de seguir la tesis propuesta por Enrique Mari en su libro *Elementos de epistemología comparada*, dado que la teoría del conocimiento se presenta allí como la “rama dominante” del discurso filosófico de la modernidad. (Cf. Mari, 1990).

Recordemos entonces la tesis en cuestión: la filosofía es un particular tipo de discurso social, que enuncia el juego de fuerzas sociales, económicas y políticas en una etapa histórica dada, bajo el predominio de una de sus formas específicas: teología, metafísica, teoría del conocimiento y epistemología sucesivamente. Llegados a este punto se imponen dos aclaraciones. En primer lugar que el término “epistemología” es considerado aquí en su sentido acotado de filosofía de la ciencia.¹ En segundo lugar, que la linealidad indeclinable en la sucesión de las formas que presenta el

¹ Si bien hay una tradición que identifica epistemología con teoría del conocimiento en sentido amplio, en este trabajo me referiré al sentido estricto de epistemología, como teoría del conocimiento científico.

esquema es un efecto de su sintética formulación. En páginas sucesivas, Marí indica que el esquema sólo hace referencia a los eslabones principales de una cadena bajo la cual encontramos supervivencias (la tradicional metafísica), postergaciones (la moral y en general toda la llamada “filosofía práctica”) y vínculos que se resignifican de modo diverso. Este es, entre otros, el caso de la relación entre la teoría del conocimiento moderna y la epistemología del siglo XX, que Marí califica como problemática.

Epistemología y teoría del conocimiento

Retomando el par que nos ocupa: epistemología-teoría del conocimiento, advertimos que la epistemología, concebida como reflexión sobre un tipo particular de conocimiento, el conocimiento científico, se convierte en rama autónoma de la teoría del conocimiento en las primeras décadas del siglo XX. Considerada desde una perspectiva “interna”, tal autonomía encuentra su justificación en función del carácter privilegiado de la ciencia, entendida como conocimiento verdadero en virtud de su método, que le garantiza además necesidad y universalidad. Sin embargo la tesis propuesta por Marí, asevera mucho más que el esquema –de modo tal que la aceptación de este esquema no obliga a aceptar la tesis– y nos permite reconocer no sólo factores internos sino muy especialmente factores “externos” que dan cuenta no sólo de la autonomía de la epistemología, sino de su privilegio que la impone frente a otras ramas de la filosofía. La mirada externa es aquella que desconfía de la reconstrucción oficial de la historia de la ciencia como un proceso autocorrectivo orientado por la propia lógica científica, y nos anima a vincular a la ciencia con otras prácticas sociales de un dispositivo histórico dado. De este modo advertimos que el avance de la ciencia y la tecnología resulta requerido por el proceso de concentración industrial propio del así llamado “capitalismo tardío”, y que este requiere a su vez de una nueva forma de racionalidad: la racionalidad epistemológica.

Por el contrario, reducir el análisis a la perspectiva interna, largamente hegemónica, supone entre otras cosas definir la ciencia como conocimiento. Se sigue de aquí la reintroducción en el discurso epistemológico de categorías propias de la teoría del conocimiento moderna. Entre estas categorías se destaca el par sujeto/objeto. El sujeto como soporte de la relación cognitiva, identificado con la concien-

cia cognoscente, es el lugar donde se constituyen los significados. Sujeto universal y ahistórico que, en la versión kantiana, garantiza a partir de sus formas a priori la necesidad del mundo de la experiencia y de sus objetos. La consecuencia de la introducción de categorías modernas en el discurso epistemológico naciente, de la mano del Círculo de Viena, es la franca ubicación de la epistemología en el campo teórico de la filosofía.² La ciencia se presenta como un conocimiento que un sujeto pensado en término “modernos” descubre y justifica. La instancia de descubrimiento, sin embargo, es rápidamente postergada por no responder a reglas necesarias que trasciendan el campo de lo “subjetivo”, permitiendo en consecuencia cierta “contaminación” con disposiciones psicológicas particulares o históricas del sujeto de conocimiento:

El acto de descubrimiento escapa al análisis lógico; no existen reglas lógicas según las cuales pudiera construirse una “máquina descubridora” que asumiera la función creadora del genio. Pero la tarea del lógico no es explicar los descubrimientos científicos; todo lo que él puede hacer es analizar la relación que existe entre los hechos dados y la teoría que se le presente con la pretensión de que explica esos hechos. En otras palabras, a la lógica sólo le importa el contexto de justificación. (Reichenbach, 1953: 210-211)³

Llama la atención que la disolución lingüística del sujeto de conocimiento realizada por Wittgenstein ya en el *Tractatus logico-philosophicus* –publicado en alemán en 1921, pero redactado sobre la base de apuntes tomados durante el período 1914-1916– no parece haber sido tenida en cuenta hasta décadas después del nacimiento epistemológico.

² Es interesante advertir que si bien el positivismo lógico se presenta como pre-kantiano en su empirismo radical, mantiene –de ubicarnos en un plano general– una concepción de la subjetividad que encuentra en Inmanuel Kant su expresión más acabada.

³ Adviértase que la sobredimensión de la lógica en el seno de la epistemología naciente lleva a Reichenbach a utilizar “lógica” por “epistemología” en el pasaje citado, en una identificación problemática –por lo reduccionista– en sus consecuencias a la hora de definir los temas pertinentes para la filosofía de la ciencia).

El retorno de la epistemología a categorías centrales de la tradición moderna, como la de sujeto cognoscente, explicaría entonces aquello que Marí indica como ausencia clara de determinación del estatuto de la filosofía de la ciencia en relación a la teoría del conocimiento. Sobre la base del supuesto de que la ciencia es conocimiento, la epistemología se constituye como rama de la filosofía teórica dedicada a la validación de las teorías concebidas como productos por completo desvinculados de su proceso de producción.

En este horizonte me ubico para presentar la particular posición del sujeto en la epistemología contemporánea, esa que de un modo u otro hunde sus raíces en la modernidad. ¿Cuál es el lugar del sujeto en el proceso de construcción del conocimiento científico? ¿Se trata de un lugar homologable al del sujeto moderno? ¿O por el contrario, el proceso efectivo —es decir histórico— de producción científica nos obliga a reformular radicalmente la posición del sujeto? Por último, ¿cuáles son las convergencias y divergencias que se muestran en autores de diferentes tradiciones epistemológicas en relación a esta posición del sujeto de la ciencia?

Porque Karl Popper y Michel Foucault pertenecen sin duda a diferentes corrientes epistemológicas: la anglosajona y la francesa. Sin embargo, ambos retoman, décadas después que Wittgenstein planteara esta cuestión,⁴ el desafío de explicar el proceso de producción de conocimiento sin el recurso a un sujeto del conocimiento, de la representación y del lenguaje. Ambos emprenden la crítica a la teoría del conocimiento moderna, impulsados por un mismo lema: “epistemología sin sujeto cognoscente”, en una clara referencia al autor del *Tractatus logico-philosophicus*. Se trata de un enunciado formulado con pocos años de diferencia por ambos autores —Popper y Foucault— pero con efectos diversos en virtud de la formación discursiva que en cada caso integran. Un mismo tema, pero con variaciones. Se impone pues la indagación de los alcances y límites de tales variaciones, explorando sus supuestos, modalidades y compromisos ético-políticos. Y también explorando el papel que juega Wittgenstein en este proceso de redefinición del lugar del sujeto en el proceso de conocimiento. Se trata de una tarea que se inscribe en el marco del proyecto de una

⁴ En el *Tractatus logico-philosophicus*, Wittgenstein problematiza de modo contundente, el lugar tradicional otorgado al sujeto de conocimiento. Cfr. Wittgenstein, 2007: 112 y ss).

“epistemología comparada” tal como fue presentado por Enrique Marí (Cf. Marí, 1990).

Karl Popper o la superación crítica de la subjetividad

La definición de la ciencia como conocimiento se muestra con claridad en la obra de un ícono de la tradición anglosajona: Karl Popper. Porque Popper, aún en una abierta crítica a la teoría del conocimiento moderna no deja de reconocer que entiende “la epistemología como la teoría del conocimiento científico” (Popper, 1974: 108). O mejor aún, la epistemología como “teoría del aumento del conocimiento” (Op. cit: 108). En su conferencia de 1967, titulada “Epistemología sin sujeto cognoscente” –publicada en 1972 en el libro *Conocimiento objetivo*– enumera Popper tres tesis. La primera tesis afirma que toda epistemología tradicional (representada por Descartes, Hume, Locke, Kant, Russell y el Círculo de Viena), en tanto ha estudiado la ciencia como conocimiento subjetivo, es por completo irrelevante. Esta tesis presupone la diferencia entre dos sentidos de pensamiento o conocimiento: por una parte el pensamiento o conocimiento en sentido subjetivo que corresponde al “mundo dos”, esto es el mundo de los estados de conciencia. Por otra parte, el pensamiento o conocimiento en sentido objetivo, correspondiente al “tercer mundo”, en el que se incluyen problemas, teorías y argumentos críticos; es decir contenidos independientes de los actos de pensamiento.⁵

La segunda tesis, por su parte, reafirma la relevancia para la epistemología del estudio de los problemas y conjeturas científicas. Por fin, la tercera tesis reconoce que una epistemología objetivista que estudie el tercer mundo puede contribuir a arrojar muchísima luz sobre el segundo mundo de la conciencia, en especial sobre los procesos de pensamiento de los científicos. Sin embargo, la conversa no es en absoluto verdadera. Las tesis enumeradas se complementan con una tesis de apoyo: el tercer mundo es autónomo a pesar de ser un producto humano. Autonomía que es remarcada una y otra vez por Popper en su intento por colocar a la ciencia al margen de toda contingencia, garantizando la validez de sus teorías y la objetividad de su

⁵ Afirma Popper en el texto citado que la palabra “mundo” puede resultar extraña pero que ha sido una elección de conveniencia.

desarrollo. Es decir que la epistemología se presenta como la teoría de la construcción, discusión y evaluación crítica —a través de la eliminación de errores— de teorías rivales que compiten entre sí.

Para reforzar la autonomía del mundo tres, Popper recurre al ejemplo de la serie de los números naturales, que es sin duda obra humana pero que se independiza de los sujetos al generar sus propios problemas, por ejemplo la existencia de números primos (que después descubrimos) o la dupla par/impar. Por otra parte, y con el objetivo de dejar de lado cualquier sospecha metafísica que pudiera presentarse, ape-la a una comparación con el mundo de la biología. Porque también los animales y plantas incorporan tentativas de solución a su anatomía, de modo tal que las teorías se asimilan a órganos exosomáticos, tales como las telas de araña o aún los panales de las abejas.

Esta serie de afirmaciones le permite a Popper impugnar la tradición moderna, en un intento de establecer el estatuto teórico de una epistemología que se centra en el resultado del proceso de conocimiento, que por derecho propio resulta independiente de su productor. Sin embargo Popper se mantiene indisolublemente ligado a esa tradición, a partir de la aceptación acrítica de sus pilares fundamentales: la consideración de la racionalidad científica desde una mirada interna que lo lleva a diferenciar nítidamente el plano metodológico del institucional considerado externo, la concepción semántica del significado y la verdad y, en definitiva, la superioridad de la teoría en relación con la praxis.

La clave que garantiza la objetividad la ubica Popper en el recurso a la crítica. Se trata en este caso de una crítica racional que se estructura sobre la base de la lógica deductiva. La crítica racional atraviesa a los sujetos históricos impulsando un juego de refutaciones que se materializan en los objetos del mundo tres: no sólo argumentos sino también libros, revistas especializadas, bibliotecas. Los límites de la crítica están claros y también sus compromisos ideológicos: el conocimiento científico sólo puede aumentar en una sociedad que garantice el entorno institucional haga posible la crítica recíproca, esto es las llamadas democracias occidentales o “sociedades abiertas” y su trama de difusión y divulgación de los trabajos de especialistas (Cf. Popper: 1997).

Michel Foucault o el sacrificio del sujeto de conocimiento

En el libro *La verdad y las formas jurídicas* que reúne las conferencias dictadas en Río de Janeiro en 1973, Foucault presenta tres temas de investigación que lo ocupan en el momento: el primero –la creación de dominios de saber a partir de prácticas sociales– se entrelaza con el tercero –el sacrificio del sujeto de conocimiento–. La relación entre los temas señalados se vincula con la irrupción de la historia efectiva en el campo de la epistemología.⁶

En la primera conferencia Foucault señala que a pesar del descentramiento del sujeto que el psicoanálisis impulsa, la historia de la ciencia ha seguido todo un rumbo muy cartesiano o kantiano, indicando que en el nivel de generalidad en que se ubica no hace diferencia entre ambas concepciones. Por el contrario, y haciendo centro en la genealogía nietzscheana, propone realizar el análisis histórico de la formación del sujeto en relación con el nacimiento de dominios de saber, profundizando de este modo la doble ruptura ya realizada por Nietzsche en relación con la teoría del conocimiento moderna. Por una parte la ruptura entre el conocimiento y el mundo (u objeto a conocer) determinada por la muerte de Dios que instala una suerte de absurdo preestablecido entre el orden de la razón y el de los objetos de la experiencia: por la otra, la ruptura entre el conocimiento y el sujeto, ya que en modo alguno el primero se deriva de la naturaleza humana. (Cf. Foucault, 1995).

Pero los efectos de tales rupturas merecen ser explorados en todas sus consecuencias, a través de una investigación que reconstruya cómo las prácticas sociales engendran dominios de saber, definiendo en cada caso a sus objetos, conceptos, verdades y sujetos. Está claro que no se trata de una reconstrucción lógico-filosófica sino de una reconstrucción histórica, en el sentido de la historia efectiva que nos enfrenta con lo contingente, múltiple y fragmentario; nos enfrenta en fin con las prácticas y las relaciones de poder que las articulan. El sujeto de conocimiento tiene pues una historia; la relación entre el sujeto y el objeto y por la tanto la verdad misma tienen una historia. No como filósofos sino como historiadores y políticos debemos aproximarnos al conocimiento: es decir como genealogistas.

⁶ Utilizo aquí “historia efectiva” en el sentido nietzscheano, tal como lo retoma Foucault en su artículo “Nietzsche, la filosofía y la historia”. (Cf. Foucault, 1991).

Pensadores de la conciencia y pensadores de la racionalidad y el concepto

En el artículo titulado “La vida: la experiencia y la ciencia” publicado por Foucault en 1985, meses antes de su muerte, este autor destaca una línea que atraviesa la historia de la filosofía y que resulta mucho más radical que otras ensayadas a lo largo de los siglos. Por ejemplo, aquella que separa a marxistas y no marxistas; científicos y filósofos; teóricos y políticos; modernos y posmodernos entre tantas otras. Esta línea radical, que atraviesa aún a las fracturas señaladas, es la que separa “una filosofía de la experiencia, el sentido y el sujeto, de una filosofía del saber, la racionalidad y el concepto” (Foucault, 2007:43). Está claro que Foucault piensa esta línea divisoria en el contexto de los pensadores franceses y entonces vemos emerger a Sartre y Merleau-Ponty de un lado y a Cavailles, Bachelard y Canguilhem en el otro. Sin embargo, la línea viene de lejos y opone ya a Descartes y Bergson por una parte, con Augusto Comte por la otra.

Es decir que una común mirada crítica a los ecos de la teoría del conocimiento en su aspecto subjetivo, ya psicológico ya trascendental, acercan a Popper y a Foucault, a pesar de su pertenencia a diferentes tradiciones epistemológicas: ambos se ubican entre los pensadores del saber, la racionalidad y el concepto. La tarea de delimitación de fronteras e identificación de fracturas nos conduce a un resultado paradójico. Sin embargo, resta aún analizar los alcances y límites del tal acercamiento. Para esto puede servirnos de guía otra curiosa paradoja que presenta Foucault en el texto citado:

A primera vista, la segunda —esto es la filosofía de la racionalidad y el concepto— fue la más teórica, la más orientada hacia tareas especulativas, la más alejada también de los problemas políticos inmediatos. Y, sin embargo, fue la que tomó partido durante la guerra y combatió de manera directa, como si el problema del fundamento de la racionalidad no pudiera disociarse de la interrogación sobre las condiciones actuales de su existencia. También fue ella la que durante el transcurso de los años sesenta jugó un rol decisivo en una crisis que no era simplemente la de la universidad, sino la del estatus y rol del saber. Siguiendo su propia lógica, es posible preguntarse por qué una reflexión de este tipo se encuentra tan profundamente ligada al presente. (Op. cit.: 43).

Queda claro, sin embargo, que las convergencias entre Popper y Foucault no alcanzan a disimular sus profundas divergencias. Entre ellas señalo especialmente el lugar que otorgan a la historia en el proceso de producción de conocimiento, y también la concepción de historia que en cada caso manejan. La mirada interna de Popper, junto con la apuesta por la racionalidad concebida en términos puramente teóricos, debilitan su crítica al punto de impedirle romper los vínculos con la tradición moderna a la que se opone, en un juego de inversiones que no logra derribar los supuestos.

Racionalidad e historicidad

¿Cuál es entonces el vínculo que une a racionalidad e historicidad? ¿De qué modo la reflexión acerca de la naturaleza del pensamiento racional, su historia y las condiciones de su ejercicio se entrelazan en pensadores de tradiciones epistemológicas opuestas, pero que vemos converger en un mismo lado de esa frontera amplia que separa a los pensadores de la conciencia y los pensadores del concepto?

Porque tanto Popper como Foucault, cada uno en su peculiar clave sonora, pertenecen a los pensadores de la racionalidad y el concepto. Pensadores del proceso de formación de conceptos en tanto independiente de los sujetos. Pensadores que ubican en la crítica la clave del ejercicio de la ciencia, o “anticiencia”, como dirá Foucault en sus clases dictadas entre 1975 y 1976, en el Collège de France (Cf. Foucault, 1978: 22).

Aquí sin duda encontramos las primeras señales de la fractura entre ambos: ciencia o anticiencia. Las divergencias se agudizan a pesar de este relevante rasgo común que reiteramos: ambos son pensadores de la racionalidad y el concepto. Una primera diferencia radica, precisamente, en la concepción de historia que manejan y que no se trata de una mera postulación teórica, sino que se traduce en práctica, en ejercicio intelectual. A la manera de su maestro Georges Canguilhem, Foucault insiste en el hecho de marcar discontinuidades que en el caso de la ciencia muestra un despliegue temporal signado por remodelaciones, alteraciones, elucidaciones, cambios de escala, pasaje a un nuevo tipo de objetos. Se trata de una práctica que nos exige atención constante, porque no se adquiere de una vez y para siempre, sino que debe ser retomada una y otra vez.

De otro modo, sin embargo, define y ejerce Popper su propia práctica. Su

concepción de la historia lo exige de redefiniciones y constantes revisiones de estructuras contingentes que se suprimen o intersectan. Confía sin sombra de duda en una lógica implacable –la lógica deductiva– que determina la sucesión unidireccional de los conocimientos bajo el motor de la crítica racional. Esto no impide, sin embargo, una cierta reflexión, y aún toma de posición, sobre geografías, tiempos y actualidades. Porque para ejercitarse, la crítica racional no sólo requiere de la lógica deductiva como *organum* privilegiado, sino que necesita de un soporte institucional que permita su despliegue, más allá aún de los sujetos de la historia de los que se vale para expresarse. La “sociedad abierta”, dirá Popper, en su defensa de las llamadas “democracias” neoliberales, esas que no obstante se sostienen en secretos privilegios. Entre estos se destaca un modo de gestión de la ciencia que, en nombre del progreso y más allá de su declamada “apertura”, no escatima postergaciones y exclusiones de prácticas, voces y miradas (Cf. Popper, 1997).

Una vez más volvemos a la primera de las conferencias de *La verdad y las formas jurídicas* para encontrar la hipótesis foucaultiana de la existencia de dos historias de la verdad. (Cf. Foucault, 1995: 17). La primera, la de la ciencia, es una historia interna, que se corrige partiendo de sus propios principios de regulación. Por otra parte, la historia externa coloca en primer plano los lugares en que la verdad se forma en las sociedades. Es allí donde vemos emerger sujetos, objetos y verdades.

Pero ¿es acaso la historia interna una historia de la ciencia o una historia de la “epistemología”? O mejor dicho ¿es la historia que la epistemología establece a partir de un peculiar punto de vista que hace aparecer una evolución ordenada y latente en función de mecanismos de eliminación y selección de teorías? Las normas que rigen el devenir, ¿pertenecen al ámbito de una lógica atemporal o, por el contrario, se trata de normas que aún internas al campo científico se constituyen a partir de decisiones ético-políticas? La historia de la ciencia que construye su objeto en un espacio-tiempo ideal está signada por el punto de vista de la epistemología que busca la normatividad interna de los saberes, sin advertir que esa normatividad no está dada sino que se forma “efectivamente”, esto es en el despliegue de esa “historia efectiva”, un tanto maloliente, que Nietzsche reivindica frente a la pureza de la historia oficial. “Insurrección del saber” y “retornos de los saberes oprimidos” es la modalidad que adquiere el ejercicio de la crítica foucaultiana que en sus cursos llamó “anticiencia”,

para diferenciarla de la imagen de ciencia que construye el cientificismo en el campo de la epistemología (Cf. Foucault, 1978: 20 y 21).

No queda claro, sin embargo, de qué modo se entrelazan “ciencia” y “epistemología”. A diferencia de Popper, Foucault no se reconoce “epistemólogo” aún cuando sus temas tienen a la ciencia, o mejor aún a los saberes, como protagonistas. A las condiciones de posibilidad histórica de emergencia de los saberes y a los efectos de poder que ellos instalan. El reconocimiento de un poder epistemológico marca decididamente la obra de Foucault. Porque el epistemólogo se hacen cargo del “decir la verdad” de la ciencia. La verdad se presenta entonces como categoría insoslayable del discurso epistemológico y por lo tanto, merece una especial consideración.

