

**Pedro Karczmarczyk**

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas, Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad Nacional de La Plata

Contacto: pedrokarcz@hotmail.com

## De Althusser a Althusser, pasando por Pêcheux y Herbert

### Resumen

El presente trabajo analiza la concepción teoricista presente en *Lire le Capital* de Althusser, de acuerdo a la cual la filosofía se definiría exclusivamente por referencia a la ciencia, en desmedro de otras prácticas, en particular la política. Insistimos en que la reflexión sobre la naturaleza de la ruptura epistemológica requiere conceptualizarla por referencia a las ideologías de las que se distingue una ciencia y al rol que éstas ocupan en la totalidad compleja de lo social, como lo muestra la reflexión de Thomas Herbert/Michel Pêcheux. Puesto que el humanismo con el que rompe el materialismo histórico es una ideología de las relaciones de producción, esencial para la reproducción del orden social, para el materialismo histórico las tomas de posición teórica son, simultáneamente, tomas de posición política.

### Palabras clave

Ruptura epistemológica; teoricismo; humanismo

En el presente trabajo nos proponemos explorar un vínculo entre los trabajos de Michel Pêcheux y los de Louis Althusser que —hasta donde llega nuestro conocimiento— ha sido poco explorado.<sup>1</sup> Intentaremos mostrar que los escritos de Pêcheux —en especial los que publicó con el seudónimo Thomas Herbert—<sup>2</sup> funcionan como nexo entre el planteo que Althusser despliega en *Lire le Capital* y aquellos que formula en sus textos de autocrítica. Para ello ensayaremos una identificación del planteo teoricista en *Lire le Capital*, contenido esencialmente en el primer ensayo de esta obra “De *El capital* a la filosofía de Marx”, donde Althusser se ve llevado, por una serie de desplazamientos, a disociar el problema de la emergencia de la novedad teórica y el problema del mecanismo discursivo que produce el efecto de conocimiento. El estudio de las novedades teóricas corresponde a la historia de las ciencias, en la medida en que esta puede estudiar la articulación de prácticas, es decir, elaborar un concep-

to de la transformación de las prácticas, pero sin poder dar cuenta del efecto de conocimiento. Por el contrario, la filosofía, en cuanto “teoría de la práctica teórica”, está en condiciones de dar cuenta del mecanismo discursivo que produce el efecto de conocimiento. Ello nos permite alcanzar, de una manera bastante precisa, lo que el propio Althusser denunciaría luego como una desviación teoricista: la filosofía se definiría entonces exclusivamente por la relación con la ciencia, en la medida en que la relación de la filosofía con la política u otras prácticas estaría mediada por otra ciencia, la historia de las ciencias, que estudia la articulación de las diversas prácticas con la práctica científica. Consideramos que la reconstrucción de la encrucijada althusseriana que proponemos nos proporciona un eje fructífero para leer los trabajos que Pêcheux publicó en *Cahiers pour l'analyse* con el seudónimo Thomas Herbert, aparecidos poco después de la publicación de *Lire le Capital*. En estos textos es posible discernir una vía para

trascender el teoricismo que, si se permite la expresión, proviene de una profundización de sus premisas. En efecto, el estudio de la articulación entre diferentes prácticas le posibilita a Pêcheux-Herbert realizar distinciones preciosas acerca de la variedad de condiciones que toma la ruptura epistemológica de acuerdo a la localización en el todo social de la ideología teórica con la que rompe una disciplina científica; y, por tanto, a las regiones del todo social estructurado en las que se verifican los efectos principales de una ruptura. Esto lleva a Herbert a distinguir dos formas de ideología — las así llamadas “ideologías nube” e “ideologías cemento”— con distintos modos de funcionamiento y áreas de aplicación diferenciadas. Ello acarrea el reconocimiento de que existen condiciones de existencia diversificadas para la ruptura epistemológica, de acuerdo a si la disciplina científica creada por la misma rompe con una ideología cuyo ámbito de aplicación son los medios de producción, la fuerza de trabajo o las relaciones de producción. A partir de allí queda claro que la oposición entre ciencia e ideología, mediada por la ruptura epistemológica, es abstracta, y ocurre lo mismo para la oposición entre discurso científico y discurso ideológico. La necesidad, exhibida en análisis concretos, de reconocer “rupturas epistemológicas” diversas contiene —como veremos— efectos críticos que desestabilizan la posición teorcionista.

## Primer problema: la posibilidad de la lectura

Comencemos entonces por el texto con el que Althusser abre *Lire le Capital*. El problema que lo estructura es el de la posibilidad de la lectura. Althusser es claro al respecto, la lectura filosófica de *El capital*, la que nos va a dar acceso a la filosofía marxista, supone que ya nos colocamos *dentro* de la propia filosofía marxista: “la lectura filosófica de *El capital* solo es posible mediante lo que es el objeto mismo de nuestra investigación; la filosofía de Marx” (Althusser, 2010, p. 39), o bien, como expresa en el ensayo “El objeto de *El capi-*

*tal*”: “esperamos la filosofía marxista de su aplicación misma” (Althusser, 2010, p. 82).