Ludwig Wittgenstein o la disolución lingüística del sujeto

Ludwig Wittgenstein pertenece sin duda a la estirpe de pensadores que desbordan todo intento de clasificación o “domesticación”, a pesar que la exégesis se ha ensañado especialmente con él, en un intento por encorsetar su palabra, limitándola a la red de escuelas y movimientos que proliferan en los manuales de filosofía. Intento de domesticación siempre frustrado, porque la fuerza iconoclasta de su propuesta desborda cualquier escolástica de moda. Es la suya una estirpe que lo vincula con Federico Nietzsche, no sólo por la imposibilidad de dominar su potencia sino por la curiosa extemporaneidad que los distingue.⁷

Tal como afirma Massimo Cacciari, es posible aplicar a Ludwig Wittgenstein el adjetivo que propone Nietzsche: un “hombre póstumo”. Es decir, aquel que sólo llega a la vida atravesando la muerte de su tiempo (Cfr. Cacciari, 1989). Ya en el *Tractatus lógico-philosophicus* se despliega una crítica corrosiva y radical del modelo de racionalidad que sostiene la desmesura exitista de la ciencia moderna y sus legitimadores de turno. Con plena conciencia de la radicalidad de los límites de todo pensar,

⁷ Se trata de un vínculo manifiesto en curiosas metáforas compartidas, entre las que se destaca el recurso a la enfermedad para dar cuenta tanto de las causas y efectos de la filosofía dogmática, como el llamado a derribar ídolos, entre varias otras. Cfr. Nietzsche, (1998) y (Cf. Wittgenstein, 1997).

Wittgenstein socava los cimientos de la concepción epistemológica conocida como “concepción heredada” en filosofía de la ciencia, a pesar que esta se consolida años después y –curiosa paradoja– tomando al *Tractatus* como una de las principales fuentes de inspiración para tal fundación epistemológica.⁸

La crítica desplegada por Wittgenstein en el *Tractatus* alcanza con especial intensidad a la idea de sujeto. Y en un mismo movimiento también a la idea de verdad. Sujeto del pensamiento y de la representación: conciencia cognoscente. Ahora bien, ¿cuáles son los ejes que guían la tarea crítica de Wittgenstein en el *Tractatus*? No cabe duda alguna a la hora de identificarlos, ya que dos palabras los definen en su interacción recíproca: contingencia y lenguaje. La concepción del lenguaje –y de los límites del lenguaje– que nos presenta Wittgenstein, impactan en la teoría del conocimiento científico, al punto que considero posible afirmar que todo el libro puede ser leído en clave epistemológica. Entiéndase bien: no se trata de hacer de Wittgenstein un epistemólogo, pero sí de reconocer que, en función de la íntima y constitutiva relación entre filosofía del lenguaje y epistemología, su obra tiene importante consecuencias en el campo de la filosofía de la ciencia. Filosofía de la ciencia que supone en todos los casos –de modo explícito o no– una determinada concepción del significado y de la verdad, así como también de la relación entre sujeto, lenguaje y mundo.⁹

A partir de este reconocimiento, vemos emerger con una luz más intensa algunos pasajes del *Tractatus* con frecuencia algo postergados: precisamente los que se refieren a las leyes científicas. Anticipando tópicos que se desplegarán de manera contundente en obras posteriores, tales como *Investigaciones Filosóficas* y *Observaciones a los Fundamentos de la Matemática* Wittgenstein diluye –en la proposición 6.341 del *Tractatus*– al sujeto de conocimiento, que resulta inescindible de las herramientas lin-

⁸ La concepción heredada en filosofía de la ciencia, o “standard view” según palabras de Hilary Putnam, hace referencia a la tradición epistemológica anglosajona, iniciada en Viena en 1929 por el autoproclamado “Círculo de Viena”. En su manifiesto fundacional, el Círculo de Viena reconoce al *Tractatus logico-philosophicus* de Wittgenstein como una de sus principales influencias.

⁹ Cfr. Rivera, S. “Por qué el lenguaje importa a la epistemología”. Comunicación presentada en el *Segundo encuentro nacional de lógica, filosofía del lenguaje y lingüística*, organizado por el Grupo “Análisis Epistemológico” de la Universidad Nacional de Mar del Plata, auspiciado por el CONICET y realizado en la Villa Victoria Ocampo de la Ciudad de Mar del Plata, Provincia de Buenos Aires, los días 31 de marzo y 1 de abril de 2011.

güísticas que utiliza para reconducir la descripción del universo a una forma única (Cf. Wittgenstein, 2007: 124). Entre estas herramientas, las leyes científicas ocupan un lugar privilegiado, en tanto establecen –con franca vocación normativa– las reglas que nos indican cómo producir las proposiciones de la ciencia. Proporcionan los materiales para la construcción del edificio de la ciencia y dice: “cualquiera que sea el edificio que quieras levantar tendrás que construirlo de algún modo con estos y sólo estos materiales” (Wittgenstein, 2007: 125).

El sujeto instala, a partir del lenguaje, el orden en el mundo. Pero lejos de tratarse de un sujeto centrado y definido como lugar dónde los significados se constituyen, advertimos que el resultado de la crítica wittgensteiniana de la relación lenguaje-mundo tal como se desarrolla en el *Tractatus*, es el cuestionamiento radical a la subjetividad como fundamento. Aún más, la existencia de la subjetividad se ve comprometida, en tanto sólo se manifiesta como correlato del lenguaje. Un lenguaje que modela en un único movimiento, tanto al pensamiento como al mundo, al punto que los límites de ambos resultan inescindibles, tal como afirma Wittgenstein en la proposición 5.61 del *Tractatus*:

Que el mundo es *mi* mundo se muestra en que los límites *del* lenguaje significan los límites de *mi* mundo. (Wittgenstein, 2007: 112)

El sujeto de conocimiento se disuelve así en el lenguaje, de modo tal que si existiera un sujeto omnisciente que pudiera conocer todas las proposiciones de la ciencia, no sería sino el conjunto de todas las proposiciones posibles del lenguaje, es decir, aquellas que las reglas de lógica y de la física nos permiten formar. Sólo cabe, pues, afirmar con Wittgenstein: “El sujeto pensante, representante, no existe” (Wittgenstein, 2007: 112).

Una afirmación fuerte, como también lo son sus consecuencias. Entre ellas destaco la completa postergación de la idea de verdad, que deviene producto secundario, hasta tardío; un emergente del previo marco normativo de reglas de lenguaje. Porque sólo dentro de un marco normativo es posible formular descripciones pasibles de ser verdaderas o falsas. Se trata de una postergación que nos asoma al temido

abismo relativista, al reconocer Wittgenstein –de modo explícito– el carácter “arbitrario” de las reglas (Cf. Wittgenstein, 2007: 125).

El ejercicio de la crítica

El análisis del modo como Wittgenstein, Popper y Foucault conciben y ejercitan la crítica a la “filosofía de la conciencia”, caracteriza la práctica intelectual de cada uno de estos pensadores de la racionalidad y del concepto. Está claro, en el caso de Popper y de Foucault, que una importante diferencia se advierte en el modo de ejercitar la crítica, en función del concepto de historia que manejan. A la crítica popperiana que funda su objetividad en la dureza de las ciencias formales, que funcionan como tamiz para filtrar errores en el campo de las ciencias fácticas, Foucault contrapone una modalidad crítica que define como la “clara tendencia al desmenuzamiento general de los suelos” y que se realiza desde una perspectiva discontinua, particular y local (Foucault, 1978: 20). Se trata de un ejercicio crítico que rechaza los cánones epistemológicos establecidos, al cuestionar su régimen de organización de los enunciados, de validación de hipótesis y de estandarización de aplicaciones. Surgen entonces tanto los “retornos de saber” como de la “liberación saberes oprimidos” que nos remiten a aquellas palabras descalificadas porque se supone no alcanzan el nivel de cientificidad exigido en cada época (Op. cit: 21).

En tanto la “insurrección del saber” hace referencia a la erudición del archivista, que ilumina la memoria histórica de las luchas que sostienen la tiranía de los saberes hegemónicos, “el retorno de los saberes sometidos” rescata discursos marginales a veces excluidos, a veces atrapados por un régimen discursivo ajeno,¹⁰ que enmascara tanto su irreductibilidad como su potencial crítico frente a universalismos y ahistoricismos. Palabras marginales y descalificadas que el ejercicio de una racionalidad genealógica nos permite reconocer y que nos acercan, no sólo ni principalmente, la experiencia subjetiva del otro (enfermero, enfermo, trabajador social, delincuente) sino que muy especialmente muestran los límites de las formas de producción, circulación, aplicación y consumo de los enunciados llamados “científicos” por una epistemología que sostienen su privilegio en ciertas “sociedad cerradas” que logran im-

¹⁰ Es este el caso, por ejemplo, de los saberes llamados “paramédicos”.

poner su dinámica a la sociedad en su conjunto.

La prescindencia de la categoría “sujeto” asesta un duro golpe a la teoría del conocimiento moderna, que la reconoce como uno de los polos por excelencia de la relación teórica, junto con el objeto. Ya se trate de que esta prescindencia se funde en una epistemología que genera sus propios problemas y soluciones a partir de una lógica interna, ya en el hecho de que los saberes resultan producidos en instituciones que tejen sus tramas discursivas en las que los sujetos se constituyen.

Sin embargo, más difícil resulta la postergación de la categoría “verdad”, fuertemente vinculada con el conocimiento en general y con la ciencia en particular. No es posible desconocer la centralidad de la oposición de la verdadero/falso en el desarrollo de la ciencia. La verdad otorga especificidad al conocimiento científico, entendido como proceso de rectificación y corrección de teorías. Ahora bien, este proceso de eliminación de errores ¿se sostiene en la fuerza de un ideal de verdad que lo orienta por fuera o más bien “sobre” los sujetos? ¿O, por el contrario, se sostiene en la emergencia de nuevas formas de “decir la verdad” que atraviesan a los sujetos, pasando a través de sus cuerpos?

Tanto Popper como Foucault, optarán por una de estas posibilidades, pero coincidiendo en la relevancia del error en el proceso. Ya como parte constitutiva del método, ya como forma de abrirse a la contingencia de la historia y de la vida. Esta última es una categoría que adquiere una peculiar fuerza en los últimos escrito de Foucault, en especial el citado artículo: “La vida: la experiencia y la ciencia”, donde la vida es pensada desde el proceso de construcción –constante pero no continuo– de conceptos. Conceptos que integrarán formaciones discursivas que en cada caso normatizan la vida y, en la vida, a los sujetos.

¿Pero cómo entender el ejercicio crítico propuesto por Wittgenstein? Por una parte, su cercana relación con la lógica lo ubica en un plano que parece intersectar con la propuesta de Karl Popper. Por otra parte, el anclaje de la necesidad lógico-científica en el terreno de la más absoluta contingencia, parece aproximarlo a otra tradición epistemológica, aquella que abrevando en la figura de Federico Nietzsche hace de la historia efectiva –o genealogía– la clave de abordaje de las cuestiones filosóficas.

¿Es esta una aproximación desatinada, en tanto la historia parece estar por

completo ausente de los desarrollo wittgensteinianos? Considero sin embargo que sólo cabe plantear esta pregunta en caso de sostener una lectura insuficiente de la obra de Wittgenstein, ya que la mirada atenta nos muestra que la historia emerge, no sólo en los márgenes o intersticios, sino en el núcleo mismo de su concepción del lenguaje, tanto en el *Tractatus lógico-philosophicus* como en las *Investigaciones Filosóficas*. Está claro que no se trata de una teorización sobre la historia, dado que por su carácter constitutivo no resulta pasible de ser dicho, sino que la historia se muestra en la reiterada afirmación de la contingencia en el *Tractatus*, y en la dinámica propia de los conceptos “juegos de lenguaje” y “formas de vida” en las *Investigaciones Filosóficas*.

La crítica del lenguaje que ejercita Wittgenstein se propone ni más ni menos que recorrer en toda su extensión las posibilidades de la lógica que articula el lenguaje de la descripción del mundo, es decir el lenguaje de la ciencia, en la confianza de que resultarán así iluminados sus límites. Límites irredimibles en su contingencia, porque la estructura normativa de la lógica, en tanto nos precede siempre, puede ser considerada “a priori”. Pero se trata de un “a priori contingente”, es decir, histórico (Cf. Wittgenstein 2007: 124 y ss.).

Enfrentando a la tradición moderna en su conjunto, Wittgenstein reformula el concepto de “a priori” modalizando una de las notas que lo definen: la “necesidad”. Mantiene, sin embargo, un rasgo sustantivo de este concepto, el que hace referencia a su ser condición de posibilidad. Las leyes científicas son condición de posibilidad de la experiencia y de los hechos de la experiencia. Son “antes” de toda descripción. Lógicamente independientes de las descripciones efectivas, se perfilan como el marco normativo que hace posible su formación y expresión. La lógica como condición de posibilidad del mundo requiere de las leyes científicas para que el mundo adquiera el orden y la coherencia que le otorga el hecho de poder ser reducido a un sistema único de representación.

Sistema único, pero no necesario, sino más bien “arbitrario”. Único en tanto hegemónico o dominante en una época dada, pero con alternativas posibles.¹¹ Ahora bien, ¿cómo decidir entre diferentes sistemas de reglas de representación, entre dis-

¹¹ Recordemos la proposición 6.341: “A diferentes mallas corresponden diversos sistemas de descripción del universo”. (Wittgenstein, 2007: 124).

tintos modelos descriptivos para ordenar el mundo?

Con una radicalidad inusual, Wittgenstein no sólo reduce el sujeto de conocimiento a un punto inextenso sino que posterga la categoría de verdad hasta tornarla prescindente, o quizás aún inadecuada e inconveniente. En este sentido su examen epistemológico del estatus de las leyes científicas no requiere sujeto alguno y tampoco verdad. En cuanto al sujeto, este no resulta superado por la crítica objetiva de la lógica deductiva, como en el caso de Popper. Tampoco descentrado en función de la reconstrucción genealógica de las tramas que lo sujetan a los dispositivos de poder, tal el caso de Michel Foucault. Simplemente, el sujeto de conocimiento es declarado superfluo, en tanto fagocitado por un lenguaje que se le impone en su omnipresente potencia.

Wittgenstein da, todavía, un paso más. Distanciándose en este punto no sólo de Popper sino también de Foucault –quien en sus últimos escritos recurre a la verdad como sostén de un redescubrimiento del sujeto en clave ética– no necesita verdad alguna. El sujeto como voluntad, como sujeto de la praxis, que trabaja sobre los límites del lenguaje en todo caso toma como guía lo “justo”. Wittgenstein logra superar el mero relativismo sin necesidad de postular una verdad que funcione como criterio para decidir entre diferentes sistemas de reglas. En tanto la relación de conocimiento es ante todo práctica, puede ser evaluada de acuerdo a su conveniencia o justeza con la forma de vida en la que, en cada caso, el conocimiento se produce y ejerce.

Conclusión

El cotejo entre la epistemología sin sujeto de Karl Popper y de Michel Foucault nos obliga a revisar conceptos relevantes para la filosofía del conocimiento en general y del conocimiento científico en particular. Entre estos se destacan el concepto de “objetividad”, “pensamiento crítico”, “universalidad”, entre otros. Pero muy especialmente este cotejo nos permite focalizar la trama de poder que sostiene la producción intelectual, y que lejos de reducirse a un mero contexto, se muestra como base de sustentación de las reglas, que son siempre en último término, reglas lingüísticas.

Es entonces la praxis el lugar donde debemos abreviar para encontrar, no sólo criterios de juicio que nos permitan decidir entre propuestas científicas diferentes,

sino para encontrar también un nuevo lugar para el sujeto. Una vez despojada la epistemología del idealizado sujeto de conocimiento de la gnoseología clásica, emerge con fuerza el sujeto de la decisión, es decir al sujeto ético y político, que toma posición acerca de los significados con claridad acerca de la contingencia que atraviesa el proceso. Es este el sujeto ético que con tanta contundencia nos presenta Wittgenstein en las páginas finales del *Tractatus* (Cf. Wittgenstein, 2007: 129), precisamente después de las proposiciones sobre las leyes científicas que comentamos. Se fortalece así el vínculo entre los límites de la representación del mundo que en cada época instala el lenguaje de la ciencia y la posibilidad de emergencia de un sujeto ético-político que se define a partir de su trabajo en los márgenes y fronteras de los sistemas representativos.

Aniquilado el sujeto cognoscentes, postergada la idea de verdad y enfatizado el carácter práctico de las reglas que definen el lenguaje de la ciencia (y con él también el mundo de la experiencia) advertimos que quizás no es la rama de la filosofía teórica aquella que conviene a la epistemología. Una vez instalada la cuestión acerca de hasta qué punto la racionalidad puede pretenderse universal cuando se desarrolla en la contingencia, el eje epistemológico se desplaza del campo teórico al ético-político, al tiempo que nos impulsa a preguntar por los alcances y límites del compromiso que – reivindicado por el propio Foucault para los pensadores de la racionalidad y el concepto– se desprende de las obras filosóficas, entre ellas la obra de Karl Popper, por ejemplo, y su defensa del neoliberalismo contemporáneo.

En este sentido, el desarrollo del proyecto de una epistemología comparada no se agota en el mero cotejo, en la identificación de semejanzas y diferencias, sino que nos permite enriquecer el análisis a la hora de repensar la epistemología. La comparación no es un fin en sí mismo, sino que transforma en instrumento que permite iluminar los supuestos epistemológicos que anclan en la base misma de este discurso y esta práctica. Entre ellos destaco aquí la ubicación de la epistemología en la clasificación tradicional de las ramas del árbol filosófico. Quizás no es la rama teórica la que conviene a la epistemología, concebida como desprendimiento de la teoría del conocimiento moderna, sino la rama práctica de la filosofía. En este caso, la epistemología pasa a ubicarse junto con la ética y la política, en una interacción fértil que abre nuevos capítulos a la reflexión filosófica sobre la ciencia.

Bibliografía

- Cacciari, M. (1989): *Los hombres póstumos y la cultura vienesa del primer novecientos*, Barcelona, Península.
- Foucault, M. (1995): *La verdad y las formas jurídicas*, Barcelona, Gedisa.
- (1991): "Nietzsche, la genealogía y la historia", en *El discurso del poder*, Madrid, La Piqueta.
- (1978): *Defender la sociedad*, Curso en el College de France (1975-1976).
- Marí, E. (1990): *Elementos de epistemología comparada*, Buenos Aires, Punto Sur.
- Nietzsche, F. (1998): *El crepúsculo de los ídolos*, Madrid, Alianza.
- Popper, K. (1974): "Epistemología son sujeto cognoscente", en *Conocimiento objetivo*, Madrid, Tecnos.
- (1997): *La sociedad abierta y sus enemigos*, Buenos Aires, Paidós.
- VV. AA. (2007): *Ensayos sobre biopolítica*, Buenos Aires, Paidós.
- Wittgenstein, L. (2007): *Tractatus logico-philosophicus*, Madrid, Alianza.
- (1997): "Filosofía", en *Ocasiones Filosóficas 1912-1951*, Madrid, Cátedra.

LA TORSIÓN POLÍTICA DEL CONCEPTO DE VERDAD EN MICHEL FOUCAULT



Manuel Cuervo Sola
INCIHUSA - CCT CONICET - Mendoza
mcuervo@mendoza-conicet.gov.ar



Resumen

En el presente trabajo proponemos reflexionar sobre la relación entre verdad y política en dos momentos distintos de la producción teórica de Michel Foucault. Intentamos precisar el sentido político del cambio de tonalidad que muestra el problema de la verdad entre los trabajos vinculados a la temática del saber-poder y aquellos dedicados a la cuestión del sujeto. Para ello trabajamos específicamente sobre dos obras del autor: por un lado, las conferencias dictadas en el año 1973 en la ciudad de Río de Janeiro, publicadas como *La verdad y las formas jurídicas*, y por otro lado, el curso dictado en el año 1984 en el Collège de France, recientemente editado bajo el título de *El coraje de la verdad*.

Abstract

In this paper we propose to assess the relationship between truth and politics in two different stages in Michel Foucault's theoretical production. We aim to show the political connotation that presents the change in the concept of truth between his works related to power and knowledge and those studies that he carried out about the Subject question. We have particularly examined two works: the conferences offered by Foucault in Rio de Janeiro in 1973, entitled *Truth and Judicial Forms*, and also, the course given in 1984 at the Collège de France, recently published under the title *The Courage of Truth*.

Introducción

En el presente trabajo nos hemos propuesto preguntarnos por el papel que juega la verdad en la relación entre subjetividad y política emancipatoria en dos momentos de la obra de Michel Foucault en los que encontramos una cierta divergencia respecto a lo que podríamos denominar las posiciones políticas asumidas por el autor.

No es nuestra intención aquí abrir una discusión sobre la cuestión de la periodización de la obra foucaultiana, tarea que excedería largamente los objetivos que nos hemos propuesto para este trabajo, y que, por lo demás, el propio Foucault resolvió al ligar los tres momentos de su trabajo, arqueológico, genealógico y hermenéutico, como instancias de un mismo programa de investigación orientado a esclarecer los modos de veridicción (saber), las formas de gubernamentalidad (poder) y las técnicas de subjetivación (sujeto). Tampoco pretendemos señalar una mudanza en los compromisos ético-políticos que han guiado el quehacer teórico y práctico de Michel Foucault, si no que, por el contrario, reconociendo en él justamente una permanente preocupación por las posibilidades de emancipar la vida de las diversas constricciones que la forma de vida moderna le impone, simplemente indagar sobre un cambio de tonalidad que percibimos en ciertos posicionamientos políticos de sus últimas obras.

La crítica de las instituciones políticas que Foucault realizara, orientada fundamentalmente a mostrar la trama contingente de prácticas y técnicas que las estructuraron, así como también, la serie de luchas y batallas que las formaron y les dieron vigencia, sufrió una torsión no menor a partir de 1980. Si en sus primeras obras el sentido político de la crítica era más bien negativo, en el sentido de que su esfuerzo apuntaba a negar las pretensiones de racionalidad y universalidad de la institucionalidad política moderna, es decir, a evidenciar su carácter siempre *de facto*; a partir de 1980 este sentido político sufrirá un cambio ostensible. Ya en el curso dictado en el Collège de France entre 1978 y 1979, publicado bajo el nombre de *El nacimiento de la biopolítica* (Foucault, 2007), pero más explícitamente a partir de los trabajos posteriores sobre la cuestión de la ética y el sujeto, es posible percibir el abandono de la pertinaz cautela normativa que caracterizó a la obra foucaultiana, y por la cual resultó siempre vano intentar buscar en el tramo previo de su producción

algún horizonte político emancipatorio expresado en términos positivos. En efecto, a partir de las indagaciones sobre la cuestión del sujeto Foucault comenzó a arriesgar con mayor soltura sobre algunas claves para orientar prácticas de vida emancipatorias. Nuestro trabajo se orienta entonces al abordaje de este cambio, limitando nuestro esfuerzo a rastrear la variación ocurrida en el papel que Foucault le hace jugar a la verdad en relación con las posibilidades de desplegar una política emancipatoria en la cual se afirme la subjetividad. Cabe señalar que hemos circunscrito el corpus para el análisis a dos obras que a nuestro juicio permiten distinguir claramente esta variación: por un lado, las conferencias dictadas por Foucault en el año 1973 en la ciudad de Rio de Janeiro, Brasil, y que fueron publicadas con el nombre de *La verdad y las formas jurídicas*, y por otro lado, el curso dictado en el año 1984 en el Collège de France, y que fuera recientemente editado bajo el título de *El coraje de la verdad*.

La verdad y las formas jurídicas: la política emancipatoria como crítica de la verdad

La verdad y las formas jurídicas es una obra compuesta por un conjunto de conferencias dictadas por Foucault en 1973 con el objeto de mostrar el proceso de conformación de las sociedades disciplinarias a fines del siglo XVIII y principios del XIX. Para ello Foucault realiza un largo recorrido por los distintos modos de ejercicio de la función judicial que ha conocido occidente. Su análisis comienza con un estudio de las prácticas judiciales de la Grecia antigua. A partir de una particular lectura del *Edipo Rey* de Sófocles, Foucault nos muestra cómo la democracia ateniense instauró un modo de resolución de los conflictos distinto de los modos de enfrentamiento entre contendientes vigentes hasta ese momento. Tradicionalmente, para resolver un litigio o querrela entre particulares, los griegos recurrían a formas reglamentadas de disputa que podían consistir en un desafío verbal ante los dioses, o llegar incluso a instancias de enfrentamiento físico entre los litigantes. Este régimen judicial no estaba orientado a producir la verdad, a distinguir entre quienes decían la verdad y quienes mentían durante el litigio. Para los griegos la razón entre los litigantes no estaría del lado de quien estuviese en lo cierto, sino de quien resultase más fuerte o astuto en la confrontación. La idea de llegar a un resultado justo no estaba vinculada con la idea de verdad.

Sin embargo, alrededor del siglo V a. C., y esto es lo que Foucault rastrea en la tragedia de Edipo, este tipo de prácticas judiciales fueron sustituidas por formas indagatorias. La indagación constituyó un tipo de práctica judicial que consistió en una búsqueda de la verdad a partir de la recopilación y confrontación de los testimonios. Según Foucault este tipo de práctica es un efecto producido en el ámbito judicial por la instauración de la democracia ateniense: a través de ella, “el pueblo se apoderó del derecho de juzgar, de decir la verdad, de oponer la verdad a sus propios señores (Foucault, 1996:64)”. Con el arribo de la democracia se puso en cuestión la continuidad que el sistema antiguo reconocía entre fuerza y razón, y se consagró, por el contrario, el “derecho de oponer una verdad sin poder a un poder sin verdad (Ibíd.)”. Este derecho del pueblo se materializó en el ejercicio de la indagación judicial, a partir del cual se fundó un nuevo modo de saber que hegemonizó la formación social ateniense y que consistió en las formas racionales de la prueba y la demostración, formas que se expresarían filosóficamente en las obras platónicas.

Posteriormente, en la tercera conferencia, Foucault aborda las prácticas judiciales en la Edad Media. Remitiéndose al antiguo Derecho Germánico, en el cual los litigios se regían —de manera semejante a lo que ocurría en el Derecho Griego arcaico— por el principio de la prueba y no de la indagación sobre la verdad. Se trataba de diversas figuras por las cuales los litigantes, sin intervención de autoridad alguna, se sometían a una prueba de fuerza o duelo. El Derecho Germánico consistía —según Foucault— en un sistema “que no autoriza a colocar un tercer individuo sobre los dos adversarios a la manera de un elemento neutro que busca la verdad intentando saber cuál de los dos no miento (Foucault, 1996:67-68)”. El derecho aquí también no fue más que una “forma ritual de la guerra (Ibíd.)”.

Este sistema fue el adoptado en Europa durante buena parte de la Edad Media. En efecto, el derecho feudal también reglamentaba el litigio entre los individuos por medio del sistema de la prueba. Aquí también el procedimiento de justicia no se orientaba a probar la verdad de lo dicho durante un litigio, sino la fuerza, el peso o la importancia de quien decía (Foucault, 1996:69). La prueba constituyó entonces, según Foucault, una suerte de operador que permitía el pasaje de la fuerza al derecho: la prueba como operador de derecho, no de verdad.

Hacia fines del siglo XII y durante el siglo XIII, con el advenimiento de las

primeras monarquías medievales, las prácticas judiciales vigentes comenzarán a sufrir una profunda transformación. Fueron desplazadas las pruebas de fuerza propias de los procedimientos del derecho feudal, y la forma indagatoria, que se había mantenido operante durante el periodo en algunos niveles de la administración y en las prácticas inquisitoriales de la Iglesia, fue adoptada por la justicia de los nacientes estados monárquicos. En este proceso, el poder político se convirtió en el personaje central de la escena judicial. Donde antes encontrábamos un litigio donde sólo participaban los particulares, apareció la figura el Estado: por medio de un procurador, el soberano intervino activamente en los procedimientos de justicia e implementó la forma indagatoria con el objeto de conocer la verdad de los hechos.

En este punto Foucault plantea que el modo de la indagación que se instituye en el ámbito judicial se va a expandir a partir del siglo XII a otros campos hasta llegar a constituirse, con la llegada del Renacimiento, en la forma general de saber (Foucault, 1996:85).

Por último, Foucault aborda el advenimiento hacia fines del siglo XVIII y comienzo del XIX de lo que denomina sociedad disciplinaria. Se trataría de un proceso por el cual una serie de prácticas y técnicas de poder, puntuales y focalizadas, que se ejercen en un conjunto de instituciones de encierro que surgen en esa época (hospitales, prisiones, asilos, fábricas, escuelas), son articuladas por el poder estatal bajo el signo general del panoptismo. Se produce entonces un entramado particular entre diversas formas de poder y saber cuyo resultado será, no ya unas formas jurídicas circunscriptas a la impartición de justicia, sino más bien una maquinaria de instituciones orientada a la vigilancia permanente y el control de los individuos.

En este punto nos queremos preguntar acerca de la relación que mostramos anteriormente entre verdad y justicia según la forma jurídica que estemos tratando.

Foucault reconoce un tipo de forma jurídica caracterizada por procedimientos de prueba (Derecho Griego arcaico, antiguo Derecho Germánico, derecho feudal) y otro tipo caracterizado por procedimiento indagatorios (democracia ateniense, monarquías medievales).

En la primera de ellas, la fuerza es el criterio que permite dirimir un litigio de manera justa. El procedimiento de justicia entonces no tiene más objetivo que generar una instancia en la cual resulte posible evidenciar claramente cuál de los conten-

dientes es más fuerte. La pregunta sobre la verdad de los hechos por los cuales se ha llegado al litigio es completamente irrelevante.

Por el contrario, en el segundo caso nos encontramos con que la emergencia de la verdad es aquello que permite que un litigio concluya con un resultado justo. La indagación es aquel procedimiento que incorpora en el litigio un tercer elemento pretendidamente neutro para averiguar la verdad e impartir justicia. En este caso entonces, la neutralidad de la verdad permite omitir la correlación de fuerzas de los contendientes y acceder a una justicia que sería, en principio, autónoma del poder.

Foucault distingue entonces entre los procedimientos judiciales de indagación, que se encuentran signados por la correspondencia entre verdad-neutralidad-justicia, y los procedimientos de la prueba, caracterizados por la correspondencia entre fuerza y justicia, siendo en este caso el conocimiento un instrumento estratégico de esa fuerza, un momento más de la batalla por la cual se dirime el litigio. Cada uno de estos tipos de procedimientos judiciales constituyen entonces modos de saber distintos: mientras que para el primero de ellos la verdad y el conocimiento circulan por andariveles distintos a los del poder, para el segundo el poder se encuentra íntimamente entramado en el saber por lo que no hay saber neutro.

Estas dos actitudes para abordar el problema de la relación entre poder y verdad encuentran su correlato en la oposición reseñada por Foucault entre Sócrates y los sofistas. Mientras que para Sócrates, según plantea Foucault en el diálogo abierto al final de su última conferencia, no vale la pena hablar si no es para decir la verdad, para los sofistas, por el contrario, “hablar, discutir, y procurar conseguir la victoria a cualquier precio, valiéndose hasta de las astucias más groseras, es importante porque para ellos la práctica del discurso no está dissociada del ejercicio del poder (Foucault, 1996:155)”. En los sofistas hay una práctica y una teoría del discurso que son esencialmente estratégicas; y Foucault adscribe a esta perspectiva, sosteniendo que justamente “establecemos discursos y discutimos no para llegar a la verdad sino para vencerla (Ibíd.)”.

En este punto, comenzamos a adentrarnos en la perspectiva que Foucault está manejando en estas conferencias sobre la relación entre verdad y poder. En el marco de las precauciones metodológicas que planteó en la primera conferencia, y siguiendo en esto algunos textos de Nietzsche, Foucault toma clara distancia del modo de

abordaje del problema de la justicia que los escritos platónicos, signados por la lógica de los procedimientos de la indagación, heredaran al pensamiento político occidental. En efecto, Foucault sostiene que con Platón “se inicia un gran mito occidental: lo que de antinómico tiene la relación entre el poder y el saber, [...] allí donde están el saber y la ciencia en su pura verdad jamás puede haber poder político (Foucault, 1996:59)”. Para señalar a continuación que resulta necesario acabar con este gran mito, un “mito que Nietzsche comenzó a demoler al mostrar [...] que por detrás de todo saber o conocimiento lo que está en juego es una lucha de poder (Ibíd.)”.

El sentido del pensamiento entonces no se orienta a producir la verdad sino a enfrentarla, desnudarla, mostrar la traza de violencia que oculta detrás de su pretensión de neutralidad y validez general. Por esta razón Foucault nos dice que si queremos saber qué cosa es el conocimiento

... debemos aproximarnos a él no como filósofos sino como políticos, debemos comprender cuáles son las relaciones de lucha y de poder. Solamente en esas relaciones de lucha y poder, en la manera como las cosas entre sí se oponen, en la manera como se odian entre sí los hombres, luchan, procuran dominarse unos a otros, quieren ejercer relaciones de poder unos sobre otros, comprendemos en qué consiste el conocimiento (Foucault, 1996:28).

Ahora bien, ¿cuáles son los efectos políticos que tiene la adopción de esta perspectiva? Frente a una situación de dominación, ¿qué tipo de política emancipatoria podría desplegarse si se adscribe a este modo de concebir la relación entre verdad, poder y justicia? Si, tal como sostiene Foucault, la verdad, sin sustentarse en ninguna relación de continuidad natural entre el conocimiento y las cosas por conocer, es el producto arbitrario de una voluntad de poder que se ha impuesto ¿cómo pensar una política emancipatoria?

No se trataría para Foucault, por lo menos en este momento de su producción intelectual, de empuñar alguna verdad para enfrentar las verdades del poder. Una operación tal estaría destinada al fracaso desde el momento mismo de su concepción, toda vez que nos encontraríamos reproduciendo nuevamente la misma lógica de poder que pretendemos desterrar. Esto es lo que sugiere con mucha claridad

Gianni Vattimo cuando afirma en *El fin de la modernidad* que ante la desvalorización de los valores supremos realizada por Nietzsche, ante la muerte de Dios, no es posible responder con “la reivindicación –patética, metafísica– de otros valores más verdaderos (p.e.: los valores de la cultura marginal, de la cultura popular, opuestos a la cultura dominante; etc.) (Vattimo, 1990:33)”.

Desde aquí entonces, la opción para un pensamiento y una práctica política emancipatoria sería consagrarse a impugnar la supuesta neutralidad de lo vigente, a evidenciar la traza de violencia y poder que hay detrás de la verdad y la justicia. Pero una acción política tal no debiera realizarse –según esta perspectiva– en favor de la reinstauración de modos de saber y poder vinculados con las formas judiciales de la prueba. No se trataría de pasar de la mediación de las verdades al campo desnudo del enfrentamiento de fuerzas. No se trataría de construir un contra-poder, una imagen especular del poder vigente, sino de desarmar su lógica, de sustraer la vida a su influjo.

Es este posicionamiento en relación al poder, la verdad y la justicia el que explica, por ejemplo, que cuando Foucault realiza la genealogía del discurso de la guerra de razas a través de la historia europea, concluya en la reivindicación del historicismo. En efecto, lo que Foucault encuentra en el discurso desplegado por los sajones para oponerse a la monarquía instaurada por la ocupación normanda de Inglaterra luego de la batalla de Hastings en 1066, no es la verdad de los sajones, el eje aglutinador de un contra-poder enfrentado al Estado. Por el contrario, lo que aquí se expresaría según Foucault sería una línea de fuga histórica que muestra que también la verdad postulada por el discurso sajón, esa supuesta identidad racial e histórica, se encuentra signada por la marca de la violencia y la dominación. (Foucault, 2010a:67 y ss.)

Ahora bien, ¿cuál es el punto de detención de esa línea de fuga? Si detrás de cualquier identidad política que se reivindique siempre encontramos como fundamento una cierta violencia, una cierta dominación que esquematiza e ignora las diferencias (Foucault, 1996) ¿desde qué lugar articular una práctica política emancipatoria capaz de convocar a otros? O tal como se preguntó Deleuze, “si el poder es constitutivo de verdad ¿cómo concebir un ‘poder de la verdad’ que ya no fuese verdad de poder, una verdad que derivase de las líneas transversales de resistencia y ya no de las

líneas integrales del poder?” (Deleuze, 1987:125-126). Esta pregunta de Deleuze es completamente política: indaga sobre cómo pensar una práctica política emancipatoria que no se circunscriba a resistir el embate del poder o a retirarse de los territorios que este domina, sino que por el contrario, recupere la capacidad propositiva de la política, su capacidad de verdad.

Frente a las limitaciones que estas preguntas políticas muestran en la trama conceptual saber-poder-institución, Foucault buscará tematizar de manera explícita sobre el problema de la subjetivación y su relación con la verdad.

El coraje de la verdad: la política emancipatoria como verdadera vida

A partir del curso de 1980 Foucault comienza una serie de investigaciones orientadas a analizar la constitución del sujeto a partir del estudio de lo que denomina prácticas de sí. En una serie de estudios sobre las formas de practicar la propia subjetividad que encontramos en la cultura antigua, Foucault reconoce dos modos generales de ejercer la subjetividad: uno de ellos, vinculado a la ascesis cristiana, implicaba un conocimiento de sí como ejercicio de obediencia y renuncia; el otro, vinculado al *cuidado de sí* como un ejercicio de libertad, implicaba la posibilidad de darle forma a la propia existencia.

En el curso de estas investigaciones Foucault logró abrir un espacio en el ámbito de su propia reflexión para pensar en formas de ejercer la subjetividad de una manera autónoma respecto del poder, es decir, ni como mera obediencia al poder, ni como mera resistencia al mismo, sino como una práctica creativa de construcción de sí mismo que resulta irreductible a la lógica del poder.

En el marco de estas preocupaciones Foucault sostuvo que era posible reconocer dos perfiles o actitudes de la actividad filosófica a lo largo de la historia: por un lado, la filosofía como conocimiento de sí, como saber sobre aquella realidad ontológicamente distinta del cuerpo que es el alma, conocimiento de sí como ontología del yo; y por otro lado, la filosofía como prueba de vida, como *bíos*, materia ética y objeto de un arte de sí mismo como manera de ser y manera de hacer.

Estas dos actitudes se encuentran ya presentes en el momento mismo de fundación del quehacer filosófico, con los diálogos socráticos. La primera de las actitudes es la que ha dominado –según Foucault– la historia de la reflexión filosófica de

occidente: para tener acceso al conocimiento es preciso que el sujeto se constituya a partir de determinada ruptura con el mundo sensible, con el mundo del interés y el placer, con el mundo del cuerpo, y se constituya en una pura mirada, independiente de todo interés particular y capaz de una perspectiva universal en la aprehensión de la verdad. La segunda actitud sería para Foucault la de la ética de la verdad, la de la filosofía como búsqueda y ejercicio de la verdadera vida. Ahora bien, lo cierto es que –tal como afirma Frédéric Gross en su estudio introductorio a *El coraje de la verdad*– en las investigaciones previas a 1984, Foucault se habían remitido a la cuestión del *cuidado de sí* y la verdadera vida a partir de investigaciones sobre el estoicismo y el epicureísmo. Esta situación le había ocasionado un cierto desbalance que hacía primar en la noción de *cuidado de sí* a la libertad para la construcción interna del sujeto por sobre la libertad para promover una transformación política del mundo. Esta torsión política de la práctica de sí y de la verdadera vida aparece recién en *El coraje de la verdad* por medio del estudio de la *parrhesía* en Sócrates y los cínicos.

Pero vayamos por partes. Comencemos explicitando qué se entiende por *parrhesía*. Foucault sostuvo en la primera clase del Curso de 1984 que en vez de analizar las relaciones entre verdad y sujeto desde el punto de vista de los discursos que dicen la verdad sobre el sujeto, es decir, de los discursos que toman al sujeto como objeto de estudio, estaba intentando desde 1980 analizar esta cuestión bajo la forma de la verdad que el sujeto es capaz de decir sobre sí mismo (Foucault, 2010b:20). Es en este marco que Foucault abordó la noción griega de *parrhesía* con el objeto de abrir la indagación sobre las formas del decir veraz, del hablar franco del sujeto, al ámbito de la política.

Etimológicamente, con la palabra *parrhesía* se designa un tipo de actividad consistente en decir todo, sin retroceder ante nada, sin ocultar nada. Sin embargo, esta palabra podía tener dos valores distintos en la antigua Grecia. Por un lado, un sentido negativo en el cual decir todo significó decir cualquier cosa, decir lo que uno quisiese sin ningún principio de razón o verdad. Este es el sentido que le dio Platón al usarla en la *República* para referirse a la mala ciudad democrática, esa ciudad heterogénea en la cual todo el mundo tiene derecho a decir cualquier cosa y en la que había tantas *politeiai* (constituciones), como ciudadanos opinando. Por otro lado, la *parrhesía* en el sentido positivo se usaba para hacer referencia al hablar franco, al decir

todo siguiendo la regla de la verdad. En este caso, se trata de un modo de hablar que consiste en decir lo que realmente se piensa. Para que esta forma de *parrhesía* tenga lugar es preciso –según Foucault– que el parresiasta se obligue a la verdad que enuncia, y por ello “es menester que el sujeto, [al decir] una verdad que marca como su opinión, su pensamiento, su creencia, corra cierto riesgo, un riesgo que concierne a la relación misma que él mantiene con el destinatario de sus palabras (Foucault, 2010b:30)”. En ese riesgo de recibir el rechazo del oyente, estaría el indicador del compromiso subjetivo del hablante con lo que dice. Es por ello que la *parrhesía* implica siempre –según Foucault– una cierta forma de coraje. Coraje para asumir los riesgos que el hablar franco y decir lo que uno piensa pueden traer al sujeto.

Ahora bien, cuál es la forma específica de este hablar franco. El parresiasta –nos dice Foucault– no es el profeta. El profeta dice la verdad, pero no habla en su propio nombre sino que profiere un discurso de otro. Tampoco es el sabio, que hablando en su propio nombre dice la verdad, pero manteniendo su sabiduría en una suerte de retiro o de reserva. El sabio habla sólo cuando es consultado, y dice lo que es en general, del ser y la naturaleza. El parresiasta tampoco es el docente, el hombre del *savoir faire* que, en nombre de una tradición, dice la verdad técnica. El parresiasta es –según Foucault– aquel que hablando en su nombre se encuentra comprometido con decir la verdad de lo que es en la forma singular de los individuos y las situaciones. En el decir del parresiasta se pone en juego siempre aquello que los griegos llamaban *ethos*. La *parrhesía* es una modalidad del decir veraz que se caracteriza por su íntima relación con el cómo de la vida, con la adopción de la verdad como forma de vida. El parresiasta es aquel que interviene activamente en la escena pública, en coyunturas específicas de la vida social, para proferir su verdad. Allí el carácter eminentemente político de la *parrhesía*.

Foucault analiza la *parrhesía* en tres claves políticas distintas: en el momento democrático, en el momento autocrático y en el momento cínico. Bajo un régimen democrático, el parresiasta es aquel que tiene el valor de decir la verdad frente a la asamblea de ciudadanos, aún a riesgo de ser castigado por el desprecio y la furia colectiva. Sin embargo, el pensamiento griego tuvo una baja consideración de la democracia, por lo que consideraban que no era un régimen propicio para el ejercicio del decir veraz. Al distribuir de manera igualitaria el derecho de decir, el régimen

democrático era –por ejemplo, para Platón– una autorización a cada cual para decir su opinión en función de sus intereses y pasiones particulares. De aquí que antes que un espacio para un decir veraz, el espacio democrático terminara siendo considerado un ámbito donde los oradores se enfrentaban para seducir al pueblo y apoderarse del gobierno. ¿Quiénes son, para el pensamiento griego, los oradores escuchados en la asamblea democrática? Aquellos que agradan, nos dice Foucault,

los que dicen lo que el pueblo quiere, los que lo adulan. Y los otros, al contrario, los que dicen o procuran decir lo que es cierto y está bien, y no lo que agrada, [...] suscitarán reacciones negativas [...] y su discurso veraz los expondrá a la venganza o el castigo (Foucault, 2010b:53).

Por esta razón para el pensamiento griego el régimen democrático desde su propia constitución tiene una tendencia a derivar fácilmente en su versión degradada: la demagogia. La democracia resultaba entonces un ámbito hostil y difícil para el ejercicio de la *parrhesía*.

Las mismas previsiones se estipulaban para el caso de los regímenes monárquicos. También en la estructura de poder de la monarquía se podía encontrar una tendencia negativa para el ejercicio de la *parrhesía*. Resultaba esperable que el monarca se mostrara hostil al decir del parresiasta y se inclinara a rodearse de consejeros aduladores. Sin embargo, a diferencia del régimen democrático, en este caso sí era posible –según Foucault– encontrar una oportunidad para el decir veraz. La *parrhesía* puede tener lugar en un régimen monárquico bajo dos condiciones. Por un lado, que el decir del parresiasta no se encuentre dirigido al cuerpo político de la ciudad, como sucede en la democracia, sino al cuerpo individual del monarca. Por otro lado, que ese decir veraz no se oriente a proferir una opinión útil para tal o cual circunstancia de gobierno, sino a trabajar en la formación en el gobernante “de cierta manera de ser, cierta manera de hacer, cierta manera de conducirse (Foucault, 2010b:82)”. La *parrhesía* ejercida bajo estas dos condiciones fue característica de las intervenciones de Sócrates, quien permanentemente invitaba a sus interlocutores a cuidar de sí, a no olvidarse de sí mismos. Se trató de un decir veraz orientado a trabajar sobre la forma misma que los individuos imprimen a su vida. Sin embargo, para Foucault el tipo de intervención de Sócrates, si bien generadora de claros efectos políticos en tanto

modificadora del modo de ser de los ciudadanos, no constituye ella misma una intervención política. No deja de ser una intervención más propiamente ética que se circunscribe a interpelar individualmente a los ciudadanos para que se ocupen de su forma de vida.