Se trata del problema del comienzo y del estatuto del discurso filosófico. A propósito, Althusser indica que leer *El capital* como filósofos es leerlo inquiriendo por la relación de este texto con su objeto (Althusser, 2010, p. 19). Preguntar por la relación con el objeto implica no darlo por sentado, sino encontrar allí un problema, algo que elucidar. Ahora bien, ello amenaza con hacer surgir un círculo, porque la pregunta formulada al discurso marxista, se le plantea también al propio discurso de Althusser, insinuando una regresión al infinito, una circularidad viciosa. Esto se debe a que Althusser entiende que el suyo es el discurso marxista, su continuación; es decir, aquel que intenta hacerlo explícito en su novedad y en su carácter revolucionario. ¿Hay alguna manera de “hacer de la necesidad virtud” y conseguir que esta circularidad, que amenaza con no dejarnos comenzar, se torne productiva, una herramienta para explorar un territorio? De hecho, consideramos que sí, que esta autorreferencialidad —la pregunta por el estatuto del discurso marxista acaba siendo la pregunta por el estatuto del propio discurso— va a ser productiva. De esta manera de inquirir salen los conceptos más interesantes de la propuesta de Althusser: la concepción del conocimiento como producción (vs. concepción empirista del conocimiento); la lectura sintomática (vs. el mito religioso de la lectura inmediata); la distinción entre letra y discurso y la distinción correlativa entre ideología y ciencia, o entre problemática ideológica —usualmente implícita— y problemática científica —forzada a explicitarse para existir, forzada a distinguir entre letra y discurso para poder existir—.

La clave para comprender la naturaleza del círculo althusseriano<sup>3</sup> es la concepción del conocimiento como producción. El filósofo francés se detiene en un punto clave, colocado en el margen de la concepción tradicional o “empirista” del conocimiento (en el sentido amplio que le otorga Althusser a esta expresión) (2010, p. 40 y ss.). Se trata del fenómeno de la in-

advertencia de lo visto, la posibilidad recurrente en la historia de la ciencia de que un pensador no reconozca aquello que, a todas luces, tenía “ante los ojos”. En el marco de la “concepción empirista” del conocimiento este fenómeno se explicaría por razones del orden de la psicología individual: la inadvertencia de lo que salta a la vista, de lo que se coloca ante la visión despejada, se debería a la falta de atención. Ahora bien, al pensar la relación entre *El capital* y su objeto es importante reparar en que uno de los niveles de análisis que Marx pone en juego en dicha obra parece responder a esta concepción del conocimiento. Se trata de aquellos momentos en los que Marx *registra* lo que los teóricos de la economía política clásica *pasaron por alto*, aunque ello les saltara a la vista. Este registro está posibilitado por aquello que el mismo Marx, a su vez, advierte, reconoce, ve. La “crítica de la economía política” sería, entonces, de acuerdo con este protocolo de lectura, la comparación del discurso de la economía política clásica con un objeto ofrecido a la vista, que Marx reconoce y describe (ver Althusser, 2010, pp. 24, 29, 30).

Sin embargo, esta concepción presenta grandes dificultades, además de las que plantea la concepción empirista del conocimiento en cuanto tal. En efecto, no se comprendería por qué Marx tuvo que desarrollar una labor de elaboración teórica tan densa y dificultosa, y —lo que es una objeción todavía más fuerte— esta concepción del conocimiento entraría en una contradicción directa con la propia producción teórica de Marx, cuando menos desde la *Ideología alemana*. En este texto, pensado para intervenir en la polémica de los hegelianos acerca del lugar de la conciencia en la historia, la crítica de Marx no toma ninguna de las alternativas que la polémica neohegeliana ofrecía como casilleros (la conciencia como determinante o como determinada), sino que se ocupa del armario que contenía estas alternativas como sus casilleros. En otros términos: Marx y Engels rechazan la propia concepción de la conciencia —que aparecía como un presupuesto firme, como un dato para ambos contendientes— bajo la cual se debatía su lugar en la historia. Al vincular la conciencia con la producción Marx y Engels consigui-

ron transformar la propia noción de la conciencia. Con ello no queremos negar que *La ideología alemana* sea un texto de enormes tensiones, con vectores contradictorios, pero nos parece claro que allí se establece que los individuos conscientes que hacen la historia son los individuos subsumidos en las categorías sociales que la división del trabajo prepara para ellos de antemano en una formación social contradictoria. Se anuncia así, en lo que este texto *hace*, lo que es a veces más radical que lo que *dice* —que lo que cree poder decir al no reparar en qué medida él mismo ha socavado las condiciones de posibilidad de ciertos enunciados—, un descentramiento de la conciencia que no obedece a la mera inversión, como sugiere la imagen de la “cámara oscura”, puesto que la conciencia —por estar sometida a las exigencias que la división del trabajo impone a los individuos— está siempre ya “distorsionada”; es decir, es radicalmente opaca a sí misma, engañosa en su luz. Acorde a lo que Althusser expresa sobre Spinoza, podríamos decir que este texto dibuja una teoría de la historia basada en la opacidad de lo inmediato (Althusser, 2010, p. 21).

Ahora bien, en el texto que nos ocupa, Althusser remite a la ruptura de Marx con la concepción hegeliana de la totalidad, con la concepción de una totalidad expresiva donde cada parte expresa al todo, una totalidad dominada por una complicidad íntima entre *logos* y ser. Al romper —dificultosamente— con esa concepción, Marx pudo acceder a una *nueva concepción del discurso*, que se aparta de la concepción hegeliana del discurso, dominada por una teoría de la expresión. Marx pudo reparar en “que la verdad de la historia no se lee en su discurso manifiesto, porque el texto de la historia no es un texto donde hable una voz (el *logos*), sino la inaudible e ilegible anotación de los efectos de una estructura de estructuras” (Althusser, 2010, p. 22). Nos acercamos, entonces, a lo que hace posible la inadvertencia de lo visto. Un conocimiento acerca de la historia, y sobre el lugar de la conciencia en una formación social, disloca el supuesto de un sujeto centrado que domina la concepción religiosa de la lectura.

Retomemos el hilo del argumento. Althusser parte de lo que es *un fenómeno excepcional* en la concepción empirista del conocimiento —la inadvertencia de lo visto— y acaba convirtiendo a este fenómeno, *excepcional* en el marco de la problemática del conocimiento como relación entre un sujeto y un objeto dados, en *la regla de un orden diferente*: la concepción del conocimiento como producción, donde es de rigor reconocer la relación de interioridad que une a lo visible y lo invisible.

En relación con este punto es crucial la lectura que el propio Marx realiza de los análisis de la economía política clásica. Al respecto sostiene:

La marcha del análisis había entonces conducido forzosamente no solo de los precios del mercado de trabajo a su precio necesario y a su valor, sino que había llevado a disolver el así llamado valor del trabajo en el valor de la fuerza de trabajo, de modo que aquella no debía tratarse en lo subsiguiente más que como la forma fenoménica de esta. El resultado al que el análisis llegaba *no era, entonces, la resolución del problema tal como se presentaba en el punto de partida, sino un completo cambio de los términos. La economía política no llegó nunca a percibir este quid pro quo*, preocupada como estaba exclusivamente por la diferencia entre los precios corrientes del trabajo y su valor, en la relación del valor de éste con el valor de las mercancías, con la tasa de ganancia, tanto más el así llamado valor del trabajo la implicaba en contradicciones insolubles.<sup>4</sup>

El estudio del precio del trabajo en la economía política clásica desemboca en el problema del valor del trabajo, que al ser analizado conducía a los medios de subsistencia necesarios para la reproducción del trabajo. Es decir, se producía, en el marco de la economía política clásica, el espacio teórico necesario para alojar el concepto de fuerza de trabajo; sin embargo, el concepto no llegaba a formularse. Por el contrario, la economía política clásica se hundía en un sinfín de contradicciones al determinar el valor de toda mer-

cancía por medio del tiempo de trabajo y al querer determinar, a su vez, el valor del trabajo por medio de otras mercancías (los bienes indispensables para la subsistencia), cayendo en un evidente círculo. No obstante, este círculo ha hecho un trabajo, y se detiene justo cuando produce los medios para salir del mismo. Hacía falta reconocer que “los medios de subsistencia indispensables” no nos dan —no nos pueden dar— el “valor del trabajo” sino el de una mercancía excepcional: la fuerza de trabajo. El círculo de la economía clásica contiene entonces, en estado práctico, los medios para salir del mismo. El concepto de fuerza de trabajo comienza a ser una ausencia estridente, esto es, constantemente señalada por la contradicción de la economía política. Esto es lo que el propio Marx “ve”: el hueco de un discurso, el lugar donde falla; o, como lo pone Althusser, Marx reconoce el concepto de fuerza de trabajo en el discurso de la economía política clásica como la respuesta a una pregunta que no ha sido formulada.

Revisemos los resultados obtenidos hasta el momento. La primera conclusión, relativa a la vista, que ha sido disociada de la capacidad psicológica de la visión, del ojo del espíritu u otra capacidad análoga, y asociada a su lugar en una estructura social. Esto nos exige pensar en una relación necesaria entre lo visible y lo invisible. En consecuencia, lo crucial para una teoría de la lectura es la *relación específica* entre lo visible y lo invisible, el hecho de que, por ejemplo, “la existencia combinada de los aciertos (*vue*) y desaciertos (*bévue*) de un autor, plantea el problema de su combinación” (Althusser, 2010, p. 24). En la relación entre lo visible y lo invisible hay una lógica, y esa lógica es la de la problemática. Continuemos entonces nuestra indagación por esta senda.

El texto define “problemática” de esta manera: “nos encontramos en presencia de un hecho, propio a la existencia misma de la ciencia: que esta no puede plantear problemas sino en el terreno y en el horizonte de una estructura teórica definida, su problemática, la que constituye la condición de posibilidad definida

absoluta y, por tanto, la determinación absoluta de las *formas de planteamiento de todo problema*, en un momento dado de la ciencia” (Althusser, 2010, p. 30). Detengámonos por un momento en el sentido que puede extraerse de las metáforas en las que se hace jugar a la noción de horizonte, terreno.

La expresión ‘horizonte’ aparece en el siguiente contexto: “¿Por qué la economía política es necesariamente ciega a lo que produce y a su trabajo de producción? Porque tiene los ojos fijos en *su antigua pregunta* y sigue relacionando su nueva respuesta con su antigua pregunta; porque sigue fija al antiguo “horizonte” donde “*no es visible*” el nuevo problema” (Althusser, 2010, p. 29).<sup>5</sup> La palabra “horizonte” sugiere, por sí sola, la posibilidad de un cambio de posición, de terreno, que implica un cambio de horizonte. Ello ya indica que la vista está dominada por unas condiciones que le son exteriores, no sólo por la atención y la distracción. Pero el punto crucial de esta metáfora es que la aparición de un nuevo problema, la producción de un nuevo concepto, así sea en la modalidad de la inadvertencia, no ocurre contra el mismo viejo fondo, lo que supondría colocar al nuevo objeto o concepto junto a los otros ya identificados; el horizonte mismo es el obstáculo, de modo que la visibilidad del nuevo objeto-concepto “pone en cuestión la transformación del terreno por entero y del horizonte por entero sobre el fondo de los cuales se produce el nuevo problema” (Althusser, 2010, p. 30). La relación del objeto con el horizonte (del concepto con la problemática) no es, pues, una relación de continente a contenido. Una problemática es lo que la define en la medida en que determina lo que es pensable en una coyuntura específica, no puede alojar cualquier concepto; y correlativamente, un concepto no puede alojarse en cualquier problemática.