Pero hay un tercer momento que fue –según Foucault– la expresión más eminentemente política que tuvo la *parrhesía*: el cinismo. El cinismo constituyó un modo muy especial de *parrhesía* que despreció la instancia de la producción teórica y colocó sus esfuerzos en alcanzar una vida verdadera por el lado de la praxis. El decir veraz del cinismo estuvo tan íntimamente relacionado con la forma de vida verdadera, que ese modo de vivir constituyó el decir mismo de la interpelación cínica. En el cinismo hay una íntima articulación entre el coraje de la verdad y la forma de vida.

Pero hay un elemento más que distingue la radical politicidad del cinismo: la operación cínica no se limita a problematizar las certezas y valores de los ciudadanos que interpela, tal como lo hacía Sócrates, sino que traslada ese cuestionamiento a la escena pública y despliega a la vista de todos una forma de vida que discute con el conjunto de costumbres y valores vigentes en la cultura de la época. La verdadera vida de los cínicos es una forma de vida como escándalo, un vida que muestra la verdad de lo que se tiene por verdadero, que interpela a los otros y evoca la posibilidad de una vida y un mundo diferentes.

Llegados a este punto quisiéramos ahondar un poco sobre la cuestión de la vida verdadera en los cínicos. Si la verdad era para los griegos aquello que permanecía invariable, la búsqueda de los cínicos consistió en realizar la prueba existencial de la verdad: someter el modo de vivir a diversas pruebas para encontrar aquello que resiste, aquello verdaderamente necesario para vivir. Con esta tarea intentaban alcanzar una purificación de la existencia para eliminar las vanidades y frivolidades y quedarse sólo con lo esencial: aquello que nos permite ser libres, vivir libres. En el centro de la operación cínica está la búsqueda de la libertad, la separación de todos los llamados del mundo que nos esclavizan.

Esa vida verdadera a la que aspiran los cínicos nunca puede consistir en una forma de vida determinada, sino que por el contrario, la verdad de esa vida se encuentra justamente en la tarea de reconquistar cada vez sus posibilidades de libertad en una permanente puesta a prueba de las certidumbres que la asedian y la abrigan.

Consideraciones finales

Luego de este breve repaso por los conceptos fundamentales expresados en *La verdad y las formas jurídicas* y en *El coraje de la verdad*, quisiéramos cerrar nuestro escrito especificando el cambio que a nuestro entender se ha producido en la relación entre sujeto, verdad y política a partir de las expresiones vertidas por Foucault en cada una de las obras mencionadas respecto a lo planteado a propósito de estas cuestiones por sofistas y cínicos.

En *La verdad y las formas jurídicas* la noción de verdad que maneja Foucault se encuentra, como vimos oportunamente, estrechamente vinculada con la posición que adoptaban los sofistas. La verdad aparecía aquí como el resultado o efecto de la vigencia de una determinada correlación de fuerzas. En este marco, la tarea del sofista no consistía –según Foucault– en establecer discursos y debates para llegar a la verdad, sino para vencerla. La tarea de un pensamiento crítico consistiría en desnudar el carácter político de las verdades, en mostrar los rastros de violencia que se ocultan tras las pretendidamente neutras y universales instituciones modernas. Por otra parte, una práctica política emancipatoria estructurada desde una perspectiva como ésta, no estaría orientada hacia la organización de una militancia en común para enfrentar el poder, sino hacia una serie de intervenciones puntuales para impugnar las pretensiones del poder y denunciar las ilegitimidades del orden vigente. Se trataría pues de intentar afirmarse en una tarea cotidiana de sustracción de la vida a la lógica del poder.

Ahora bien, no aparecen en este momento de la producción foucaultiana elementos que nos permitan pensar en una política afirmativa, que exceda las instancias de resistencia al poder y/o de sustracción a su influjo. Si según Foucault la identidad que reivindicaban los sajones para enfrentar la ocupación normanda era tan ficción y tan poder como el propio relato estatal de los normandos ¿a título de qué cuestión valdría la pena comprometerse con alguna de las dos causas? En *La verdad y las formas jurídicas* no se encuentran razones que puedan motivar el compromiso militante con algún proyecto político que afirme en términos positivos cómo debiera ser un mundo justo y cómo un poder político legítimo.

Creemos que sobre este asunto puntual el pensamiento de Foucault muestra un cambio bastante pronunciado. *El coraje de la verdad* es un trabajo que, a nuestro

entender, se propone centralmente retomar esa antigua pregunta filosófica sobre la vida verdadera para reivindicar el valor de la forma de vida de los militantes.

Para hacer esta reivindicación del compromiso militante Foucault precisó realizar una torsión del uso que había hecho de la idea de verdad. Esta torsión política del concepto de verdad se hace evidente con la aparición del concepto de parrhesía. La intrusión política del parresiasta no se confunde con los modos de intervención pública que tenían los sofistas. En el curso de 1984 se distingue claramente entre la práctica de la parrhesía y el arte de la retórica de los sofistas. La retórica —nos dice Foucault— es un arte, una técnica, un conjunto de procedimientos que permiten al hablante decir algo que tal vez no piensa, ni cree, pero que sin embargo, por la elocuencia ejercida en el modo de decirlo, es probable que llegue a ser lo que piensan y creen aquellos a quienes el retórico se ha dirigido. El decir retórico de los sofistas es un decir eminentemente estratégico, cuyo horizonte no es alcanzar la verdad, sino producir efectos favorables al interés del orador en el campo de luchas en el que se encuentra inmerso. Por el contrario, en el decir del parresiasta la verdad no juega un papel estratégico. El decir veraz del parresiasta, si bien está directamente relacionado con determinados efectos en la arena política, no se ordena según esos efectos: por ejemplo, según la cantidad de poder que logre acumular a favor del orador. El decir veraz del parresiasta se ordena no como estrategia política sino como ética de la verdad: se trata de la necesidad de decir la verdad para poder vivir una vida verdadera. Hay un compromiso subjetivo ineludible para el parresiasta en lo que se dice: le va la vida en ello.

Otra política se esboza aquí. En *La verdad y las formas jurídicas* vislumbrábamos dos posibles opciones políticas: una política pretendidamente emancipatoria de salida de la lógica política tradicional (es decir de resistencia y sustracción a la lógica del poder), o una política de lucha en la arena tradicional, fundada, en último término, en la búsqueda y acrecentamiento ciego del mismo poder.

En *El coraje de la verdad* parece emerger una tercera opción entre las dos anteriores. Una política militante, capaz de intervenir en la arena tradicional de las luchas del poder sin prescribirse primeramente a sus lógicas zonzas de acumulación. Una política que se ordene a inscribir las verdades que empuña en el campo político, y en la cual, la forma de vida de sus militantes sea la prueba viviente e ineludible de su

propia veracidad.

Es entonces, en esta torsión sufrida por la noción de verdad en donde encontramos una opción distinta para pensar la política. “No hay instauración de la verdad sin una postulación esencial de la alteridad: la verdad nunca es lo mismo; solo puede haber verdad en la forma del *otro mundo* y la *vida otra* (Foucault, 2010b:366)”. Estas palabras, que se encuentran escritas en el manuscrito del Curso de 1984, exponen claramente las dos formas que adopta la verdad en el pensamiento de Michel Foucault.

La verdad bajo la forma de *otro mundo* es aquella verdad que tiene lugar en esta vida que somos, pero cuyos títulos de veridicción provendrían de alguna instancia trascendente a ella. Esta es, según Foucault, la forma básica de una verdad conveniente al poder, toda vez que habilita las pretensiones de neutralidad y validez universal del orden de cosas que ha fijado en este mundo y, al mismo tiempo, oculta/reprime el carácter precario y cambiante de la vida en que la verdad tiene lugar. Contra esta forma de verdad se expresaban los matices sofistas de los argumentos del Foucault de *La verdad y las formas jurídicas*. La segunda forma de la verdad, la verdad como *vida otra* no entraba aún en su análisis. Foucault se preguntaba aquí por la verdad de la *vida otra* que se expresa en el discurso del *loco*, del *delincuente*, etc. Por el contrario, en este periodo de su producción, se limitó a mostrar el carácter mundano, interesado, de las supuestas verdades universales que el saber psiquiátrico, penal, etc. establecía sobre sus sujetos.

Ahora bien, si la torsión política de la verdad que ocurre durante el Curso de 1984 nos invita a transitar el camino de la segunda forma posible de la verdad, verdad como *vida otra*, podemos acaso preguntarnos todavía por las razones que llevan a Foucault a elegir para este caso justamente a los cínicos. O contra-fácticamente, ¿por qué no eligió Foucault pensar la *vida otra* en las prácticas discursivas sin-telos de los *locos*?, ¿por qué no eligió la *vida otra* que hay en las prácticas discursivas sin-preocupaciones-por-la-trama-social de los *delinquentes*?, ¿por qué no eligió la *vida otra* de las prácticas discursivas no-preocupadas-por-la-mala-conciencia-del-amo de las rebeliones esclavas?

Entendemos que en la elección excluyente de esas otras formas de *vida otra*, más allá de razones metodológicas tales como el grado de dificultad para reconstruir la práctica discursiva de los locos, los presos y los esclavos, hay una decisión política

de preconizar un cierto tipo de militancia muy específico.

Se trata, en primer lugar, de un tipo de práctica que, a diferencia del discurso del *loco*, debe estar orientado al cumplimiento de una finalidad, de un telos preconcebido. Con esto Foucault está poniendo de relieve el aspecto instrumental que tiene todo accionar político.

Se trata, en segundo lugar, de un tipo de práctica que, a diferencia del discurso del *delincuente*, está preocupada por los efectos sociales que tiene su acción. En este aspecto Foucault está poniendo de relieve lo siguiente: para que exista acción política militante, el telos o finalidad que antes mencionamos debe estar referido en algún punto de su despliegue a la trama de saber-poder que ordena la vida social.

Por último, se trata de un tipo de práctica que, a diferencia de la producida por una rebelión esclava, debe estar orientada a intentar comunicar algo. Es decir, en este punto Foucault está señalando que esa acción política debe tener como finalidad producir un cambio en las subjetividades que ha constituido el saber-poder vigente en la sociedad. Se trata de interpelar esas subjetividades.

Al parecer entonces, según el ejercicio contra-fáctico que hemos propuesto para esclarecer la noción de militancia que está manejando Foucault, surgen tres caracteres determinantes de la intervención militante: la existencia de un telos, la referencia a efectos sobre la trama del saber-poder vigente y la pretensión de interpelar otras subjetividades. Cada uno de estos tres caracteres podría ser problematizado y abrir una discusión en torno a su pertinencia y sus alcances. Sin embargo, nosotros nos limitaremos aquí a profundizar solamente en el último de ellos.

Vayamos para ello a un pasaje de *El coraje de la verdad* en el cual Foucault relata un momento de la vida de Diógenes (Foucault, 2010b:273). Nos referimos al momento en el cual Diógenes es vendido como esclavo. Foucault recupera de esa escena dos intervenciones muy agudas que tiene Diógenes. La primera de ellas tiene lugar cuando el vendedor le pregunta a Diógenes qué cosa sabe hacer para ofertarlo mejor en la plaza. Frente a esta pregunta Diógenes responde que sabe mandar. Posteriormente, cuando el vendedor le niega a Diógenes el derecho a sentarse, éste decide acostarse diciendo que los pescados se ponen mejor a la venta cuando están tendidos. Se trata de dos claras intervenciones de Diógenes orientadas a ridiculizar la práctica griega del esclavismo con el objeto de interpelar al vendedor de esclavos y a

los posibles compradores que atienden al oferente. Diógenes intenta poner en crisis con su accionar el contenido de los valores de soberanía y de libertad que manejan sus interlocutores griegos. Su intervención busca interpelarlos.

Sin embargo, hay un tercer espectador presenciando el altivo desprecio del cínico hacia la institución de la esclavitud: el cuerpo mudo del “verdadero” esclavo que, acostado junto a Diógenes, observa la escena griega con los ojos atónitos, sin poder enunciar discurso alguno. Tiene las manos atadas y ya lo han amedrentado como a una fiera antes de ofertarlo en plaza. Curiosamente, no es a él a quien le habla Diógenes. El interés de la intervención cínica está en escandalizar los valores de la cultura griega. El fin de su puesta en escena es mostrarle al griego que los valores que tanto aprecia no están donde parece. Pero ni una palabra dirige Diógenes al esclavo que lo acompaña. Si el esclavo, en vez de encerrarse en un imperturbable silencio, llegase a tomar la iniciativa, su preocupación no estaría enfocada en interpelar al griego, hablar su lengua y hacer irrumpir su verdad en el mundo helénico. Esa sería una forma de intervención todavía demasiado griega: tal vez una vida otra expresándose, pero aún circunscrita y atada a los modos del sí mismo heleno. Para hacer verdaderamente cosmopolita la escena el esclavo empuñaría directamente su cimitarra para interrumpir de un solo corte la trama de saber, poder y subjetividad helénicas. No buscaría con ello transformar la sociedad de los griegos. No buscaría con ello que los griegos adopten otra forma de vida, una vida otra. Lo haría sencillamente para que en el tajo mismo de su embestida se abra paso su libertad: la irrupción de esa libertad vuelta acto es lo radicalmente otro para la escena griega.

Ahora bien, ¿qué razones explican que una mirada tan aguda como la de Foucault no recale en la invisibilización del “verdadero” esclavo que hay en la escena cínica?, ¿qué razones explican que Foucault omita pensar en las condiciones de posibilidad del ejercicio de la libertad, de expresión, de esa vida otra? Vincent Descombes (1982), en su estudio sobre la filosofía francesa en el siglo XX titulado *Lo mismo y lo otro*, muestra que una de las cuestiones características de la generación de filósofos a la que perteneció Michel Foucault, fue el intento de abandonar la concepción terrorista de la verdad y de la historia que desde Kojève dominaba la escena filosófica en Francia y que tan acabadamente se expresó en el memorable prólogo de Sartre a la obra del psiquiatra y filósofo argelino Franz Fanon. Que Foucault no demore su

reflexión en la cuestión de la libertad de los esclavos responde, según nuestra perspectiva, al intento de evitar la cuestión de la violencia política como forma posible de un compromiso militante libertario. Nuestro autor está eludiendo abordar el problema de pensar la cuestión de la legitimidad en algunas formas de violencia política. En *La verdad y las formas jurídicas* este asunto encontraba una resolución relativamente sencilla: el problema de la violencia estaba excluido porque se trataba de impugnar y sustraerse al poder sin constituir nunca un contra poder para enfrentarlo. Pero, ¿cómo se resuelve este asunto cuando estamos hablando de una práctica política construida desde el coraje de la verdad?, ¿cómo se asimila el problema de la violencia cuando se trata del coraje de asumir la intervención política en una coyuntura determinada? Tal como hemos intentado mostrar a lo largo de nuestro escrito, existe una torsión política del concepto de verdad en el pensamiento de Foucault que habilita a pensar de una manera novedosa en formas emancipatorias de intervención política. Se trataría de prácticas políticas que asumen la propia arena del poder como campo de lucha y que, sin embargo, no ceden a su lógica y persisten en su irreductible heterogeneidad: ya no como mera resistencia o sustracción, sino como puesta en acto de una verdad. Ahora bien, este ponerse en acto de la verdad no se circunscribe solo a expresiones políticas orientadas a interpelar interlocutores. A veces este acto puede incluir también aspectos que se inscriben en otro registro. Una intervención política, cualquiera sea su naturaleza, supone siempre la decisión de actualizar alguna de las posibilidades que se abren en una situación histórica determinada. Esta decisión implica necesariamente refrenar o cohibir la viabilidad de esas otras posibilidades en favor de la elegida. Por lo tanto, en una intervención política siempre intercede algún grado y forma de forzamiento o coacción. La ineludible presencia del forzamiento que hay en una intervención política se encuentra cabalmente expresada en las experiencias históricas de rebelión de los esclavos: en estos casos, las formas institucionales que ocultan el momento de violencia o forzamiento que alberga toda decisión política, no cumplen su función ya que el acto libertario del esclavo es expresión de aquello que justamente no tiene lugar al interior del orden social, de lo completamente otro desde el punto de vista de la situación vigente. Por ello, el corte que introduce la cimitarra del bárbaro, y que Foucault elude hábilmente en su reflexión, se alza como un problema primordial para el pensamiento político. Tal vez es justamente en esas

formas salvajes de la política donde es posible encontrar hoy las claves para quebrar los límites del pensamiento político contemporáneo, por momentos tan prudente y pluralista, tan descoloridamente republicano, tan sin potencia crítica. Quizás es allí, en la fiereza que esgrimen los pueblos cuando se emancipan, aquel lugar donde encontrar, en un mundo crecientemente banalizado, el destello prístino de una verdad todavía posible.

Bibliografía

- Balibar, Étienne (1994): *Nombres y lugares de la verdad*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- Deleuze, Gilles (1987): *Foucault*, Buenos Aires, Paidós.
- Descombes, Vincent (1982): *Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933-1978)*, Madrid, Cátedra.
- Foucault, Michel (1996): *La verdad y las formas jurídicas*, Barcelona, Gedisa.
- (2006): *La hermenéutica del sujeto*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- (2007): *El nacimiento de la biopolítica*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- (2010a): *Defender la Sociedad*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- (2010b): *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II*, Buenos Aires, FCE.
- Lecourt, Dominique (1987): *Para una crítica de la epistemología*, México DF, Siglo XXI.
- Vattimo, Gianni (1990): *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura post-moderna*, Barcelona, Gedisa.

CANGUILHEM Y FOUCAULT. DE LA NORMA BIOLÓGICA A LA NORMA POLÍTICA



Andrea Torrano

Universidad Nacional de Córdoba - IdH/CONICET



Resumen

En este artículo nos proponemos indagar el concepto de norma en Canguilhem y Foucault. Se trata de un concepto clave en el pensamiento de ambos autores. Si bien Foucault continúa el análisis crítico que realiza Canguilhem, no obstante se pueden advertir algunas diferencias. Para ambos pensadores la norma se relaciona con la vida. Pero mientras Canguilhem se refiere a la norma, a la normatividad, como una capacidad del individuo para vincularse con el ambiente en que habita, Foucault la concibe como el modo de asegurar el ejercicio del poder sobre el individuo y la población. Este desplazamiento de una norma entendida en un sentido biológico (Canguilhem) a una norma en un sentido político (Foucault) es lo que nos interesa desarrollar en el presente trabajo.

Abstract

This article explores the concept of norm in Canguilhem and Foucault; this is a central topic in the thought of both authors. Although Foucault continued the critical analysis developed by Canguilhem, it is possible to mark some differences. For both thinkers the norm is related with life. But while Canguilhem refers to the norm, the normativity, as an individual's capacity to relate with the environment where they live, Foucault conceives it as the way to ensure the exercise of power over the individual and the population. This shift from the norm understood in a biological sense (Canguilhem) to the norm in a political sense (Foucault) is what we want to develop in this work.

I. Una historia crítica del pensamiento

En “*La vida: la experiencia y la ciencia*” (1985)¹, texto dedicado a Canguilhem, Foucault liga “la historia crítica del pensamiento” con una tradición francesa. Allí señala la oposición que separa la vida intelectual desde los años treinta, entre “una filosofía de la experiencia, el sentido y el sujeto” y “una filosofía del saber, la racionalidad y el concepto”. En la primera ubica a Sartre y Merleau-Ponty, y en la segunda a Cavallès, Bachelard, Koyré y Canguilhem (Foucault, 2007: 42), en la cual él mismo se incluye. Esto será retomado posteriormente por Foucault en *Autorretrato* (1984), donde inscribe a su trabajo en la “tradición crítica de Kant” y a su proyecto lo denomina “una *historia crítica del pensamiento*” (Foucault, 1991).

Si bien Canguilhem y Foucault pertenecen, según este último, a una historia crítica del pensamiento o, como señala Wagner, se identifican con un “«estilo francés» en epistemología” –que también integra Bachelard–, no obstante es posible establecer ciertas discrepancias entre ambos pensadores. Una diferencia que puede observarse es la ciencia particular sobre la que reflexionan; mientras Canguilhem se ocupa de la historia de las ciencias biológicas y la historia de las ciencias médicas, Foucault se centra en las ciencias humanas (Wagner, 2002: 959-960). Otra distinción es que aunque ambos sostienen que no habría verdades inamovibles, sin embargo Canguilhem rechaza las consecuencias relativistas que suelen adjudicarse al pensamiento de Foucault (Ibíd.: 954-956). Por último, otra diferencia, y más fundamental, es que Foucault inscribe sus reflexiones sobre la vida y la norma en el ámbito del poder².

Pero más allá de ciertas diferencias que pueden encontrarse entre ambos autores, es indudable que las investigaciones de Canguilhem, especialmente en torno a la

¹ En 1984 Foucault realiza la introducción a *Lo normal y lo patológico* de Canguilhem al inglés que es publicado recién en 1989. Muy debilitado por su enfermedad realiza algunas correcciones para publicar su texto en la *Revue de métaphysique et de morale* en marzo de 1985 (Lecourt, 2009: 5).

² Balibar también pone en evidencia cierta distancia entre estos pensadores, a partir de lo que considera una lectura errónea (invertida) que habría hecho Foucault de Canguilhem en *El orden del discurso* (1970), donde hace referencia al “estar en lo cierto”. De acuerdo con Balibar, para Canguilhem la verdad no es *relativa* a ciertas condiciones teóricas institucionales –como lo es para Foucault– sino que en algunos casos, como el de Galileo, este *anticipó*, en ausencia de reglas, un régimen de universalidad de la verdad que sería sancionado con posteridad. Esta anticipación es lo que permitiría decir que está en lo cierto (Cf. Balibar, 1995: 124-125).

vida y la norma, han tenido una fuerte influencia en Foucault. El mismo Foucault reconoce la importancia de Canguilhem en la escena intelectual de los '60 y en todos aquellos que se habían formado con él. Foucault ve en Canguilhem a un pensador original que modificó la historia de las ciencias (Cf. Foucault, 2007: 41-43). Esta originalidad la advierte especialmente en las reflexiones sobre el conocimiento de la vida que incluye el error. Lo cual hizo que sea llamado el “filósofo del error” (Cf. Lecourt, 2009: 7).