La otra metáfora, la del cambio de terreno o territorio, ya nos salió al cruce. Aquí el carácter espacial de la metáfora plantea algunas dificultades. En principio, la de sugerir que los territorios podrían existir uno al lado de otro, guardando límites externos entre sí (Althusser, 2010, pp. 31-32). Por el contrario, Althusser

insiste en que un campo teórico es un espacio infinito, sin límites exteriores, definido y limitado desde dentro de sí mismo: “lleva en sí los límites de su definición, la cual, excluyendo lo que él no es, hace de él lo que es” (Althusser, 2010, p. 32). Podemos pensar aquí en la *langue* de Saussure, que también se define interiormente, a partir de las diferencias entre los signos, de modo que esas relaciones diferenciales, interiores a sí, son sus límites, y no unos límites exteriores, que por lo demás resultan impensables dentro de la misma.<sup>6</sup> Con respecto al cambio de terreno, que no es un traslado, Althusser dice en una nota: “Conservo la metáfora espacial. Sin embargo, el cambio de terreno se hace *en el lugar*: con todo rigor habría que hablar de mutación del modo de producción teórica del cambio de la función del sujeto provocado por esa mutación del modo” (Althusser, 2010, p. 33 nota). Lo que cambia es, entonces, la estructura del territorio; se trata de un cambio operado en el propio terreno. Este cambio se opera a través de *definiciones*, operación de construcción del objeto científico por excelencia (Althusser, 2010, p. 32), impulsada por la “presencia fugitiva” de lo invisible de una problemática en el campo de visión de la misma. El cambio de terreno impone como efecto un cambio en la función de sujeto de la que depende una mutación de la mirada.

Estamos ya en mejores condiciones para afrontar la cuestión del círculo que nos planteamos más arriba. En efecto, la dificultad de esperar la filosofía marxista de su aplicación (Althusser, 2010, p. 82), o que la filosofía de Marx suponga la filosofía de Marx (Althusser, 2010, p. 39), solo se presenta como una paradoja si suponemos que la aplicación depende de “una decisión del espíritu que cambia el ‘punto de vista’” (Althusser, 2010, p. 32). Por el contrario, si reconocemos “que la vista del sujeto [...] no hace sino reflejar en su propio lugar” el proceso de transformación real de los medios de producción del conocimiento, la paradoja desaparece. Marx pudo ver lo que escapó a la mirada de Smith “porque él ha ocupado ya ese nuevo terreno que la antigua problemática había producido, sin darse cuenta, en lo que había de respuesta nueva”

(Althusser, 2010, p. 33).<sup>7</sup> Análogamente, por su parte, nuestra posibilidad de leer la filosofía marxista faltante está dada por lo que Marx produjo, aunque sin plena conciencia de hacerlo. Así, Althusser nos indica que:

lo que distingue, con una infinita distancia, a Marx de Smith por consiguiente, nuestra relación con Marx de y la relación de Marx con Smith, es esta diferencia radical: mientras Smith produce en su texto una respuesta que no solo no responde a ninguna de las preguntas inmediatamente anteriores, sino que tampoco responde a ninguna de las preguntas que haya planteado en su obra, cualquiera que sea el lugar, basta por el contrario, cuando Marx tiene que formular una respuesta sin pregunta, un poco de paciencia y de perspicacia para descubrir en otro sitio, veinte o cien páginas más allá o bien en relación con otro objeto, o bajo la envoltura de otra materia, la pregunta misma, en otro lugar de Marx, o a veces, en Engels al comentarlo en un punto clave, ya que este tiene momentos de iluminación prodigiosos (Althusser, 2010, p. 33).<sup>8</sup>

Al respecto vale como ejemplo el párrafo ya citado de *El capital* sobre el “valor del trabajo” o el Prólogo al segundo volumen de *El capital*, donde Engels analiza cómo la química flogística produjo el concepto de oxígeno (ver Engels, 2008). Tendríamos, entonces, que la posición “Marx” ha sido *producida* por la economía política clásica,<sup>9</sup> y la posición “Althusser” ha sido *producida* por la labor teórica de Marx y Engels.

Los desarrollos que analizamos muestran satisfactoriamente que el círculo no puede producirse donde se pretendía, porque esta crítica depende de la suposición de un sujeto autónomo centrado en sí mismo que el desarrollo de Marx y Althusser tiende a cuestionar. Sin embargo, en un sentido, el desarrollo propuesto parece haber *desplazado el problema* más que haberlo resuelto. En efecto, el texto guarda una actitud muy cautelosa en relación con dar cuenta de los factores cruciales en la producción de la novedad teórica, como los que conducen a “*producir la presencia fugitiva de un aspecto de su invisible* en el campo visible de la

problemática existente” (Althusser, 2010, p. 32), a la producción de un “concepto fallido” o de un “lapsus conceptual”.

El abordaje hasta aquí es en general descriptivo, da cuenta de cómo es posible el fenómeno de la inadvertencia de lo visto.<sup>10</sup> Pero lo que nos interesa ahora es la posibilidad de hacer una teoría de este cambio teórico, y, al respecto, el texto mayormente produce denegaciones. Por ejemplo:

Que este “cambio de terreno” que tiene por efecto esta mutación de la mirada no sea, él mismo, producto sino de condiciones muy específicas, complejas y, a menudo, dramáticas; [...] que todo ocurra en una crisis dialéctica de la mutación de una estructura teórica donde el “sujeto” no desempeña el papel que cree sino el que le es asignado por el mecanismo del proceso; todo esto es un problema que no puede ser estudiado aquí (Althusser, 2010, pp. 32-33).