La novedad de Canguilhem no es tanto mostrar la relación entre error y conocimiento, o ciencia, que ya había sido advertido por Bachelard³, sino más bien cómo el error se inserta en la vida, lo cual es desarrollado en su obra célebre *Lo normal y lo patológico* (1943 y 1963-66)⁴. Esta audaz afirmación produce una transformación en la concepción que hasta ese momento se tenía sobre la vida. La vida remite directamente a la norma, se trata de un binomio que no se puede disociar. Dicha articulación entre vida y norma conduce a Canguilhem a analizar los funcionamientos de los organismos en el estado normal y patológico.

Esta preocupación por la vida es central en *El conocimiento de la vida* (1952), donde Canguilhem se ocupa de la especificidad de la biología como ciencia y particularmente del vitalismo concebido como la relación del organismo con el medio en el que vive. Aunque estos desarrollos exceden los propuestos en este artículo, solamente nos limitaremos a señalar que Canguilhem indaga sobre la dificultad que la filosofía encuentra para pensar la vida del viviente como objeto específico, debido a que se

³ El concepto de error ya había ocupado un lugar importante en la epistemología de Bachelard, maestro de Canguilhem, para quien el error era el motor del conocimiento. En *El nuevo espíritu científico* (1934), Bachelard advierte que concebir al conocimiento como un desarrollo progresivo armónico es una idea falsa, ya que la propia historia de las ciencias muestra que el progreso científico se alcanza a partir de errores. De allí que, unos años después, en *La formación del espíritu científico* (1938), señala que el error es lo que permite avanzar en el conocimiento en tanto “se accede al error positivo, al error normal, al error útil” (Bachelard, 2000: 286.). De acuerdo con Bachelard, a partir de una “doctrina de los errores normales” se aprende a distinguir las faltas a las que es necesario buscar una causa, de las afirmaciones gratuitas o sin fundamento.

⁴ Bajo el título *Lo normal y lo patológico* se publica su tesis doctoral en medicina “Ensayo acerca de algunos problemas relativos a lo normal y lo patológico” de 1943 y una selección de textos escritos entre 1963 y 1966 denominados “Nuevas reflexiones relativas a lo normal y lo patológico”.

trata de un objeto que difiere de la razón, en sentido tradicional, donde se ha concebido que “la razón es regular” y “la vida anárquica”, “la razón es cálculo” y la vida es “producción” y “emergencia”. De acuerdo con Canguilhem sólo la superación de esta posición dualista y metafísica permite un verdadero acceso a la vida como objeto del pensamiento (Cf. Canguilhem, 1947).

Dichas reflexiones son retomadas por Foucault⁵, quien destaca la relación de la vida con el poder. Así, en *La voluntad de Saber* (1976), señala que la vida, a partir del siglo XVIII, aunque ya a fines del siglo XVII pueden rastrearse algunos de estos fenómenos⁶, es apresada por el poder. Lo cual denomina biopoder, un poder sobre la vida. La particularidad de la política moderna, expresa Foucault, consiste en que “durante milenios, el hombre siguió siendo lo que era para Aristóteles: un animal viviente y además capaz de una existencia política; el hombre moderno es un animal en cuya política está puesta en entre dicho su vida de ser viviente” (Foucault, 2002b: 173). Esto significa que la vida natural se integra a la vida política, en otras palabras, que la vida del hombre como individuo biológico se inserta en la del hombre como sujeto político.

II. Norma, anomalía y anormalidad

En *Lo normal y lo patológico* (1943), Canguilhem realiza un examen crítico de los conceptos de normal, anomalía y anormal, utilizados en las ciencias de lo viviente. Para analizar el concepto de normal recurre a definición del *Dictionnaire de médecine* de Littré y Robin, donde normal (*normalis*, de *norma*, regla) es conforme a la regla, regular y al *Vocabulario técnico y crítico de la filosofía* de Lalande que apela a la etimología del término, para quien normal, debido a que norma designa la escuadra, es aquello que se mantiene en el justo medio. De allí, agrega Canguilhem, surgen dos sentidos derivados, por un lado, es normal aquello que es tal como debe ser y, por otro, en el sen-

⁵ Para la relación entre Canguilhem y Foucault en relación al concepto de vida ver Muhle, M. “Sobre la vitalidad del poder. Una genealogía de la biopolítica a partir de Foucault y Canguilhem”, en *Revista de Ciencia Política*, Volumen 29, N° 1, Santiago de Chile, 2009, pp. 143-163.

⁶ Foucault observa en el poder disciplinario, que remonta a fines del siglo XVII, un dispositivo de poder sobre el cuerpo individual que tiene como objetivo la vigilancia y el adiestramiento de los individuos (Foucault, 2002a).

tido más usual de la palabra, aquello que refiere a la mayoría de los casos de una especie determinada, es decir, el promedio o un patrón de carácter mensurable (Cf. Canguilhem, 1971: 91).

Para Canguilhem lo normal concebido desde un punto de vista biológico es un concepto que sólo puede ser pensado a partir de la relatividad individual. Es decir, que el individuo debe tomarse en sí mismo como punto de referencia en relación al medio ambiente. El concepto de normal indica la regularidad de las funciones vitales del ser viviente individual en determinadas condiciones. De acuerdo con Canguilhem

“podemos calificar de normales a tipos o funciones, porque hacemos referencia a la polaridad dinámica de la vida. Si existen normas biológicas, es porque la vida, al no ser sumisión al medio ambiente sino institución de su propio medio ambiente, por ello mismo pone valores no sólo en el medio ambiente sino también en el organismo mismo. Denominamos a esto normatividad biológica” (Ibíd.: 175).

La normatividad biológica es la capacidad que tiene el viviente, el individuo particular, de darse a sí mismo una norma biológica diversa en relación a las diferentes condiciones del ambiente en el que habita. La normatividad biológica es inherente a la vida. Por ello sólo en relación al individuo es que puede establecerse lo normal y lo patológico o, en otros términos, la salud y la enfermedad⁷. Esto es, que la frontera entre lo normal y lo patológico es precisa si se considera sucesivamente a un solo individuo, lo normal en condiciones dadas puede convertirse en patológico si estas condiciones cambian y el individuo se mantiene igual. Pero esta delimitación entre lo normal y lo patológico, como veremos, no puede determinarse para una totalidad de individuos.

Ahora bien, como señala Canguilhem, en el estado patológico o anormal no hay una ausencia de norma o alejamiento de ésta, como pretenden las ciencias de la vida, sino la manifestación de una nueva forma de vida. En consecuencia,

“El estado patológico no puede ser denominado «anormal» de un modo

⁷ Para un análisis sobre los conceptos de salud y enfermedad ver (Canguilhem, 2004).

absoluto, sino anormal dentro de una relación con una situación determinada. Recíprocamente, estar sano y ser normal no son equivalentes, porque lo patológico es una especie de normalidad. Estar sano no es sólo ser normal en una situación dada, sino también ser normativo en esa situación y en otras eventuales. Lo característico de la salud es la posibilidad de superar la norma que define lo momentáneamente normal, la posibilidad de tolerar infracciones a la norma habitual e instituir normas nuevas en situaciones nuevas” (Ibíd.: 149-150).

Lo que señala Canguilhem es que el ser enfermo pierde su capacidad normativa de instituir normas diferentes en condiciones diferentes, pero esto no significa que quede desprovisto de norma alguna, sino más bien que su normalización no se corresponde con las actuales condiciones de existencia. “El enfermo está enfermo porque sólo puede admitir una norma, el enfermo no es anormal por ausencia de norma sino por incapacidad para ser normativo” (Canguilhem, 1971: 141).

Esto no significa el abandono del concepto de patología, sino su restitución a su originaria dimensión cualitativa. Por patología debe entenderse incapacidad, pérdida o reducción de la capacidad de ser normativo de un ser viviente. Si la normalidad de un organismo es su normatividad, su capacidad de instituir normas, por el contrario, la patología es la reducción de tal poder normativo. En este sentido normalidad y patología son conceptos de valor no reducibles cuantitativamente (Cf. Campesi, 2008: 14).

Canguilhem observa que la normatividad biológica del individuo es convertida por la ciencia en una medida cuantitativa. De este modo, lo normal viviente es reemplazado por lo normal científico. El hombre de ciencia encuentra en el concepto de promedio un equivalente objetivo y científicamente válido del concepto de normal o de norma. Pero considera que el promedio tiene una significación más objetiva, por eso intenta reducir la norma al promedio⁸. Esta objetivación de la norma en el promedio termina por desconocer el valor normativo de lo viviente. La

⁸ Canguilhem analiza el “hombre promedio” de Quételet, quien distingue entre dos tipos promedio: el promedio aritmético o mediana y el promedio verdadero (Cf. Canguilhem, 1971: 115-123).

ciencia de la vida, expresa Canguilhem, “tiene algo mejor que hacer antes de tratar de definir objetivamente lo normal: reconocer la original normatividad de la vida” (Canguilhem, 1971: 135). Para Canguilhem, norma y promedio son dos conceptos diferentes que no pueden reducirse a una unidad.

En efecto, no es posible objetivar la noción de normatividad en el promedio o la media, en un dato puramente cuantitativo, porque es resultado de una actividad individual y social del hombre. Si como expresa Canguilhem “el hombre normal es el hombre normativo, el ser capaz de instituir nuevas normas, incluso orgánicas” (Canguilhem, 1971: 104), entonces la vida es actividad normativa. Por lo cual, la vida no puede ser sometida a las normas que actúan sobre ella desde el exterior, sino que son normas que de manera completamente inmanente, son producidas por el movimiento de la vida (Cf. Macherey, 1990: 288). Esto significa reconocer que la vida misma es actividad creativa. El viviente es creador de normas que son expresión de su polaridad constitutiva.

De este modo llegamos a la consideración de los conceptos de anomalía y anormal. Canguilhem recurre nuevamente a la etimología de ambos términos para poner en evidencia los equívocos en el uso de los mismos. Señala que según el *Vocabulario filosófico* de Lalande *anomalía* es un sustantivo al cual actualmente no corresponde en francés ningún adjetivo y, a la inversa, *anormal* es un adjetivo sin sustantivo, de tal manera que el uso los ha acoplado convirtiendo a “anormal” en el adjetivo de “anomalía” (Canguilhem, 1971: 96)⁹.

Canguilhem advierte que anomalía viene del griego *anomalía*, que significa desigualdad, aspereza y se contrapone a *omalos*, aquello que es igual, unido, liso. Etimológicamente anomalía significa *an-omalos*, es decir, desigual. Pero se ha cometido el error de derivar anomalía de *nomos*, que significa ley. Como señala Canguilhem el término griego *nomos* y el latino norma tienen sentidos cercanos, ley y regla tienden a confundirse. Pero para ser precisos en su uso debe tenerse en cuenta que anomalía designa un hecho, es un término descriptivo, mientras que anormal implica una referencia a un valor, es un hecho apreciativo, normativo. No obstante, observa Canguilhem, los

⁹ El español permite eludir este problema, ya que contamos con el adjetivo anómalo para anomalía y con el sustantivo anormal para anormalidad.

sentidos originales de estos términos han sido invertidos: anormal se ha convertido en un concepto descriptivo y anomalía se ha tornado un concepto normativo (Ibíd.: 97). Esta confusión se intensifica al considerarse anomalía y anormal como sustantivo y adjetivo que se corresponden, lo cual tiene como consecuencia, en su uso habitual, tanto coloquial como médico, que ambas nociones adquieran un sentido valorativo.

Veinte años después, en *Las nuevas reflexiones relativas a lo normal y lo patológico* (1963-1966), Canguilhem retoma estas indagaciones pero realiza un camino inverso. Mientras que en los escritos del '33 se centra en la normatividad del individuo y de allí pasa a examinar la norma social, por el contrario, aquí comienza analizando lo social y luego las implicancias que tiene en el individuo (Cf., Le Blanc, 2004: 68). La comparación entre normas sociales y normas vitales le permite esclarecer la significación de estas últimas.

Canguilhem se ocupa nuevamente de la definición de norma. Expresa que una norma es una regla, es aquello que sirve para “normar”, “normalizar” y “significa imponer una exigencia a una existencia, un dato, cuya variedad y disparidad se ofrecen, con respecto a la exigencia, más aún como algo indeterminado y hostil que simplemente como algo extraño” (Ibíd.: 187). La causa de este “uso polémico del término”, manifiesta Canguilhem, se encuentra en la dupla normal-anormal, la cual

“no se trata de una relación de contradicción y de exterioridad, sino de una relación de inversión y polaridad. La norma, al desvalorizar todo aquello que la referencia a ella prohíbe considerar como normal, crea de por sí la posibilidad de una inversión de los términos. Una norma se propone como posible modo de unificación de la diversidad, de absorción de la diferencia (...) pero proponerse no significa imponerse” (Ibíd.: 187).

Si en la cita anterior, Canguilhem hacía referencia a que normar era imponer una exigencia a una existencia, aquí quiere señalar la diferencia entre la ley de la naturaleza y la norma en tanto la primera se impone, es una ley, mientras que la norma sería una expresión de preferencia. Diferencia que, como veremos, es central en el pensamiento de Foucault. En este sentido expresa Canguilhem,

“toda preferencia de un orden posible es acompañada –la mayoría de las veces de una manera implícita– por la aversión del orden posible inverso. Lo diferente de lo preferible –en un dominio dado de evaluación– no es lo indiferente, sino lo rechazante o, más exactamente, lo rechazado, lo detestable” (Ibíd.: 187-188).

La preferencia de un orden supone la valoración de ese orden por sobre otro. Por lo cual, siempre que hay una preferencia, un orden es aceptado mientras que otro es rechazado. En consecuencia, no habría un solo orden posible como tampoco una sola norma posible.

En efecto, la norma expresa un orden que es preferido por sobre otro/s. Esto significa que lo normal o anormal es posterior a la existencia vital, es secundario con respecto a la vida. La vida sólo puede ser caracterizada como normal o anormal posteriormente. La normalidad siempre está atrapada en la normatividad, lo normal implica lo normativo. Pero si bien

“lo anormal como a-normal es posterior a la definición de lo normal. Sin embargo, la anterioridad histórica de lo anormal futuro es la que suscita una intención normativa. Lo normal es el efecto obtenido por la ejecución del proyecto normativo, es la norma exhibida en el hecho. Desde este punto de vista fáctico, existe pues entre lo normal y lo anormal una relación de exclusión. Pero esta negación está subordinada a la operación de negación, a la corrección requerida por la anormalidad. Por lo tanto no hay nada paradójico en decir que lo anormal, lógicamente secundario es existencialmente primitivo” (Ibíd.: 191).

Lo anormal, que parece lógicamente secundario por tratarse de una negación, es *históricamente* primario. Esto significa que lo anormal es primero en tanto que antes de lo normal habría un estado de anormalidad.

Canguilhem reconoce la importancia de las normas sociales en las cuestiones ligadas a la salud, pero esta atención a las normas sociales no lo lleva a reducir lo biológico a lo social, sino que, por el contrario, defiende las exigencias de la vida en relación a las de la sociedad. En este sentido expresa,

“La definición de normas higiénicas supone el interés acordado, desde un punto de vista político, a la salud la población considerada estadísticamente, a la salubridad de las condiciones de existencia, a la extensión uniforme de los tratamientos preventivos y curativos desarrollados por la medicina” (Ibíd.: 193).

Canguilhem advierte que la normalización tanto de los medios técnicos de educación como de salud, entre otros, es expresión de exigencias industriales y económicas. Lo cual le otorga a su análisis una mirada política que permite diferenciar la orientación de estos últimos escritos con respecto a *Lo normal y lo patológico*. Para Canguilhem la normatividad se encuentra ligada a la consideración de la salud como un valor inherente a la sociedad que justificaría la necesidad de normalizarla. En consecuencia, la normatividad social estaría subordinada a la normatividad biológica.

Siguiendo una dirección opuesta, Foucault muestra cómo los saberes, la medicina y las ciencias humanas, tienen un lugar significativo en las relaciones de poder. En *El nacimiento de la clínica* (1963), contemporáneo a *Las nuevas reflexiones relativas a lo normal y lo patológico* de Canguilhem, Foucault se concentra en el desarrollo epistemológico del saber biomédico, no obstante se advierte la relevancia que tienen en este análisis los factores institucionales y políticos en la práctica médica. Allí Foucault expresa

“el prestigio de las ciencias de la vida en el siglo XIX, el papel de modelo que éstas han tenido, sobre todo en las ciencias del hombre, no está vinculado primitivamente al carácter comprensivo y transferible de los conceptos biológicos, sino más bien al hecho de que estos conceptos estaban dispuestos en un espacio cuya estructura profunda respondería a la oposición de lo sano y de lo mórbido. Cuando se hable de la vida de los grupos y de las sociedades, de la vida de la raza, o incluso de la «vida psicológica», no se pensará en principio en la estructura interna del ser organizado, sino en la bipolaridad médica de lo normal y de lo patológico” (Foucault, 2001: 62).

Mientras que para Canguilhem los conceptos de salud y enfermedad son expresión de una normatividad biológica inherente a la polaridad de la vida, para Foucault

son efecto de las normas sociales. Foucault describe el proceso a través del cual las instituciones asumieron el proyecto de medicalización de la sociedad. De este modo, contribuye a situar social e históricamente la normatividad de los saberes sobre la salud y la enfermedad, lo normal y lo patológico, desarrollados por Canguilhem. En este sentido, señala Campesi en “Norma, Normatività, Normalizzazione. Un itinerario teorico tra Canguilhem e Foucault” (2008),

“*El nacimiento de la clínica* representa un perfecto complemento de las indagaciones sobre ciencias de la vida desarrolladas por Canguilhem. Este contribuye a ilustrar la génesis social del concepto de normalidad biológica y, en particular, el rol de la práctica terapéutica y de la institución clínica en la producción de lo normal y de lo patológico, haciendo emerger la fundamental posición normativa adoptada por la medicina en la gestión de la existencia humana” (Campesi, 2008: 16).

A partir de los años '70 adquieren un lugar central en las investigaciones de Foucault los conceptos de norma y normalización. En la conferencia titulada “El nacimiento de la medicina social” (1974), donde utiliza por primera vez la noción de biopolítica, advierte la preocupación de la medicina moderna, una medicina social que funciona con una tecnología sobre el cuerpo. Allí señala que

“el capitalismo que se desarrolló a finales del siglo XVIII y comienzos del XIX, socializó un primer objeto, que fue el cuerpo, en función de la fuerza productiva, de la fuerza de trabajo. El control de la sociedad sobre los individuos no se operó simplemente a través de la conciencia o de la ideología, sino que se ejerció en el cuerpo, y con el cuerpo. Para la sociedad capitalista lo más importante era lo biopolítico, lo somático, lo corporal. El cuerpo es una realidad biopolítica; la medicina es una estrategia biopolítica” (Foucault, 1999: 365-366).

Como puede observarse, el viviente deja de ser el sujeto de la normatividad y se convierte en un punto de aplicación (Cf. Macherey, 1990). El cuerpo comienza a ser objeto y objetivo de la tecnología de poder.

En el curso impartido durante en esa misma época, intitulado *Los anormales*

(1974-75), Foucault se refiere a las investigaciones de Canguilhem, específicamente a *Las nuevas reflexiones relativas a lo normal y lo patológico*, donde éste se ocupa de las normas en relación a lo social. Foucault reconoce las ideas fecundas que allí se encuentran en relación a la norma y la normalización en tanto indican un proceso general de normalización social, política y técnica que se desarrolla en el siglo XVIII, cuyos efectos observa en distintas instituciones (escuela, hospital, fábrica). Además destaca la idea de que la norma no se define como una ley natural, sino por la presión que puede ejercer en el ámbito que se la aplica. En este sentido, señala Foucault, la norma

“no es simplemente, y ni siquiera un principio de inteligibilidad; es un elemento a partir del cual puede fundarse y legitimarse cierto ejercicio del poder. Concepto *polémico*, dice Canguilhem. Tal vez podría decirse *político*. (...) la norma trae aparejados a la vez un principio de calificación y un principio de corrección. Su función no es excluir, rechazar. Al contrario, siempre está ligada a una técnica positiva de intervención y transformación, a una especie de proyecto normativo” (Foucault, 2000: 57).

Foucault realiza un desplazamiento en la consideración de la norma como concepto polémico, a la de la norma como concepto propiamente político. Esto se halla en consonancia con la concepción que tiene sobre la política como conflicto¹⁰.

¹⁰ Foucault llama a este modelo “hipótesis de Nietzsche”, que es puesto a prueba en la *Genealogía del racismo* (1976) para comprobar si puede aplicarse al análisis del poder. De acuerdo con Foucault, la hipótesis de Nietzsche consiste en decir que el poder es guerra, es la guerra continuada con otros medios, de este modo invierte la afirmación de Clausewitz. Esto significa, en primer lugar, que las relaciones de poder que funcionan en una sociedad se injertan en una relación de fuerzas establecida en un determinado momento, históricamente precisable, de la guerra. El poder político, que supuestamente detiene la guerra y hace reinar la paz en la sociedad civil, lo hace no para suspender los efectos de la guerra o para neutralizar el desequilibrio que se manifestó en la batalla final, sino para inscribir perpetuamente, a través de una especie de guerra silenciosa, la relación de fuerzas en las instituciones, en las desigualdades económicas, en el lenguaje, hasta en los cuerpos de unos y otros. En segundo lugar, que dentro de la paz civil, o sea en un sistema político, las luchas políticas, los enfrentamientos relativos al poder, con el poder, para el poder, las modificaciones de las relaciones de fuerza deberían ser interpretadas sólo como la continuación de la guerra. En tercer lugar, quiere decir, que la decisión definitiva sólo puede venir de la guerra, es decir, de una prueba de fuerzas en la cual, finalmente, sólo las armas deberán ser los jueces (Foucault, 1996b: 24-25).

Si tenemos en cuenta la etimología del término polémica, de *polemos*, guerra, podemos observar cómo este corrimiento que señala Foucault se produce de manera casi “natural”. Sin embargo, no deja de ser una modificación relevante, en tanto que Foucault concibe la norma como ejercicio del poder sobre la vida.

Ahora bien, para dar cuenta de la norma como concepto político, Foucault se ocupa de realizar una genealogía de la anormalidad, donde revela el pasado de los individuos peligrosos que en el siglo XIX son llamados “anormales”. Para ello, se centra especialmente en tres figuras: el monstruo humano, el individuo a corregir y el niño masturbador. El anormal representa una concentración de rasgos en torno al cuerpo, la criminalidad y la sexualidad.