El texto da vueltas en torno a una idea; se podría decir que coquetea con ella: la intervención de una práctica “extranjera” en una ciencia en gestación (Althusser, 2010, p. 67), ya sea mediante la importación de conceptos de otro campo,<sup>11</sup> o mediante la afección por la práctica teórica ideológica o la práctica política sobre la práctica teórica científica. Tal parece ser el caso del propio Marx, quien, por un lado, cree haber *aplicado* por primera vez un método preexistente al dominio de la historia, debido a los préstamos tomados de otras disciplinas, cuando en realidad *inventó* ese método (Althusser, 2010, p. 57); y que, por otra parte, ha sufrido indudablemente el efecto de su práctica teórica ideológica en la *Gazeta renana*, o de la práctica política en la experiencia de las primeras organizaciones obreras, o en su participación como revolucionario en 1848 (Althusser, 2010, p. 67). El problema que se plantea, según Althusser, es que reconocer estas intervenciones no nos da el concepto de las mismas. Se trata de la articulación entre prácticas diferentes con efectos pertinentes específicos, articulándose unas con otras. El concepto de esta articulación no se puede deducir del



concepto de práctica teórica, ni del concepto de práctica en general, ni tampoco del concepto de modo de producción. Así planteado, el desplazamiento de la cuestión la coloca en los umbrales de una práctica científica, la historia de la ciencia. Pero, sobre todo, el punto crucial es que esta intervención de una práctica sobre otra, si bien puede dar cuenta de la modificación de una por otra, no puede dar cuenta del efecto de conocimiento. De allí que tampoco lo pueda hacer la historia de las ciencias, que logra dar un concepto de la transformación de las prácticas, pero no consigue explicar el efecto de conocimiento. Como señala Althusser: “Una teoría de la historia de la producción de conocimientos jamás nos puede dar otra cosa que una comprobación: he ahí a través de qué mecanismo se han producido los conocimientos [...] sin pensar jamás el hecho de que estos productos no son cualquier producto, sino precisamente conocimientos” (Althusser, 2010, pp. 68-69).

Este punto de la reflexión del filósofo francés es crucial para abordar la remanida cuestión del teoricismo de su posición. Resumamos nuestro argumento: la salida del problema del círculo de la filosofía marxista remite a la concepción del conocimiento como producción, a la estructura de una práctica teórica que produce una problemática que determina la posición de los sujetos en esta práctica, circunstancia de la que la mirada es una manifestación refleja. El círculo de la filosofía marxista se disuelve en la medida en que la concepción del conocimiento como producción disocia en saber y sujeto, haciendo de este último un efecto del primero, de modo que el desarrollo objetivo del saber —la teoría marxista, por ejemplo— produce los sujetos de ese saber, las funciones de sujeto que le corresponden. El problema surgía debido a que un sujeto presuntamente transparente para sí mismo en el momento de adquirir un nuevo saber, debía saber y no saber a un mismo tiempo; debía poseer ya, y al mismo tiempo no poseer el saber, ya que lo debía adquirir (nótese que es el mismo problema que obligaba a Platón a recurrir al paso por el río Leteo). La salida del círculo pasa por la transformación objetiva de la problemática,

por el “proceso de *transformación real* de los medios de producción del conocimiento” (Althusser, 2010, p. 32; énfasis mío). El problema del círculo se ve *desplazado* desde el sujeto a la “dialéctica” de la problemática, ya que meramente por correr el problema de un lado a otro no se hace ningún avance significativo. La ganancia de un desplazamiento depende de cómo y hacia dónde se corra un problema. Respecto al desplazamiento en cuestión, la ganancia parece radicar en que el problema se traslada a un terreno en el que es susceptible de un *tratamiento científico*, donde Althusser parece creer que podrá resolverse: el campo de la historia de las ciencias. Tenemos así al *teoricismo* esperándonos a la salida del círculo. La filosofía se define exclusivamente en su relación con la ciencia, y la relación con la política u otras prácticas está mediada por una ciencia —la historia de las ciencias— que estudia la articulación de otras prácticas con la práctica teórica científica.

Vale la pena dedicar un párrafo al aspecto positivo de la historia de las ciencias, o historia del saber, disciplina a la que Althusser presenta varias veces a lo largo del texto como un factor que habilita los análisis que nos ofrece (ver por ejemplo Althusser, 2010, p. 99 nota). En efecto, el filósofo insiste en la importancia de los desarrollos —por entonces recientes— en la historia de las ciencias, en particular los realizados por Canguilhem y Foucault, autores que abrieron la vía de una historia de la razón no teleológica dejando atrás la influencia de la filosofía de la luz. Desde la perspectiva de la Ilustración, se concibe a la historia de la ciencia como el relato o la cronología de los esfuerzos progresivos por alcanzar un resultado dado (identificado con el estado actual del saber en un campo determinado). Debido a ello, la historia de la ciencia de las Luces se ve forzada a colocar el fin, el resultado de la práctica teórica, en el origen. Cabría decir, entonces, que las formas históricas de la ciencia serían la expresión de la razón; por tanto carecerían en rigor de historia. Esta historia del saber corresponde a lo que Foucault denomina historia interna de la verdad (ver Foucault, 1995, p. 17). Los supuestos que dominan a esta práctica de la historia

de las ciencias son conocidos para nosotros: un sujeto y un objeto dados. Para que los resultados de la ciencia sean la expresión de la razón deben estar, de alguna manera, ya dados, ya presentes en la razón, replicando bajo el rótulo de historia de la ciencia el círculo de la teoría del conocimiento. La historia de las ciencias en la que se interesa Althusser parece haber hecho —o estar en camino de hacer— un desplazamiento análogo al que hizo Darwin en el terreno de la teoría de la evolución de las especies (ver Simpson, 1977). Darwin puso sobre el tapete el círculo que implicaba la ideología evolucionista lamarckiana, que llevaba a sostener que las aves, por ejemplo, desarrollaron las alas para volar. Sostener tal cosa implica que las aves fueron aves en la idea o en la intención, antes de serlo en los hechos, lo cual responde al argumento teológico de que el diseño remite a un diseñador. Por el contrario, el orden de las razones darwiniano indica que *porque* las aves desarrollaron las alas —debido a un proceso azaroso, o que en todo caso no responde a la necesidad de una causa final— las aves vuelan. Lo ilusorio en la explicación que sostiene que las aves desarrollaron las alas “para volar” es que la misma disuelve el invento y la novedad. Por una suerte de ilusión retrospectiva, los efectos *desconocidos* de una modificación anatómica habrían estado presentes *in nuce* en la respuesta adaptativa de las aves.<sup>12</sup> De esta manera, en sentido estricto, solo habría historia del error, que cumpliría un rol semejante a las distracciones o trastornos de la atención en la concepción empirista del conocimiento, lo que no debería sorprender ya que esta concepción de la historia de la ciencia es la traducción de la concepción empirista en este dominio. Rotos los vínculos con la perspectiva empirista, la historia de las ciencias puede abordar una relación entre los resultados y sus condiciones que no sea una relación de expresión; en particular, que no sea la expresión de la razón humana comprendida como una condición absoluta de la ciencia. La teleología es, en palabras de Michel Fichant, “el vínculo extrínseco que funda el “antes” sobre el “después” y reduce el “antes” al después recurriendo a la preformación, a la prefiguración, a la anticipación” (Fichant, 1975, p. 92), o, lo que viene a ser lo mismo,