En esta genealogía de los anormales podemos observar una importante modificación en relación al ámbito de referencia y la presencia de estas figuras. Es decir, la secuencia monstruo humano, individuo a corregir, niño masturbador, se corresponde respectivamente con el ámbito de la ley, la familia y el dormitorio. Como podemos advertir, hay una reducción del espacio de referencia, pero, al mismo tiempo, una mayor aparición. Mientras que el monstruo humano es una excepción a la ley, el niño masturbador se convierte en una figura universal de todos los dormitorios. Esto conduce a Foucault a afirmar que “el anormal (...) es en el fondo un monstruo cotidiano, un monstruo trivializado” (Foucault, 2000: 63).

El “anormal”, objeto de preocupación desde fines del siglo XIX de instituciones, discursos y saberes, deriva de la excepción jurídico natural del monstruo, de los numerosos incorregibles de los institutos y de la universalidad del niño masturbador. Si bien, señala Foucault, estas tres figuras no van a confundirse, ya que pertenecen a distintos sistemas de discursos científicos¹¹, convergerán en la figura del anormal que será no sólo objeto de saber sino también de justificación social y moral de las tecnologías de poder. Especialmente la medicina y la justicia se estructurarán en relación a la presencia de los anormales y a la necesidad de defender a la sociedad de éstos.

Lo que queremos destacar fundamentalmente en esta genealogía es la inscrip-

¹¹ El monstruo será objeto de investigación de la teratología, cuyo desarrollo se encuentra en Geoffroy Saint-Hilaire, el incorregible en la psicopatología de las sensaciones, de la motricidad y de las aptitudes y el onanista en la *Psychopathia sexualis* de Kaan.

ción de los regímenes de normalización en el ámbito del poder. Se puede observar un desplazamiento desde una consideración de la norma como “potencia normativa” en Canguilhem, en un sentido biológico, a una norma como “poder normativo”, en un sentido político, tal como la concibe Foucault (Cf., Pasquinelli, 2012: 11). En esto consiste el aporte de Foucault a las reflexiones sobre la norma, lo normal y lo anormal iniciados por Canguilhem.

En efecto, es posible señalar, en primer lugar, un descentramiento de la función represiva del poder que es reemplazada por estrategias de poder que tienen una función productiva. En palabras de Foucault, “lo que el siglo XVIII introdujo mediante el sistema *disciplina con efecto de normalización*, el sistema *disciplina-normalización*, me parece que es un poder que, de hecho, no es represivo sino productivo; la represión no figura en él más que en concepto de efecto lateral y secundario” (Foucault, 2000: 59. *Cursivas del autor*). Sin embargo, como advierte Ewald, no se debe confundir norma con disciplina, la disciplina se relaciona con el cuerpo y su tratamiento, mientras que la norma es una medida y un medio de producción de un estándar común. La disciplina no es necesariamente normativa ni la norma necesariamente disciplinaria (Ewald, 1990: 141). En segundo lugar, y relacionado con el anterior, los anormales son efecto de relaciones de poder micropolíticas, de tecnologías de poder, más que del poder soberano. El principio de soberanía no consigue explicar la anormalidad. Por último, el poder de normalización involucra un saber sobre el objeto del que se ocupa. En definitiva, lo que constituye los anormales es una articulación de poder-saber.¹²

Como indica Macherey en “Sobre una historia natural de las normas” (1999), Foucault minimiza el funcionamiento de la norma en términos negativos (modelo jurídico) por una sobreestimación de la misma en términos positivos (modelo biológico). Esta consideración se sustenta en dos tesis que estarían presentes en el análisis de Foucault. La primera es la productividad de la norma: “la norma «produce» los

¹² Para Foucault poder y saber no se encuentran en una relación de exterioridad sino que se vinculan mutuamente. En este sentido expresa: “el poder produce saber (...); que poder y saber se implican directamente el uno al otro; que no existe relación de poder sin constitución correlativa de un campo de saber, ni de saber que no suponga y no constituya al mismo tiempo unas relaciones de poder” (Foucault, 2002a: 34).

elementos sobre los cuales ella obra al tiempo que elabora los procedimientos y los medios reales de esa acción” (Macherey, 1999: 172). Y la segunda tesis es la inmanencia de la norma: “la norma no obra sobre un contenido que subsista independientemente de ella y fuera de ella, y en sí misma no es independiente de su acción como algo que se desarrolle fuera de ella” (Ibíd.: 181).

III. Sociedad de normalización

En la voluntad de saber (1976), Foucault expresa que las sociedades modernas no son esencialmente ni sociedades fundadas en el principio de soberanía, ni sociedades de represión, sino sociedades de normalización. La sociedad de normalización es “el efecto histórico de una tecnología de poder centrada en la vida” (Foucault, 2002b: 175). Esto significa que junto a un sistema jurídico que establece por medio de la universalidad de la ley los límites del ejercicio del poder, existen un conjunto de tecnologías de poder que por la proliferación y penetración capilar de la norma en todo el cuerpo social asegura el ejercicio continuado del poder. Mientras que la ley debe defendernos del peligro de los excesos del poder, la norma asegura, a escala microfísica, la circulación de un poder en el cual el individuo es continuamente blanco de vigilancia, examen y sanción y la población objeto de control y regulación.

La norma adquiere importancia a expensas de la ley, o mejor dicho, a la ley entendida como expresión del poder soberano, ya que la “ley se refiere siempre a la espada”, mientras que el poder que tiene como tarea hacerse cargo de la vida necesita de mecanismos continuos, reguladores y correctivos. El poder necesita distribuir lo viviente en dominio de valor y de utilidad, por lo cual debe calificar, medir, apreciar y jerarquizar, debe servirse de la norma. El poder, como explica Foucault,

“no tiene que trazar la línea que separa a los súbditos obedientes de los enemigos del soberano; realiza distribuciones en torno a la norma. No quiero decir que la ley se borre ni que las instituciones de justicia tiendan a desaparecer; sino que la ley funciona siempre más como una norma, y que la institución judicial se integra cada vez más en un *continuum* de aparatos (médicos, administrativos, etc.) cuyas funciones son sobre todo reguladoras (Foucault, 2002b: 174-175).

Esto significa que la ley queda en una posición subordinada con respecto a la norma, pero no que desaparezca. El derecho no es la expresión de las normas y las normas no son la aplicación del derecho. Se trata de dos procedimientos diferentes que se encuentran relacionados: para administrar, conservar y hacer crecer el cuerpo social en forma eficiente y disciplinada se requiere de la ley, de la vigilancia, de la prohibición; pero, la función y el sentido de la ley y la prohibición no son la destrucción y la muerte, sino la reproducción del poder y la vida de acuerdo con las relaciones de dominación y explotación establecidas socialmente. Como señala Ewald, Foucault deja claro que la formación de una sociedad de normalización de ninguna manera disminuye el poder de la ley o que las instituciones judiciales desaparezcan. Por el contrario, la normalización tiende a ser acompañada por una asombrosa proliferación de legislación (Ewald, 1990: 138). Lo que señala Foucault es que la primacía de la norma sobre la ley, se corresponde con el pasaje del poder soberano al biopoder, de un poder que “hace morir” a un poder que “hace vivir”¹³.

De acuerdo con Foucault el poder sobre la vida presenta dos mecanismos. El primero, de fines del siglo XVII, es una *anatomopolítica del cuerpo humano*, las *disciplinas*, centrada en el cuerpo individual y tiene por objeto su educación, el aumento de sus aptitudes, el arrancamiento de sus fuerzas, el crecimiento de su utilidad y su docilidad, su integración a los sistemas de control eficaces y económicos¹⁴. El segundo mecanismo, formado hacia mediados del siglo XVIII, es una *biopolítica de la población*, una serie de *controles reguladores* que toman como objeto el cuerpo-especie, cuyo objetivo es el cuerpo viviente, soporte de los procesos biológicos: nacimiento, mortalidad, salud, duración de la vida, etc. (Ibíd.: 168-169). Se trata de dos tecnologías de

¹³ No obstante se puede advertir una oscilación de Foucault entre un poder productivo que señala un abandono del poder soberano, y un poder que articula y superpone biopoder y poder soberano —un poder que hace vivir y hace morir—, es retomado por los pensadores biopolíticos italianos. Agamben encuentra esta articulación entre soberanía y biopolítica en la noción de “vida desnuda” (Agamben, 2003). Por su parte, Esposito desarrolla esta relación en el paradigma inmunitario, una vida que debe ser defendida sobre la muerte de otro (Esposito, 2006; 2009). Aunque de modo menos directo, Negri también señala este vínculo en relación al biopoder imperial y la multitud biopolítica (Hardt; Negri, 2004; 2009).

¹⁴ Este primer mecanismo es desarrollado en detalle por Foucault en *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión* (1975).

poder que actúan en diferentes niveles, tienen otras áreas de acción y utilizan distintos instrumentos. Mientras la disciplina se ocupa de imponer una conducta, la biopolítica se ocupa de gestionar la vida.

La norma es el elemento que circula de lo disciplinario a lo regulador, que permite controlar el orden disciplinario del cuerpo y los hechos aleatorios de una multiplicidad. Según Foucault,

“La norma es lo que puede aplicarse tanto al cuerpo que se quiere disciplinar como a la población que se quiere regularizar (...) [la sociedad de normalización es] una sociedad donde se entrecruzan, según una articulación ortogonal, la norma de la disciplina y la norma de la regulación” (Foucault, 1996a: 204).

Esta articulación del poder disciplinario y la biopolítica a través de la norma, no debe entenderse como una ampliación del alcance de las normas, sino como la lógica misma de las normas. Una norma siempre remite a otra norma, por lo cual, la existencia de la norma hace que todo el espacio en que se presenta se convierta en normativo. “Cuando la norma aparece, se establece necesariamente como un orden: *el orden normativo* que caracteriza las sociedades modernas” (Ewald, 1990: 153).

De acuerdo con Foucault el poder produce al sujeto, la disciplina fabrica individuos, es la técnica específica de un poder que toma a los individuos a la vez como objetos y como instrumentos de su ejercicio y la norma es el vínculo, el principio de unidad de esas individualidades. La norma permite distinguir desviaciones, cada vez más discretas, cada vez más minuciosas, pero estas desviaciones que individualizan, nunca son otra cosa que la expresión de una relación, de una relación indefinidamente establecida de los unos con los otros. La norma es un principio de comparación, una medida común que se instituye en la pura referencia de un grupo cuando éste ya no tiene otra relación que la que guarda consigo mismo, sin exterioridad. Por lo cual, lo anormal no es de una naturaleza diferente de la de lo normal, lo anormal está dentro de la norma, pero esto no significa que dentro del espacio normativo no haya partición posible (Cf. Ewald, 1999: 167-168). Ser un sujeto, señala Macherey, significa estar expuesto a la acción de una norma, pero también “estar sometido”, no en el sentido de una sumisión a un orden exterior que suponga una pura dominación, sino

en el sentido de una inserción de los individuos en una red homogénea y continua, en un dispositivo normativo que los reproduce y los retransforma en sujetos (Cf. Macherey, 1999: 173-174).

En un curso posterior, *Seguridad, territorio, población* (1977-1978), pueden advertirse nuevas precisiones en relación a la normalización y normatividad. Allí Foucault expresa que la normatividad es “inherente a la ley, fundadora tal vez de la ley, no puede confundirse en ningún caso con (...) procedimientos, métodos y técnicas de normalización” (Foucault, 2006: 75). Foucault admite que la ley codifica la norma, pero por debajo de la ley se desarrollan técnicas de normalización que escapan a ella. La disciplina, la anatomopolítica sobre el cuerpo individual, tiene la función de normalizar. Esto es, la disciplina distingue, a partir de los procedimientos de adiestramiento y control, los individuos que son capaces e incapaces, productivos e improductivos, en otros términos, normales y anormales. De acuerdo con Foucault,

“la normalización disciplinaria consiste en plantear ante todo un modelo, un modelo óptimo que se constituye en función de determinado resultado, y la operación de normalización disciplinaria pasa por intentar que la gente, los gestos y los actos se ajusten a ese modelo; lo normal es, precisamente, lo que es capaz de adecuarse a la norma, y lo anormal, lo que es incapaz de hacerlo. En otras palabras, lo primero y fundamental en la normalización disciplinaria no es lo normal y lo anormal, sino la norma” (Ibíd.: 75-76).

Esto significa que la norma es primaria con respecto a lo normal y lo anormal, lo que podemos ver se encuentra en correspondencia con Canguilhem. Asimismo, la norma es prescriptiva, espera imponer un cierto orden; por lo cual implica una valoración, tal como advertía Canguilhem. La normación es anterior a la normalización, la norma es previa a lo normal y lo anormal.

Si bien puede observarse esta estrecha relación con los análisis de Canguilhem en torno a la norma, no obstante Foucault señala en lo que denomina “dispositivos de seguridad” una inversión de dicho examen que no se encuentra en el pensamiento de Canguilhem. Esto se debe a que Foucault advierte una diferencia fundamental entre la disciplina y el dispositivo de seguridad, que tiene consecuencias en lo que

entiende por normatividad y normalización.

De acuerdo con Foucault, la disciplina es centrípeta, circunscribe un espacio dentro del cual su poder y los mecanismos de éste actúan a pleno y sin límites; lo reglamenta todo, no sólo no deja hacer, sino que ni siquiera las cosas más pequeñas deben quedar libradas a sí mismas. La disciplina funciona distribuyendo todas las cosas según un código que es el de lo prohibido (indeterminado) y lo obligatorio (determinado), es decir, prescribe lo que debe hacerse. Por el contrario, los dispositivos de seguridad son centrífugos, tienen una tendencia a organizar el desarrollo de circuitos cada vez más grandes; dejan hacer, no deja hacer todo pero hay un nivel en el cual la permisividad es indispensable. La seguridad tiene como función, no prohibir ni prescribir, sino captar la realidad y regularla (Cf. Foucault, 2006: 66-69).

Foucault explica que mientras la soberanía se ejerce sobre un territorio y la disciplina sobre el cuerpo de los individuos en un espacio cerrado donde los elementos se distribuyen funcional y jerárquicamente, la seguridad se ejerce sobre el conjunto de la población, busca acondicionar un medio para que se produzca en éste la circulación de elementos (personas, bienes) en un territorio que ya no está limitado por la lógica de la soberanía. El dispositivo de seguridad se caracteriza por determinar espacios de seguridad, el cálculo estadístico y probabilístico, la normalización y la correlación entre técnicas de seguridad y de población (Ibíd.: 27).

En efecto, mientras que la disciplina parte de la normación y de allí normaliza, en los dispositivos de seguridad

“al contrario, habrá un señalamiento de lo normal y lo anormal, un señalamiento de las diferentes curvas de normalidad, y la operación de normalización consistirá en hacer interactuar esas diferentes atribuciones de normalidad y procurar que las más desfavorables se asimilen a las más favorables” (Ibíd.: 83).

Es decir, se parte de lo normal, de las distribuciones que se consideran normales, y de allí se establece la norma. “La norma es un juego dentro de normalidades diferenciales” (Ibíd.: 84). En consecuencia, podemos decir, siguiendo a Foucault, que en la disciplina lo primero es la norma y de allí se normaliza, mientras que en el dispositivo de seguridad primero es la distinción entre normal y anormal, y luego la

normación. En síntesis, en el primer caso podemos decir que se trata de una sociedad de normalización y en el segundo de una sociedad de normación.

Así, mientras se opera sobre el individuo, la reflexión de Foucault va en la misma dirección de la de Canguilhem, de la normación a la normalización. Pero al tratarse de la población, para Foucault el proceso se invierte, va de la normalización a la normación. Si bien, Canguilhem en el *Ensayo* del '33 parte del individuo hacia lo social y en las *Nuevas reflexiones* del '63-66 de lo social al individuo, no obstante sigue manteniendo el razonamiento que primero habría normatividad y luego normalización. Consideramos que esto se debe fundamentalmente a que su abordaje de la norma se inscribe, a pesar de los esfuerzos que realiza por extender la norma de lo vital a lo social, en un registro biológico, mientras que Foucault se esfuerza por asentarlo cada vez más en el campo de lo político.

IV. Conclusión

Indudablemente Canguilhem y Foucault pertenecen a una misma línea de pensamiento que puede denominarse, tal como lo hace este último, “una historia crítica del pensamiento”. Los conceptos de norma, normalización, normalidad y anormalidad, centrales para sus investigaciones, son parte de este análisis crítico emprendido por ambos autores. Sin embargo, no puede dejarse de advertir ciertas diferencias en el análisis que realiza cada uno. Si bien las reflexiones de Canguilhem sobre lo normal y lo patológico abren una nueva perspectiva en lo que se entiende por norma y normatividad, no obstante, el pensamiento de Foucault también aporta originalidad al inscribir estos conceptos en el ámbito de la política.

Para Canguilhem la normatividad biológica es la capacidad que tiene cada viviente particular de darse a sí mismo una norma biológica diversa en relación a las diferentes condiciones del ambiente en el que habita. Por ello sólo en relación al individuo es que puede establecerse lo normal y lo patológico o, en otros términos, la salud y la enfermedad. La vida es anterior a la norma y ésta última es impuesta por la actividad normativa del individuo, ella es la que hace posible la distinción entre lo normal y lo patológico. La normalidad siempre está atrapada en la normatividad, lo normal implica lo normativo.

Para Foucault la norma es la forma de ejercicio de poder disciplinario y la

biopolítica. En los textos de principios de los '70 Foucault concibe la norma de modo similar al de Canguilhem, pero abordándola desde la perspectiva del poder. Foucault describe las sociedades modernas como “sociedades de normalización”, es decir sociedades regidas por las tecnologías de poder sobre la vida que, a través de las normas, pueden asegurar a nivel microfísico el ejercicio de poder sobre el individuo y sobre la población. Pero en sus últimos cursos se advierten mayores precisiones con respecto a la normalización y la normatividad. Mientras que la disciplina parte de la normación y de allí normaliza, en los dispositivos de seguridad se parte de lo normal, de las distribuciones que se consideran normales, y de allí se establece la norma. Es decir, que en la disciplina lo primero es la norma y luego se normaliza, por el contrario, en el dispositivo de seguridad primero se distingue lo normal y lo anormal, y posteriormente se normativiza. En el primer caso puede hablarse de una sociedad de normalización y en el segundo de una sociedad de normación.

Bibliografía

- Agamben, Giorgio (2003): *Homo sacer I. El poder soberano y vida desnuda*, Valencia, Pre-Textos.
- Bachelard, Gaston (2000): *La formación de espíritu científico. Contribución a un psicoanálisis del conocimiento objetivo*, México, Siglo XXI Editores.
- (1985): *El nuevo espíritu científico*, México, Nueva Imagen.
- Balibar, Étienne (1995): “¿Estar en lo cierto? Ciencia y verdad en la filosofía de Georges Canguilhem”, en *Nombres y lugares de la verdad*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- Boullant, François (2004): *Michel Foucault y las prisiones*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- Campesi, Giuseppe (2008): “Norma, Normatività, Normalizzazioni. Un itinerario teorico tra Canguilhem e Foucault”, en *Sociologia del diritto*, XXXV, Nº 2, pp. 5-30.

- Canguilhem, Georges (1971): *Lo normal y lo patológico*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- (1976): *El conocimiento de la vida*, Barcelona, Anagrama.
- (2004): *Escritos sobre medicina*, Buenos Aires, Amorrortu.
- (2010): "Notes sur la situation faite en France à la philosophie biologique", *Revue de métaphysique et de morale*, N° 52, jul-oct, 1947 (Citado por Antonella Cutro, *Il valore dei concetti. Filosofia e critica*, Milano-Udine, Mimesis Edizioni).
- Eposito, Roberto (2006): *Bíos. Filosofía de la vida*, Buenos Aires, Amorrortu.
- (2009): *Immunitas. Protección y negación de la vida*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Ewald, François (1990): "Norms, Discipline, and the Law", en *Representations*, N° 30, Special Issue: Law and the Order of Culture, University of California Press, Spring, pp. 138-161.
- (1999): "Un poder sin afuera". En AA. VV. *Michel Foucault, filósofo*, Barcelona, Gedisa.
- Foucault, Michel (1991): "Autorretrato", en *Revista La Letra "A"*, publicación Anarquista, Buenos Aires, Año 2, N° 3.
- (1996a): *Genealogía del racismo*, La Plata, Editorial Altamira.
- (1996b): "Los anormales", en *La vida de los hombres infames*, La Plata, Editorial Altamira.
- (1999): "El nacimiento de la medicina social", en *Estrategias de poder*, Obras esenciales, Volumen II, Barcelona, Paidós.
- (2000): *Los anormales*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- (2001): *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- (2002a): *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- (2002b): *Historia de la sexualidad vol. I, La voluntad de saber*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- (2006): *Seguridad, territorio, población*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- (2007a): *Nacimiento de la biopolítica*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- (2007b): "La vida: la experiencia y la ciencia", en Giorgi, G. y Rodríguez, F. (eds.): *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida*, Buenos Aires, Paidós.
- Hall, Mirko M. y Jürgen Link (2004): "From the «Power of the Norm» to «Flexible Normalism»: Considerations after Foucault", en *Cultural Critique*, N° 57 University of Minnesota Press, Spring, pp. 14-32.
- Hardt, Michael y Antonio Negri (2004): *Multitud. Guerra y democracia en la era del Imperio*, Buenos Aires, Debate.
- (2006): *Imperio*, Buenos Aires, Paidós.
- Horton, Richard (1995): "Georges Canguilhem: philosopher of disease", en *Journal of*

- the Royal Society of Medicine*, Volume 88, June pp. 316-319.
- Le Blanc, Guillaume (2004): *Canguilhem y las normas*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- Lecourt, Dominique (2009): *Georges Canguilhem*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- Macherey, Pierre (1999): "Sobre una historia natural de las normas", en *Michel Foucault, Filósofo*, Barcelona, Gedisa.
- Macherey, P. (1990): "De Canguilhem à Canguilhem en passant par Foucault", en *Georges Canguilhem, philosophes et historien des sciences*, colloque 1990, Bibliothèque du Collège international de philosophie, éd. Albin-Michel, pp. 286-294. <http://stl.recherche.univ-lille3.fr/sitespersonnels/macherey/machereybiblio49.html>
- (2012): *De Canguilhem a Foucault. La fuerza de las normas*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Pasquinelli, Matteo (2012): "Per farla finita con il dispositivo di Dio! Sull'archeologia della norma in Canguilhem, Foucault e Agamben", en <http://matteopasquinelli.com/dispositivo-canguilhem-foucault-agamben/>, Oct. 2012, Consultado: 11/2012.
- Wagner, Pierre (2002): "Bachelard, Canguilhem, Foucault. Le «style française» en épistémologie", en *Les philosophes et la ciencia*, Paris, Gallimard.

PSICOLOGÍA E IDEOLOGÍA: FOUCAULT, CANGUILHEM Y ALTHUSSER



Matías Abeijón

Facultad de Psicología (UBA)

matiasabeijon@gmail.com



Resumen

El presente trabajo tiene como objetivo analizar una serie de críticas a la psicología en autores franceses como Michel Foucault, Georges Canguilhem y Louis Althusser. Si bien los tres autores son englobados dentro del movimiento intelectual de la epistemología francesa, en sus análisis sobre la psicología se encuentran diferencias metodológicas. A pesar de ello, los autores coinciden en atribuir a la psicología de la época un carácter ideológico inherente a la dimensión práctica de la disciplina. En esta crítica, a su vez, se marca el olvido de la vertiente ideológica y sus consecuencias al devenir una tecnología de adaptación a las condiciones del medio social.

Abstract

The present paper seeks to analyze some criticisms to psychology made by French authors such as Michel Foucault, Georges Canguilhem and Louis Althusser. Though three authors are included inside the intellectual movement of the French epistemology, their analyses of psychology are marked by methodological differences. In spite of it, they all agree in attributing to the psychology of the time analyzed an ideological character, salient in the practical dimension of the discipline. In their critique they stress the oblivion of the ideological dimension by psychologie, what determines that it became a technology of adjustment of individuals to the conditions of the social environment.

Introducción

En la década del cincuenta y principios de la década del sesenta se produjo un fenómeno llamativo: una serie de autores enmarcados en lo que se conoce como la epistemología francesa, hicieron uso del concepto de ideología para referirse al carácter tecnocrático de la psicología de la época. Por extraño que suene para quien desconozca la temprana obra de Foucault (nos referimos a sus escritos anteriores a *Historia de la locura en la época clásica* de 1961), en sus inicios el filósofo francés utilizó el marxismo como grilla de análisis de los fenómenos psicológicos y de la psicología en general. En la misma época, Georges Canguilhem calificó a la psicología contemporánea como una disciplina dependiente de postulados filosóficos y, peor aún, como un mero instrumentalismo del cual los psicólogos no son (ni quieren ser, según Canguilhem) conscientes. Finalmente, a principios de la década del sesenta la temprana obra de Louis Althusser coincidió en el diagnóstico de los anteriores autores, en tanto calificó a la psicología como una “ideología tecnocrática” que al pretender una autonomía disciplinar pierde su relación con la realidad social.

En consecuencia, nos proponemos demostrar que a pesar de las diferencias en las soluciones propuestas por Foucault, Canguilhem y Althusser, y a pesar de las particularidades del análisis de cada uno respecto a la psicología actual, las producciones de estos tres autores entre 1954 y 1964 son representativas de un campo intelectual francés en el cual la psicología comenzó a ser catalogada como una ideología tecnocrática, entendiendo por esto que la psicología de la época poseía un carácter adaptativo a las demandas de las sociedades industriales y a una determinada configuración ideológica del hombre.

Michel Foucault. Psicología y alienación

En la década del cincuenta, cuatro son los escritos pre-doctorales de Michel Foucault. A excepción del primero, una introducción a la traducción francesa del artículo “Traum und Existenz” del psiquiatra existencialista Ludwig Binswanger, ellos versan directamente sobre la psicología. Nos centraremos en dos de dichos textos: *Enfermedad mental y Personalidad*, primer libro publicado por Foucault en 1954, y el artículo “La recherche scientifique et la psychologie” de 1957.

Enfermedad mental y Personalidad es un libro que ha desconcertado a varios co-

mentadores de la obra de Foucault. Este se encuentra dividido en dos partes: una primera en la cual se realiza el análisis de las diferentes formas que el fenómeno patológico adquiere, y una segunda donde el foco de atención pasa a centrarse en las causas reales de la enfermedad mental. El salto de la primera a la segunda parte resulta por lo menos extraño, en tanto se pasa de una fenomenología capaz de abordar las formas de la enfermedad mental, a una causalidad de tipo material enmarcada en una lectura marxista que establece un paralelismo entre la alienación del hombre y la alienación en la enfermedad mental. Esto ha llevado a comentaristas como James Miller a afirmar que el texto refleja una “confusión” en las tempranas inclinaciones de Foucault, en quien “formulaciones de pálida índole heideggeriana conviven incómodamente con calurosas fórmulas marxistas” (Miller, 1993: 86). Desarrollaremos brevemente los postulados de estas dos partes para comprender mejor esta división realizada por Foucault.

En la primera parte del libro, Foucault indaga sobre las dificultades que conlleva el intento de establecer una unidad entre las patologías mentales y las orgánicas. El problema de la causalidad desemboca en la adjudicación de una “metapatología” común a lo mental y a lo orgánico. Desde la medicina mental, tomando el modelo de la medicina orgánica, se intenta descifrar la enfermedad desarrollando tanto una sintomatología como una nosografía. Pero detrás de estas entidades descansan dos postulados: prejuicio de esencia (enfermedad como entidad específica anterior e independiente a los síntomas) y postulado naturalista (enfermedad como especie natural unitaria definida por caracteres específicos y permanentes). Sin embargo, por medio de estos dos postulados sólo se establece un paralelismo abstracto entre ambas patologías, “el problema de la unidad humana y de la totalidad psicósomática permanece completamente abierto” (Foucault, 1954b: 16).

El problema se mantiene irresoluble mientras se intente abordar la enfermedad mental a través de los métodos y conceptos de la patología orgánica. En tanto son irreductibles a objetos naturales, el hombre y su enfermedad mental deben ser analizados en sus formas concretas. Para ello, el desarrollo de Foucault se centrará en la enfermedad y sus relaciones con la evolución, la historia individual y la existencia.

Respecto a la evolución, la enfermedad se revela “como la naturaleza misma, pero en un proceso inverso” (Foucault, 1954b: 32). En el plano de la historia indivi-

dual, Freud es destacado por revelar la dimensión significativa e histórica del psiquismo. No obstante, los análisis evolutivo e histórico resultan insuficientes, pues no terminan de abordar el sentido de la enfermedad en sí misma. Por ello, la dimensión de la existencia deviene esencial. Ella se centra en las diversas formas que la enfermedad mental, entendida como *experiencia fundamental*, adquiere. Lo que esta última dimensión resalta es que el análisis fenomenológico de la conciencia mórbida se funda rechazando los métodos de la patología orgánica. En consecuencia, el camino que Foucault considera adecuado para el abordaje de la patología mental es el de la comprensión, que permite llegar al verdadero sentido de la enfermedad.

Sin embargo, lo anterior no agota el análisis foucaultiano; si bien hasta aquí se describieron las diversas formas que la enfermedad mental adquiere, y se llegó a la conclusión de que el abordaje naturalista resulta inadecuado para su análisis, resta aún explicar el por qué del fenómeno mórbido, es decir, considerar cuáles son las condiciones de aparición del hecho patológico. Según Foucault, estas condiciones son necesariamente exteriores y materiales, y pasarán a ser el objeto de estudio de la segunda parte de *Enfermedad mental y personalidad*.

Destacando la historicidad propia del fenómeno mórbido, Foucault afirma que la enfermedad mental “no tiene realidad y valor de enfermedad más que en una cultura que la reconoce como tal” (Foucault: 1954b: 83). El sentido que se le debe otorgar a la enfermedad mental es, por consecuencia, histórico. Antes se dijo que las dimensiones evolutivas, histórico-individuales y existenciales agotaban las formas de la enfermedad mental. Sin embargo, surge la necesidad de explicar el hecho patológico refiriendo esas dimensiones a las estructuras sociales, al medio humano del enfermo: “Las relaciones sociales que determina la economía actual bajo las formas de la competencia, de la explotación, de guerras imperialistas y de luchas de clases ofrecen al hombre una experiencia de su medio humano acosada sin cesar por la contradicción” (Foucault, 1954b: 98). A su vez, el abandono del mundo y la constitución de una existencia fantástica y arbitraria del delirio con sus formas existenciales originales sólo se entiende porque “El determinismo que la(s) sustenta no es la causalidad mágica de una conciencia fascinada por su mundo, sino la causalidad efectiva de un universo que no puede por sí mismo ofrecer una solución a las contradicciones que ha hecho nacer” (Foucault, 1954b: 100).

Si para Foucault el análisis fenomenológico permite abordar las formas de la enfermedad mental, y el sentido irreductible de lo mórbido se entiende en relación a su originalidad propia y a la historicidad en términos heideggerianos (historicidad del *Dasein*)¹, la causa efectiva de la enfermedad radica en la opresión real de las contradicciones inherentes al mundo contemporáneo. Intentando escapar imaginariamente a dichas opresiones, el hombre termina por experimentar esa misma opresión como destino mórbido. La historia es entendida ahora como *prácticas sociales* efectivas, localizables en un *contexto real*.

Finalmente, para explicar cómo esas contradicciones reales se traducen en el hecho mórbido el autor recurre a la reflexología pavloviana. Las diversas formas patológicas se constituyen como reacciones de defensa que se dan ante situaciones de conflicto demasiado fuertes, en las cuales en lugar de reaccionar con una respuesta de diferenciación normal (diferenciación progresiva de los valores positivos y negativos de los excitantes que conlleve a una respuesta adaptada al conflicto) se reacciona con una inhibición generalizada (reacciones de defensa). Lo que esta inhibición generalizada implica es, justamente, que “el individuo no puede gobernar, a nivel de sus reacciones, las contradicciones de su medio” (Foucault, 1954b: 114).

La conclusión va en la línea de lo desarrollado en esta segunda parte de la obra. A lo que apuntaban los análisis precedentes era a derrumbar el mito de la alienación mental, en tanto este oculta la alienación social:

“la sociedad burguesa, por los mismos conflictos que han hecho posible su enfermedad, no está hecha a la medida del *hombre real*; que es abstracta en relación al hombre concreto y a sus condiciones de existencia; que continuamente pone en conflicto la idea unitaria que se hace

¹ La introducción a “Traum und Existenz”, publicada el mismo año que *Enfermedad mental y personalidad*, destaca la dimensión del *Dasein* como constitutiva del ser humano (Foucault, 1954a). La conclusión a la que arriba la primera parte de *Enfermedad mental y personalidad* (la patología mental se define como un fenómeno irreductible a la dimensión de la existencia humana y a las estructuras mórbidas propias del enfermo) es análoga a la conclusión de la “Introducción” de Foucault, según la cual se debe pasar de una concepción antropológica del hombre a una analítica de la existencia propia del humano como ser-en-el-mundo.

del hombre y el status contradictorio que le otorga. El enfermo mental es la apoteosis de este conflicto” (Foucault, 1954b: 116).

Si las contradicciones del medio social son las que disparan estas perturbaciones funcionales, entonces “sólo cuando sea posible cambiar esas condiciones (las del medio social), la enfermedad desaparecerá como perturbación funcional resultante de las contradicciones del medio” (Foucault, 1954b: 119).

Así, Foucault reclama la presencia de una *verdadera psicología*:

“La verdadera psicología debe liberarse de esas abstracciones que oscurecen la verdad de la enfermedad y alienan la realidad del enfermo; pues cuando se trata del hombre, la abstracción no es simplemente un error intelectual; la verdadera psicología debe desembarazarse de ese psicologismo, si es verdad que, como toda ciencia del hombre, debe tener por finalidad desalienarlo” (Foucault, 1954b: 122).

Esta última impugnación a la psicología resulta tajante: en su vertiente positivista, e inclusive psicoanalítica, ella aliena al hombre a una realidad opresora en sí misma. Si la psicología busca ser una ciencia al servicio del hombre entonces debe hacer a un lado sus postulados abstractos y apuntar a una des-alienación general del humano. Si bien la consigna de Foucault resulta por lo menos mesiánica, lo que en última instancia quiere destacar esta consigna es que el olvido de la historicidad propia del hombre ha llevado a la psicología a ser una ciencia de carácter alienante, y que para cumplir con su tarea des-alienadora debe tomar al hombre como unidad concreta en relación a la realidad social en la que se encuentra inmerso. En síntesis: la psicología no puede negar que posee, en sí misma, un carácter ideológico.

El último punto es retomado y profundizado en su artículo de 1957, “La recherche scientifique et la psychologie”. Este artículo plantea una impugnación a los presupuestos de la psicología científica. El estatuto de ciencia aplicado a la psicología no se reduce a una racionalidad implícita a la disciplina, y por lo tanto ella debe ser objeto de análisis. En este marco, Foucault destaca que las relaciones de la psicología con la práctica y la investigación se realizan en un marco de condiciones de vida

económica y social; al igual que en *Enfermedad mental y personalidad*, este hecho cobra notoria importancia. Foucault toma el ejemplo de la psicología del trabajo. Esta abarca las temáticas de orientación y selección de personal, así como de adaptación individual al puesto de trabajo, al grupo, etc.; los problemas que se suscitan en dicha disciplina sólo pueden tener su condición de existencia en el marco de ciertas condiciones económicas:

“orientación y selección de personal tienen una realidad sólo con arreglo a la tasa de desempleo y del nivel de especialización en los puestos de trabajo. Sólo un régimen de pleno empleo, atado a una técnica industrial que exigiría una alta especialización obrera, sólo este régimen podría ceder sitio a una práctica psicológica relacionada directamente a la investigación científica” (Foucault, 1957: 150).

Nuevamente, el carácter alienante de la psicología es ineludible: en un contexto alienante, la psicología *es* alienante. La pretendida científicidad de la psicología no hace más que ocultar el carácter ideológico que como disciplina humana ella posee.

A pesar de ello, las condiciones socioeconómicas no son la condición de posibilidad última de la psicología, como sí lo eran en *Enfermedad mental y personalidad*. La psicología nace en el punto en que el hombre encuentra la contradicción en su propio ser y en sus propias prácticas. Es decir, las aplicaciones de la psicología se derivan de los obstáculos mismos presentes en la práctica humana:

“La psicología de la adaptación del hombre al trabajo nació de formas de inadaptación que surgieron del desarrollo del taylorismo en América y Europa. Sabemos cómo la psicometría y la medición de la inteligencia se derivan de los trabajos de Binet sobre el retraso escolar y la debilidad mental; el ejemplo del psicoanálisis y de lo que se llama ahora la “psicología profunda” habla de lo mismo: están desarrolladas en el espacio definido por los síntomas de la patología mental” (Foucault, 1957: 152).

Más aún, la investigación en psicología se inaugura con el gesto freudiano de la investigación del inconsciente y su dominio sobre la vida consciente. El suelo de positividad de la psicología se funda, entonces, en “tomar la negatividad del hombre

por su naturaleza positiva” y en la revelación de su verdad a través de la experiencia de su contradicción.

Finalmente, lo que interesa destacar es que el término “contradicción” adquiere un doble matiz: contradicción a nivel sociohistórico (el hombre alienado por una sociedad que lo oprime), y contradicción a nivel de una negatividad en la psicología (aquellos puntos donde el conocimiento positivo se ve afectado por una ausencia o un vacío en el saber y las prácticas en el cual, paradójicamente, las diferentes psicologías se fundan como disciplinas positivas). Si bien este último sentido es el que predomina en el artículo de 1957, no debemos perder de vista la mención de Foucault a las condiciones socioeconómicas en las que la psicología se desarrolla. Si estas son retomadas después de *Enfermedad mental y personalidad*, es porque lo que se intenta remarcar es que la práctica psicológica jamás puede abstraerse del contexto en el que se desarrolla y del ideal de hombre al que responde. De hacerlo, se corre el peligro de caer en un psicologismo alienante.

Georges Canguilhem. Psicología y adaptación

En la misma época, Georges Canguilhem llegó a la misma conclusión que Foucault respecto al carácter ideológico de la psicología, a pesar de haber realizado un análisis completamente diferente. En 1956, Canguilhem pronuncia una conferencia titulada “¿Qué es la psicología?”; ella se publicará en 1958 y años más tarde se establecerá como una referencia obligada respecto a los juicios en torno a la psicología y a la ideología, sobre todo por su sentencia final.

En principio, dicha conferencia surge como una respuesta a Daniel Lagache, quien había propuesto un proyecto de psicología unificada a través de su definición como una teoría general de la conducta, síntesis de la psicología experimental, de la psicología clínica, del psicoanálisis, de la psicología social y de la etnología. No obstante, según Canguilhem la propuesta de Lagache no es más que un pacto de coexistencia pacífica entre diversas disciplinas. Lo único que ellas tienen en común es que todas refieren a un mismo objeto de estudio: el hombre. Pero corresponde a la filosofía indagar qué entiende la psicología por dicho objeto. La crítica de Canguilhem no se hace esperar: la psicología es

“(…) una filosofía sin rigor, una ética sin exigencia y una medicina sin control. Filosofía sin rigor, porque es ecléctica bajo el pretexto de la objetividad; ética sin exigencia, porque asocian experiencias etológicas en sí mismas sin crítica; la del confesor, la del educador, la del jefe, la del juez, etc., y medicina sin control, ya que de las tres clases de enfermedades más ininteligibles y menos curables, las enfermedades de la piel, de los nervios y las enfermedades mentales, el estudio y el tratamiento de las dos últimas ha proporcionado desde siempre a la psicología observaciones e hipótesis” (Canguilhem, 1958: 389-390).

Para responder a la pregunta que da título a la conferencia, es necesario discernir si hay o no una unidad de proyecto en las diferentes corrientes en psicología. Entonces, lo que se propone Canguilhem es analizar los diversos proyectos en los que a lo largo de la historia la psicología ha pretendido configurarse como disciplina unitaria. Al análisis filosófico le corresponderá indagar por el sentido originario de cada uno de los proyectos y sus diferentes orientaciones.

En primer lugar, Canguilhem delimita el proyecto de la psicología como ciencia natural. En sus inicios ligados a la física aristotélica, la psicología devino una fisiología; como ciencia del alma, ella fue considerada en su relación a un cuerpo natural que posee la vida en potencia. El alma es forma de ese cuerpo, y no una mera sustancia separada. De este modo se produce la analogía obligada entre el estudio de los órganos del conocimiento (sentidos externos e internos) y el estudio de los órganos del cuerpo: “la ciencia del alma es una provincia de la fisiología, en su sentido original y universal de teoría de la naturaleza” (Canguilhem, 1958: 392). Por otra parte, la psicología como ciencia natural también se definió como una medicina de la mano de Galeno. Al establecer que el cerebro es la sede del alma, la psicología quedaría ligada a la teoría de los espíritus animales hasta fines del Siglo XVIII.

Un segundo proyecto es el de la psicología como ciencia de la subjetividad. De la mano de la física mecanicista del Siglo XVIII, ella se define como una física del sentido externo que experimentalmente intenta determinar constantes cuantitativas (grados) de la sensación, así como las relaciones que entre ellas se establecen. A su vez, la psicología también se entiende como una ciencia del sentido interno, o como una ciencia de la conciencia de sí; ella se inaugura con el *cogito* cartesiano, en tanto

conocimiento directo que el alma tiene de sí. Sin embargo, esta ciencia del sentido interno deriva en la crítica kantiana a la psicología, cuyo dictamen es conocido: la psicología no puede ser una ciencia al modo que lo son las matemáticas o la física. Ella sólo puede proporcionar una serie de datos que sirvan a diferentes clasificaciones (símil kantiano a la botánica clasificatoria de la época). Si la psicología se reduce a ser una disciplina descriptiva, entonces “su verdadero lugar está en una Antropología” (Canguilhem, 1958: 398). Finalmente, la psicología también se define como una ciencia del sentido íntimo. Representada en sus inicios por Maine de Biran, la interioridad ya no se reduce a una analogía con el espacio físico, y por consecuencia el hecho psíquico no se define como un elemento simple y primitivo; ligada al esfuerzo de la voluntad, la consciencia requiere del conflicto y la resistencia. Relacionada de este modo a la fisiología del movimiento voluntario y a la patología de la afectividad, la psicología deviene o bien una psiquiatría (pasiones como causas, síntomas y medios curativos de la patología mental) o bien un psicoanálisis. Con este último, la psicología deja de reducirse a ser una ciencia de la consciencia: “la psicología ya no es solamente la ciencia de la intimidad, sino la ciencia de las profundidades del alma” (Canguilhem, 1958: 400).

Lo que Canguilhem intenta destacar en estos proyectos, es que en el intento de la psicología de encontrar una unidad siempre depende de otras disciplinas de las cuales toma el estatuto de ciencia (sea la medicina, sea la fisiología, sea la física experimental, etc.). Sin embargo, la crítica más importante se encuentra destinada al último proyecto, la psicología como ciencia del comportamiento:

“El siglo XIX ve constituirse una biología de la conducta humana. Creemos que las razones de este acontecimiento son las siguientes. Primeramente, razones científicas, a saber: la constitución de una Biología como teoría general de las relaciones entre los organismos y los medios, y que marca el fin de la creencia en la existencia de un reino humano separado; luego, razones técnicas y económicas, a saber: el desarrollo de un régimen industrial que orienta la atención hacia el carácter industrioso de la especie humana, que marca el fin de la creencia en la dignidad del pensamiento especulativo; finalmente, razones políticas que se resumen en el fin de la creencia en los valores de privilegio social y en la

difusión del igualitarismo: la conscripción y la instrucción pública se convierten en asunto de Estado, la reivindicación de la igualdad ante los cargos militares y las funciones civiles es el fundamento real, aunque a menudo desapercibido, de un fenómeno propio de las sociedades modernas: la práctica generalizada del peritaje, en sentido amplio, como determinación de la competencia y el descubrimiento de la simulación” (Canguilhem, 1958: 400-401).

Las tres características con las que Canguilhem define este proyecto no son casuales. Por una parte, la referencia a una Biología como teoría general de las relaciones organismo-medio remite al sostén darwinista y evolucionista que se encuentra detrás de varias psicologías de la época, entre ellas el conductismo norteamericano de Watson (behaviorismo)². A su vez, las menciones al régimen industrial y a las razones políticas remiten a la naciente psicología laboral (taylorismo como modo de racionalización del trabajo industrial) y a las aplicaciones de varias ramas de la psicología en los ámbitos laborales y educativos. A través de un argumento evolucionista subyacente se busca definir a la psicología como una tecnología de *adaptación al medio* (sea laboral, sea educativo, o bien al medio social general). Más aún, tomando de las ciencias biológicas un ideal de pretendida neutralidad científica, esta psicología evita cualquier reflexión sobre su propia práctica. Es decir, el psicólogo y la psicología se reducen a un mero instrumentalismo. La condición de posibilidad de dicho instrumentalismo es que su principio rector de utilidad permanezca informulado: “El psicólogo sólo desea ser un instrumento sin tratar de saber de quién o de qué es el instrumento” (Canguilhem, 1958: 402).