“la teleología reduce el “después” al “antes”, ya que en cierto sentido, todo estaba en éste, aunque envuelto en las tinieblas de la preexistencia” (Fichant, 1975, p. 92). Con Fichant podemos decir que la filosofía de las ciencias asociada a la teoría empirista del conocimiento engendra una historia teleológica de las ciencias, de modo que “la teleología no hace más que recubrir el azar y la contingencia radical de la sucesión de los hechos, de los resultados acumulados de la ciencia” (Fichant, 1975, p. 91). Por consiguiente, lo que importa es que con Canguilhem y Foucault aparece *en obra, en estado práctico*, en la historia de la ciencia, una concepción del conocimiento como producción. Aparece la idea de una discontinuidad en la historia del conocimiento. La discontinuidad remite a formas diversas e irreductibles de lo que Althusser llama alternativamente apodicticidad, normas de validez teórica, criterios de validez teórica, tipos de demostratividad, formas de apodicticidad o “formas de racionalidad, científica o teórica” (Althusser, 2010, p. 55). Las formas de demostratividad son irreductibles unas a otras, es decir, autónomas en cierto grado, como ya veíamos a propósito de la noción de problemática. La diversidad de las formas de demostratividad y el hecho de que no respondan a predestinación alguna (ni a una predestinación radicada en el objeto-meta del saber, ni en el sujeto-razón origen del saber: los principios puros de la ciencia) llevan a Althusser a reconocer que la concepción del conocimiento como producción impone forjar un concepto para pensar la relación entre condiciones y resultados: “lo que podríamos denominar —con un término que desentona con el sistema de las categorías clásicas y exige el *reemplazo* de estas mismas categorías— *la necesidad de su contingencia*” (Althusser, 2010, p. 51).

Esta fórmula althusseriana del carácter necesariamente contingente de la relación entre las condiciones y sus resultados es una consecuencia obligada del rechazo a la teleología que hace de la génesis un proceso del mismo estatuto que su resultado. Desde una concepción teleológica, a un resultado necesario le corresponde una génesis necesaria, y a un resultado



contingente, una génesis contingente. En cambio, el presente desarrollo establece una demarcación entre génesis y resultado, haciendo a uno independiente de otro, no en el sentido de que un resultado sea comprensible sin una génesis, sino en el de cuestionar que sea comprensible a través de su génesis.<sup>13</sup>

## Herbert-Pêcheux

En lo que sigue intentaremos recoger algunos planteos que aparecen en los primeros trabajos de Pêcheux-Herbert, con la intención de mostrar que los mismos tienen una incidencia directa sobre las dificultades que encontramos en los textos de Althusser. De hecho, los primeros trabajos de Michel Pêcheux, aparecidos entre 1966 y 1969, abordan varias de las cuestiones problemáticas que hemos encontrado en *Lire le Capital*. En esos textos encontramos una reflexión sobre las condiciones diversas de existencia de la ruptura epistemológica de acuerdo a las diferentes disciplinas en las que acaece, lo que por una parte, lleva a desarrollar un concepto diversificado de las rupturas, y por otra, a pensarlas por referencia a diversas formas de funcionamiento de la ideología en virtud de su articulación con prácticas específicas en el interior del todo complejo de lo social.

El primer trabajo que deseamos considerar es “Ideología e historia de la ciencia. Los efectos de la ruptura galileana en física y en biología”, la contribución de Pêcheux al “Curso de filosofía para científicos” desarrollado en la École Normal Supérieure durante el invierno de 1967-68. Allí Pêcheux analiza la manera en que una ruptura epistemológica produce efectos más allá de la disciplina en la que tiene su origen. Para el filósofo francés, esto toma la forma de un análisis de la creencia de que la posición mecanicista derivada de la ruptura galileana sería “incondicionalmente progresista”; es decir, que estaría en condiciones de producir rupturas en otros dominios más o menos próximos a la dinámica galileana. Para ello enfoca —como lo indica

el título de su contribución— los efectos de la ruptura galileana dentro de las fronteras de la física y en la biología. Este análisis le permite extraer en concreto conclusiones acerca de la naturaleza de la ruptura epistemológica.