Si el hombre se reduce a la noción de instrumento, entonces surge la pregunta

² Esta crítica a la reducción biológica del hombre no es nueva en Canguilhem. En *Lo normal y lo patológico* (publicada su primera parte en 1943), una de las tesis principales es que la enfermedad no puede reducirse a una mera reacción fisiológica sino que, en última instancia, es la *experiencia* del enfermo la que lo declara como tal y lo lleva a consultar al médico clínico. Si bien el establecimiento de un fenómeno patológico siempre se realiza en relación con el medio, Canguilhem sostiene que esa relación se establece con un *humano concreto*. Lecourt sintetiza lo anterior de la siguiente forma: “Quien quiera distinguir lo normal de lo patológico deberá tener presente que se trata de un individuo humano concreto. Pero este individuo justamente no tiene existencia concreta propiamente humana si no se lo encara en el debate que mantiene con su medio” (Lecourt, 2008: 54).

de quién hace de medida de utilidad. Siguiendo a Canguilhem, las investigaciones en torno a las leyes de la adaptación y del aprendizaje, sobre las aptitudes y la optimización de la productividad, son inseparables de sus potenciales aplicaciones. Nótese en este punto la similitud con lo sostenido por Foucault respecto a las condiciones socioeconómicas en las que la psicología se desarrolla: negando su estatuto ideológico, la psicología no es sino un mero instrumentalismo, o bien una disciplina alienante. Canguilhem es explícito respecto a este último punto: “la utilización no es acción del psicólogo sino la de aquél o de aquellos que le piden informes o diagnósticos” (Canguilhem, 1958: 403).

Buscando independizarse de toda filosofía, la psicología buscó separarse de cualquier idea especulativa del hombre que vaya más allá de los datos fácticos (en este caso, biológicos y sociológicos). Sin embargo, en la aplicación de los datos que se obtienen se produce una consecuencia inevitable: “La psicología sigue descansando sobre un desdoblamiento, pero ya no es el de la conciencia, según los hechos y las normas que entraña la idea de hombre, sino el de una masa de *sujeitos* y una elite corporativa de especialistas que se imparten su propia misión” (Canguilhem, 1958: 405).

La sentencia con la que finaliza la conferencia, si bien parecería mantener una ambivalencia sostenida en una brutal ironía, no deja mucha duda sobre cuál es el diagnóstico de Canguilhem respecto a la psicología actual:

“Así pues, la filosofía plantea muy vulgarmente a la psicología la pregunta: ¿Por qué no me dices hacia dónde vas, para saber qué eres? Pero el filósofo también puede dirigirse al psicólogo en la forma de un consejo de orientación y decir: Cuando se sale de la Sorbona por la calle Saint-Jaques se puede subir o bajar; si uno sube, se acerca al Panteón que es el conservatorio de algunos grandes hombres, pero si baja desemboca directamente en la Jefatura de Policía” (Canguilhem, 1958: 406).

Puede observarse que la ambivalencia de esta última cita es engañosa. Si bien Canguilhem menciona dos caminos posibles para la psicología, lo que en última instancia se expresa es que en su estado actual la psicología, por más que intente acercarse al Panteón, tarde o temprano terminará descendiendo a la Jefatura de Policía. Al

decir de Roudinesco: “Con otras palabras, según el filósofo, la psicología nunca habría tenido otra alternativa que intentar acercarse en vano a una filosofía del heroísmo sin dejar nunca de implementar una tecnología de la sumisión” (Roudinesco, 2005: 50). El diagnóstico respecto al estado actual de la psicología coincide con el de Foucault: evitando la reflexión sobre su propia práctica y sobre su carácter ideológico, la psicología no es más que una tecnología de adaptación al medio social.

Althusser. Psicología e ideología tecnocrática

En los años anteriores a la publicación de *Para leer el capital* y *La revolución teórica de Marx*, Althusser impugna la categoría de sujeto en la psicología y la califica como una *ideología tecnocrática* o *ideología empirista*. Específicamente, sus producciones de la primera mitad de la década del sesenta consagradas a la psicología, el psicoanálisis y las ciencias humanas se ubican en este proyecto de época de crítica de la psicología. Veremos cómo el artículo publicado en 1963 “Filosofía y ciencias humanas”, las conferencias “Psicoanálisis y ciencias humanas” dictadas entre 1963-1964 en la École, y el artículo de 1964 “Freud y Lacan” coinciden, a pesar de las particularidades del análisis althusseriano, en el diagnóstico del carácter ideológico de la psicología.

En “Filosofía y ciencias humanas” Althusser señala la pertinencia de la filosofía de realizar una impugnación a las denominadas ciencias humanas, especialmente a la psicología, en una doble vertiente: por su pretendida cientificidad y por el carácter alienante que ellas poseen. Respecto al primer punto, Althusser afirma que “lo que incumbe a la Filosofía es que fue, que sigue siendo y que será cada vez más impugnada en su ser y en su vida misma por la ofensiva de lo que es preciso llamar el Pensamiento tecnocrático” (Althusser, 1963: 51). Lo que el autor entiende por “pensamiento tecnocrático” remite a las necesidades que la creciente industrialización genera en las sociedades. La psicología, al igual que las ciencias humanas en general, serviría al cumplimiento de dichas demandas.

Según el autor, la psicología de la época no hace más que reemplazar los antiguos postulados de la filosofía espiritualista con pretendidos “nuevos objetos” como los de conducta, comportamiento, percepción, cuerpo propio, sexualidad, prójimo, etc. En el marco de una supuesta novedad de sus objetos, lo que la psicología pierde es su relación con la realidad, deviniendo así un empirismo o positivismo:

“El rechazo filosófico del empirismo, del psicologismo, del positivismo no es más que el rechazo mismo de atribuir a las ciencias un sentido que las destruye: es un rechazo que interesa a la filosofía sólo porque interesa a las ciencias mismas (...). Así, pues, lo que constituye la filosofía es el reconocimiento de la realidad misma de las ciencias efectivas y auténticas, es decir, lo que le asegura su autonomía. Lejos de pensar, pues, que pueda verse amenazada por ellas en algún momento, no puede verse amenaza salvo por aquello que amenaza a las ciencias en persona: la *ilusión*, dogmática, positivista, psicologista, naturalista, pragmatista o empirista, ilusión que un marxista denominaría con mayor rigor una *ideología*: ideología empirista” (Althusser, 1963: 54).

Llevando su crítica aún más lejos, Althusser señala que en el marco de esta ideología empirista en la que las ciencias humanas y la psicología se desarrollan, el calificativo de “ciencias” les serviría o bien de esperanza de pretendida cientificidad (punto antes mencionado) o, lo que es peor aún, de coartada o impostura: “Todos reconocerán que ramas enteras de la psicología y de la sociología actuales no son más que técnicas de aprendizaje, de condicionamiento, es decir, de adaptación, que como puede ser evidente nunca puede ser más que la *adaptación a las condiciones existentes*” (Althusser, 1963: 57). Nuevamente, encontramos una coincidencia con Canguilhem y Foucault en esta crítica al carácter adaptativo de la psicología de la época: la orientación actual de la psicología como “ciencia de las reacciones y del comportamiento” borra la posibilidad de cuestionamiento filosófico de la propia disciplina y le otorga al hombre, y por consecuencia a su proyecto mismo de psicología, un carácter utilitarista e instrumentalista, sin preguntarse a quién sirve dicha utilización. A su vez, esta psicología no es más que una psicología que aliena al hombre a las condiciones de explotación existentes. Como disciplina en un contexto alienante, ella es necesariamente alienante. Althusser no deja mucha duda respecto a ello cuando afirma lo siguiente:

“Si la psicología y la sociología son actualmente objeto de tanta demanda en el mundo de la industria, del comercio, de la política, del ejército, etc., lo son, como resulta más que evidente, en tanto que medio de una determinada orientación, de un determinado fin, y por ende de deter-

minados intereses definidos. Prendidas en el campo de esas demandas precisas, sometidas a sus objetivos imperativos, algunas disciplinas de las “Ciencias Humanas” sufren la influencia de esas condiciones, hasta el punto de consagrarse casi exclusivamente a la puesta a punto de las Técnicas y de los Métodos requeridos para satisfacer esa demanda. Las disciplinas que se alimentan de esa demanda, no tienen ni el recurso, ni la posibilidad, e incluso sencillamente siquiera las ganas de poner en cuestión esa demanda en cuanto tal, así como de interrogarla sobre sus títulos” (Althusser, 1963: 58-59).

El ejemplo más destacado por Althusser en este marco será el de la escuela americana de psicoanálisis, y especialmente la figura de Anna Freud, cuya propuesta psicoanalítica es denominada en las conferencias “Psicoanálisis y ciencias humanas” como un psicoanálisis de la adaptación al medio social. El autor lo define de la siguiente manera:

“Si efectivamente el principio de realidad no es más que una intervención de las normas de la sociedad por la mediación del medio familiar cercano sobre el individuo, que el individuo mismo reprende bajo la forma del superyo, en este preciso momento, la cura analítica se convierte simplemente en una negociación entre el individuo y la sociedad, una negociación que, como toda negociación delicada, tiene necesidad del buen oficio del psicoanalista que va a arreglar las cosas, pero que, entendámonos bien, va a arreglar las cosas diciéndose: este pobre chico, la sociedad era demasiado fuerte, ha sido aplastado por ella, es decir, que su yo ha sido aplastado por su superyo” (Althusser, 1963-1964: 51).

El caso de Sigmund Freud es diferente. El padre del psicoanálisis no sólo ha fundado la propia disciplina psicoanalítica sino que, en palabras de Althusser, ha fundado la psicología misma. Lo que esto quiere decir es que el verdadero objeto de la psicología ya ha sido fundado por el psicoanálisis, y aunque la psicología no se haya dado cuenta ese objeto no es otro que el inconsciente: “el objeto de la psicología es el inconsciente. Es solamente definiendo por esta esencia el objeto de la psicología como lo inconsciente, como la psicología puede desarrollarse” (Althusser, 1963-1964:

40). De esta forma, la figura de Lacan es destacada; a través de su proclamado “retorno a Freud” ha desarrollado el camino científico del psicoanálisis al indagar, nutriéndose de los aportes de la lingüística (que vale aclarar, parece ser una de las pocas ciencias humanas que Althusser no condena como tecnocrática en esta época), sus leyes de funcionamiento en la propia especificidad que le corresponde, sin dejarse fagocitar o, en palabras de Althusser, sin realizar pactos de coexistencia pacífica con otras disciplinas (biología, sociología, antropología, filosofía, etc...).

Lo que Althusser destaca del psicoanálisis freudiano y lacaniano es la impugnación que este realiza al yo o la conciencia como instancias de dominio psíquico, ya que ello le permite denunciar la ideología tecnocrática encubierta por una pretendida cientificidad implícita al ideal adaptativo de las ciencias humanas de la época. Esta impugnación se encuentra presente en el Discurso de Roma de Lacan, donde se analizan las falencias técnicas y teóricas de la *ego psychology*. Es indudable que las críticas de Althusser al psicoanálisis norteamericano se inspiran directamente de allí; no obstante, lo que particularmente toma de Lacan es su abordaje del hombre dentro del dominio específicamente humano de la cultura:

“Lo que hemos aprendido de la interpretación de Lacan es que el psicoanálisis concierne al devenir humano del pequeño *infans*, es decir a la inserción en la cultura por los desfiladeros del significante, es decir por los desfiladeros de la cultura misma, y de la cultura a priori que condiciona toda culturación de este pequeño ser biológico que es un pequeño ser biológico humano. Este pequeño ser biológico deviene *infans* a partir el momento en que franquea la barrera del Edipo, a partir del momento en que se inserta en la maquinaria, es decir, en la repartición de papeles que le son impuestos por las estructuras del parentesco que se reflejan en el orden el significante, a través de cual se expresa su necesidad en forma de demanda” (Althusser, 1963-1964: 81).

Finalmente, en “Freud y Lacan”, la cuestión del Edipo es puesta en primer plano. Luego de retomar la especificidad del psicoanálisis como disciplina y de su objeto particular, el inconsciente, Althusser analiza los efectos del Edipo y cómo estos dan cuenta del inconsciente. La estructura edípica sería aquella que se enmarca,

en tanto su tramitación deriva en la toma de posición de un género sexual, en el pasaje más general, y a su vez fundante de lo humano, del ser biológico al ser cultural. Esta transición de lo biológico a lo humano se da a través de lo que Althusser llamará *Ley de la Cultura*: “Lacan mostró que esta transición de la existencia puramente biológica a la existencia humana se llevaba a cabo bajo la Ley del Orden, que yo llamaré Ley de la Cultura, orden del lenguaje (...), la ley del lenguaje en la que se fija y se da todo orden humano, y por lo tanto todo papel humano” (Althusser, 1964: 39). Esta transición tiene dos momentos: un primer momento de la relación dual con la madre y un segundo momento, el Edipo, donde la estructura deviene ternaria a través de la presencia del padre como mediador de la ley y donde además se trastoca la economía de satisfacción dada en la dualidad madre-hijo. Ahora bien, por más que el primer momento se caracterice por la predominancia de lo imaginario y el segundo por la de lo simbólico, ambos momentos se encuentran en una dialéctica del orden simbólico, en tanto esa relación que el niño vive con su madre, por más que el niño no lo sepa, se encuentra inscrita en el Orden Humano, es decir, en el Orden Simbólico:

“Donde una lectura superficial o guiada de Freud no veía más que la infancia feliz y sin leyes, el paraíso de la “perversidad polimorfa”, una especie de estado salvaje escandido únicamente por etapas de aspecto biológico, sujetas a la primacía funcional de tal parte del cuerpo humano, lugares de necesidades vitales “oral, anal, genital), Lacan muestra la eficacia del Orden, de la Ley, que acecha desde antes de su nacimiento a todo ser humano, u se apodera de él desde su primer grito, para asignarle su lugar y su papel, por lo tanto su destino forzoso” (Althusser, 1964: 41).

Finalmente, lo que nos interesa destacar es cómo en estos escritos Althusser contrapone al carácter tecnocrático de la psicología el psicoanálisis de corte lacaniano; este permitiría desenmascarar el carácter ideológico de la categoría de sujeto con el que la psicología se maneja.

Conclusión. Olvido e ideología

Los análisis precedentes de Foucault, Canguilhem y Althusser poseen caracte-

rísticas diferentes. Foucault pasa de indagar las condiciones materiales de la enfermedad mental a estudiar las condiciones de posibilidad del conocimiento psicológico (negatividad constitutiva). Canguilhem esboza una breve historia de las ideas en torno a cuáles han sido los preceptos ocultos en los proyectos constitutivos de la psicología hasta la actualidad. Finalmente, Althusser denuncia el carácter de pretendida cientificidad de las ciencias humanas actuales y resalta el carácter ideológico inherente a ellas. Las alternativas propuestas por cada uno también difieren. Foucault considera en *Enfermedad mental y personalidad* a la reflexología pavloviana como una verdadera psicología, y luego al psicoanálisis freudiano, en “La recherche scientifique et la psychologie”, como la vía de acceso a la negatividad constitutiva del conocimiento psicológico. Althusser apuesta a los aportes del psicoanálisis lacaniano. Canguilhem no redime ninguna disciplina psicológica en particular, ya que su diagnóstico se centra en el carácter instrumentalista de la psicología como ciencia del comportamiento.

Sin embargo, encontramos un centro común a las diferentes críticas a la psicología: todos los análisis se sostienen en la impugnación a su carácter ideológico, es decir, a su carácter adaptativo. Por una parte, esta impugnación se sostiene en el *no positivismo* (Lecourt, 1972) representativo de la epistemología francesa: Foucault, Canguilhem y Althusser rechazan los métodos de las corrientes positivistas psicológicas. Este rechazo se funda en el precepto adaptativo que subyace a ellos. En este punto, la impugnación filosófica a la psicología de la época es destacada como necesaria. Jarauta, en relación a la epistemología francesa, muestra cómo Foucault y Canguilhem (agreguemos nosotros a Althusser), además de Cavaillés y Bachelard, produjeron un viraje en el papel de la filosofía: “Al desplazar a la filosofía del nivel de la identidad del discurso y al remitirla a su propia historia material, a la producción de sus discursos y a la genealogía estructurada de sus conceptos, se posibilita un nuevo tipo de lectura que va a permitir la reconstrucción de la historia efectiva de la filosofía” (Jarauta, 1979: 10). Lo que muestran los textos analizados es cómo la filosofía devino necesaria para estudiar la relación entre las prácticas concretas y los proyectos disciplinares de las nacientes ciencias humanas, especialmente de la psicología. Para estos autores, el rasgo técnico de las psicologías actuales encubre una “estructura teleológica externa” (Herbert, 1966: 203) según la cual las aplicaciones técnicas responden a una demanda social definida. Más aún, esta demanda social definida (adap-

tación del hombre a las demandas de una sociedad industrial) no sólo se constituye como el fin al que se dirigen las aplicaciones técnicas de la psicología, sino que además deviene una de sus condiciones de posibilidad. El artículo de Foucault “La recherche scientifique et la psychologie” hace explícito este último punto. Allí, la condición última de posibilidad de la psicología es la de una negatividad constitutiva, el punto en el cual las prácticas psicológicas no pueden producir un saber positivo sobre sus objetos. Sin embargo, el contexto en el cual las prácticas psicológicas emergen no debe ser olvidado: sus conceptos siempre se encuentran relacionados a determinadas demandas sociales (Foucault lo ilustra con la psicología del trabajo). En última instancia, es este *olvido* de la psicología de sus relaciones con las demandas sociales lo que Foucault, Canguilhem y Althusser se proponen impugnar en esta época: “Los presupuestos teóricos no reconocidos señalan (en su fundación de ignorancia) el carácter ideológico de la disciplina psicológica” (Deleule, 1969: 151). Si la psicología posee un carácter ideológico, este se sostiene en un olvido por parte de quienes la practican.

Bibliografía

- Althusser, L. (1963): “Filosofía y ciencias humanas”, en *La soledad de Maquiavelo*, Madrid, Akal, 2008.
- (1963-1964): *Psychanalyse et Sciences Humaines*, París, Librairie générale française, 1996.
- (1964): “Freud y Lacan”, en *Escritos sobre psicoanálisis*. México DF, Siglo XXI, 1996.
- Canguilhem, G. (1958): “¿Qué es la psicología?”, en *Estudios de historia y de filosofía de las ciencias*, Buenos Aires, Amorrortu, 2009.
- (1966): *Lo normal y lo patológico*. Siglo XXI, Buenos Aires, 1971.

- Deleule, D. (1969): *La psicología como mito científico*, Barcelona, Anagrama, 1972.
- Foucault, M. (1954a): "Introduction" a *Le Rêve et l'Existence*, en *Dits et écrits 1954-1988. 1954-1969*, Paris, Gallimard, 1994.
- (1954b): *Enfermedad mental y personalidad*, Buenos Aires, Paidós, 1961.
- (1957): "La recherche scientifique et la psychologie", en *Dits et écrits 1954-1988. 1954-1969*, Paris, Gallimard, 1999.
- (1964): *Historia de la locura en la época clásica*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1998.
- Herbert, T. (1966): "Reflexiones sobre la situación teórica de las ciencias sociales, y de la psicología social en particular", en Eliseo Verón (comp.): *El proceso ideológico*, Buenos Aires, Tiempo Contemporáneo, 1972.
- Jarauta, F. (1972): *La filosofía y su otro*, Valencia, Pre-textos.
- Lecourt, D. (2008): *Georges Canguilhem*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2009.
- Miller, J. (1993): *La pasión de Michel Foucault*, Santiago de Chile, Andres Bello, 1995.
- Roudinesco, E. (2005): *Filósofos en la tormenta*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2009.



Colección de filosofía
Editorial de la
Universidad Nacional de La Plata



La Colección de filosofía de la Editorial de la Universidad Nacional de La Plata aspira a conformar un fondo editorial de alto rigor académico y de una amplia pluralidad teórica. Se intenta así atender a las necesidades más particulares de la disciplina, algo que tal vez sólo puedan hacerlo editoriales de universidades centradas en la publicación académica. Ello no implica, por supuesto, desatender la circulación comercial, sino hacer hincapié en diversas formas de la circulación y distribución académica e institucional, por lo cual la Colección posee un sistema de distribución semejante al de una revista. Esperamos además promover el intercambio entre la cultura de habla hispana, e incluir en este intercambio a la cultura filosófica en portugués. La Colección cuenta con un prestigioso Comité académico para seleccionar las propuestas recibidas.

Volúmenes publicados:

Andrés Crelier: *De los argumentos trascendentales a la hermenéutica trascendental*

Diego Parente: *Del órgano al artefacto. Acerca de la dimensión biocultural de la técnica*

Pedro Karczmarczyk: *El argumento del lenguaje privado a contrapelo*

Viviana Suñol: *Más allá del arte: mimesis en Aristóteles*

Se encuentran en prensa:

El abismo del espejo. La estructura narrativa de la filosofía de Heidegger, de Adrián Bertorello
y *La posición materialista. Teoría y política en la filosofía de Althusser*, de Natalia Romé

Comité académico: Samuel Cabanchik (U. de Buenos Aires); Telma de Souza Birchall (U. Fed. de Minas Gerais, Brasil); Cristina DiGregori (U. Nac. de La Plata); Ivan Domingues (U. Fed. de Minas Gerais, Brasil); Oscar Esquisabel (U. Nac. de La Plata); Leticia Minhot (U. Nac. de Córdoba); Dieter Misgeld (U. de Toronto, Canadá); Wilfredo Quezada Pulido (U. de Santiago de Chile); Dante Ramaglia (U. Nac. de Cuyo); José Santos Herceg (U. de Santiago de Chile); Verónica Tozzi (U. de Buenos Aires- UNTref).

Director de la colección: Pedro Karczmarczyk

Contacto: filosofiaedulp@yahoo.com; www.unlp.edu.ar/editorial
Calle 47 n° 380, La Plata, Argentina CP 1900, Tel.: 54 221 4273992