En un primer paso, Pêcheux aborda el caso de la electricidad y el magnetismo. Allí desecha una concepción ingenua de la ruptura, según la cual esta habría ocurrido por la “importación” de la ruptura galileana. Las cosas serían entonces simples; bastaría localizar en este dominio la posición aristotélica (animismo) y la posición galileana (mecanicismo), esto es, la posición conservadora y la progresista (ver Pêcheux, 1975, pp. 20-21). Sin embargo, los estudios históricos muestran que el mecanicismo —en particular en la forma del mecanicismo cartesiano— que imponía una interpretación del magnetismo en términos de “el efecto del movimiento de torbellino de los canales que atraviesan los cuerpos” (Pêcheux, 1975, p. 23), desempeñó durante todo el siglo XVIII el papel de obstáculo. No podemos entrar aquí en los detalles, pero nos interesa detenernos en un punto crucial: Pêcheux insiste en que el animismo y el mecanicismo se opusieron durante casi un siglo en el terreno del magnetismo y la electricidad, como “ideologías teóricas”. Ello implica “plantear una relación de exterioridad compleja entre las ciencias, haciendo que una ciencia tenga como exterior específico otra cosa que las ciencias restantes” (Pêcheux, 1975, p. 25). Como consecuencia, el análisis debe realizarse no sólo en el campo de la configuración ideológica, sino también en el de los instrumentos específicos. En concreto, el análisis de la confrontación entre el mecanicismo cartesiano y la ideología teórica del alquimismo supone compararlos en los tres planos siguientes: ideología teórica (el cartesianismo y sus desarrollos / la “novela de la materia” de los alquimistas); ideologías prácticas (una concepción del mundo que asigna un lugar prominente al ingeniero —el mundo como edificio y como máquina—<sup>14</sup>/ una concepción moral y religiosa del mundo basada en la interioridad mística)<sup>15</sup> y configuraciones instrumentales (palancas, bombas, relojes, etc. / los instrumentos

de las artes químicas en la práctica tradicional) (ver Pêcheux, 1975, pp. 25-26).

La primera constatación que surge es acerca del estatuto peculiar del dominio de los instrumentos propios de la electricidad y el magnetismo, donde —excepción hecha de la brújula, de innegable inserción en la economía mercantil— los montajes instrumentales funcionaban como juguetes, vinculados al tiempo del ocio y no al de la producción. Tal es el caso de la botella de Leyden y la máquina electrostática en las “sesiones eléctricas” realizadas en los salones, carillones y molinetes eléctricos magníficamente descritos por Bachelard (ver Bachelard, 2010). Esta “localización de los “instrumentos” en el campo del ocio y la recreación no impidió —todo lo contrario— que los mismos tuvieran consecuencias en el terreno de las ideologías políticas prácticas. En efecto, las ideologías teóricas de la electricidad y el magnetismo estuvieron “estrechamente unidas a los fantasmas de lo maravilloso y lo terrible” (Pêcheux, 1975, p. 29), mediante un trabajo práctico de producción programada de la sorpresa por medio de experimentos fuertemente entrelazados con ideologías prácticas, integrando los “misterios” del electromagnetismo con los “misterios sagrados de la vida, la moral y la sociedad” (Pêcheux, 1975, p. 29). Los experimentos programados en el campo animista producían, a su modo, evidencia a favor de la “Diosa electricidad”.<sup>16</sup> Por el contrario, el mecanicismo, en cuanto ideología, buscaba explicar estos fantasmas, simulándolos mediante máquinas. Esta función socio-política permitió que el mecanicismo cartesiano recuperara el proyecto político de los atomistas (Empédocles, Epicuro, Lucrecio): “explicar del mejor modo posible los mecanismos de lo maravilloso y de lo terrible, a fin de liberar a los hombres del temor, lo que constituye precisamente uno de los objetivos mayores de la moral cartesiana” (Pêcheux, 1975, p. 29). De acuerdo a Pêcheux, el mecanicismo cartesiano representó, en términos políticos, una resistencia a la alianza entre la ideología teórica animista y las ideologías políticas monárquicas, pero de resistencia realizada *en el interior* de la práctica ideológica, lo que se indica

epistemológicamente diciendo que esta resistencia no operaba en el nivel de los *conceptos* de la ciencia mecánica, sino en el de las *imágenes* que reflejan la tecnología de los mecanismos; de allí que se pueda hablar de un materialismo de la imaginación para designar al mecanicismo cartesiano.

La disputa entre el vitalismo y el mecanicismo concluyó, en lo esencial, con la aparición de un nuevo instrumento: la balanza electrostática de Coulomb, que “representa el momento en que se transforma la relación entre la teoría y los instrumentos, momento marcado por la importación de conceptos derivados de la dinámica” (Pêcheux, 1975, p. 30). En consecuencia, más que la progresiva asimilación de la electricidad por la mecánica, tenemos un proceso de al menos dos pasos, una serie de *refundiciones* del dominio de la electricidad que permite su *apuntalamiento* en una ciencia anterior (la mecánica).

Pêcheux saca de aquí una conclusión clave para nuestro examen del teoricismo althusseriano, al insistir en que “el efecto de las concepciones (ideológicas) del mundo queda fuera de juego para cada rama de la física, al nivel específico de su ruptura” (Pêcheux, 1975, p. 31), donde las concepciones ideológicas del mundo son las ideologías prácticas de la moral, la religión y la política. Tal es, según Pêcheux, el caso de la electrodinámica luego de la introducción de la balanza de Coulomb. El análisis de este caso le permite formular la pregunta clave: ¿se trata de un resultado generalizable fuera de la física?

A continuación analiza el efecto de la ruptura galileana en biología. Se trata de un caso interesante, porque la biología en el siglo XIX se enfrentaba a una formación ideológico-teórica muy semejante a la que opuso antes a mecanicistas y vitalistas. Sin embargo la biología tomó un camino muy distinto para constituirse como ciencia al que resultó del apuntalamiento de la electricidad en la mecánica. Se trató de un camino específico, exterior a la física, de modo que la física y la química quedaron subordinadas a ella, en su propio

dominio. De acuerdo a Pêcheux, quien sigue aquí los estudios de Canguilhem, ello fue posible porque, por una parte, el rol del animismo en la electricidad y del vitalismo en biología no fue idéntico. Mientras que el animismo funcionaba en el nivel de las *imágenes*, el vitalismo en biología representaba una *posición conceptual*. Como lo indica Canguilhem, el vitalismo fue en biología la única corriente que reconoció la especificidad de lo vivo, para lo cual tuvo que oponerse a dos doctrinas metafísicas sobre la causa de los fenómenos orgánicos: el animismo y el mecanicismo (Lecourt, 2007, p. 78). El vitalismo está plenamente asociado al reconocimiento de la originalidad del hecho vital: “Claude Bernard establece la causalidad específica de la fuerza vital que los cartesianos consideraban como *mágica* puesto que actuaba según una modalidad política (poder del rey sobre los súbditos) y no según la modalidad *mecánica* propia del funcionamiento de un reloj” (Pêcheux, 1975, p. 39).

Sin embargo, la posición conceptual del vitalismo, esto es, su posición determinante en la definición de un objeto propio de la biología, diferente de las ideologías teóricas con las que rompe (mecanicismo y animismo) no corta —como bien lo ha visto Canguilhem— toda modulación política del discurso de la biología, ya que, según este autor, puede apreciarse que “la modalidad política bajo la que se manifiesta el discurso de la fuerza vital en el discurso de Cl. Bernard más que el absolutismo real es la democracia liberal” (Pêcheux, 1975, p. 39).

Esta última observación acarrea una conclusión interesante que contrasta lo que hemos analizado a propósito de la física. La biología no deja las concepciones del mundo (formaciones ideológicas prácticas) sencillamente fuera de juego. De ello resulta una *“vulnerabilidad específica de la biología* en cuanto a la explotación que las diferentes *concepciones del mundo* ejercen sobre ella. Todo sucede como si en biología las “líneas de demarcación” debieran constantemente re-definirse, lo que, por ejemplo, desde hace un siglo no sucede en el dominio de la electricidad” (Pêcheux, 1975, pp. 39-40).

Lo que nos interesa señalar es que las diferentes posiciones relativas de la electricidad y la biología respecto a la física residen en *las relaciones de estas ciencias con su exterior*, es decir sus efectos extracientíficos. De acuerdo a Pêcheux, la práctica que domina la relación entre diferentes disciplinas científicas es la práctica de la aplicación. Mientras que “la física y ramas anexas, la química inclusive, encuentran su dominio de aplicación en la transformación de los instrumentos de trabajo (medios de producción) comprometidos en el proceso de producción económica” (Pêcheux, 1975, p. 42), la biología, por su parte, halla su dominio de aplicación en “la práctica médica definida como conservación y adaptación de la fuerza de trabajo que se combina con el instrumento de trabajo en el proceso de producción económica” (Pêcheux, 1975, p. 42).

La aplicación de la biología se refiere, entonces, al lugar del animal humano en las fuerzas productivas. Pero es necesario reconocer que la fuerza de trabajo no se confunde con la fuerza motriz animal; se impone distinguir entre la producción de fuerza muscular y la instancia que dirige esta fuerza peculiar que es la fuerza de trabajo. Pêcheux señala, agudamente, que la diferencia en la posición de las prácticas de aplicación de la física y la biología no resulta de una diferencia que estaría inscrita en la naturaleza de las cosas (como podría pensarse al conceptualizar al hombre como el animal consciente o el animal racional), sino que está relacionada con la transformación del proceso de producción económica. En efecto, el paso de la manufactura a la gran industria en el siglo XIX supuso la subordinación real de la fuerza de trabajo a la herramienta de trabajo (maquinaria) y una división del trabajo que implica la cooperación de los trabajadores como partes de un todo (lo que Marx denominaba “trabajador colectivo”). De ello resulta, según Pêcheux, que “las representaciones imaginarias del organismo —conjunto de máquinas por un lado, sociedad de elementos que contribuyen a la conservación del todo, por otro— representaciones que pueblan el inconsciente teórico del siglo XIX, se nos aparecen como proyecciones o

deformaciones de lo que pasa en otra parte, a saber, en el proceso de producción económica” (Pêcheux, 1975, p. 42). La vulnerabilidad de la ciencia biológica a la “concepción del mundo dominante” se explica en virtud de la aplicación de la biología al proceso de producción económica, que aparece simultáneamente como una técnica de la “normalización de la fuerza de trabajo” tanto como una técnica de la “organización de las relaciones sociales” (ver Pêcheux 1975, p. 43).

Se trata de los diferentes encargos que recibe la biología. Mientras que la primera tarea puede ser encarada por ella sobre la base que le provee su carácter científico. Como sostiene G. Canguilhem en *Lo normal y lo patológico*:

Normal es el término con el que el siglo XIX designa el prototipo escolar y el estado de salud orgánica. La reforma de la medicina como teoría descansa sobre la reforma de la medicina como práctica: se halla estrechamente ligada... a la reforma hospitalaria. Esta última, tanto como la reforma pedagógica expresan una exigencia de racionalización que aparece en política, así como en economía, bajo los efectos del maquinismo industrial naciente, y que termina en lo que luego se denominó normalización. (citado en Pêcheux 1975, p. 43).

El encargo de la organización de las relaciones sociales, en cambio, le plantea a la biología un problema que no puede resolver científicamente, lo que no implica que la biología se abstenga de intervenir en esta cuestión mediante una reinscripción ideológica de su discurso en la coyuntura de las ciencias humanas (ver Herbert, 1966, p. 156). El trabajo de Pêcheux se cierra con el planteo de un interrogante crucial, que nos orientará en el desarrollo de nuestro trabajo: “¿Existen otros casos de deferencia de aplicación? De ser así ¿cuáles son sus efectos específicos?” (Pêcheux, 1975, p. 44).

Aunque el texto de Pêcheux que hemos considerado es posterior, los escritos aparecidos en *Cahiers pour l'analyse* bajo el seudónimo de Thomas Herbert se orientan por la pregunta que acabamos de plantear.

Dichos textos fueron “Reflexiones sobre la situación de las ciencias sociales y de la psicología social en particular” —en el vol. 2 de febrero de 1966— y “Notas para una teoría general de la ideología” —en el volumen 9 de 1968—. Se trata de dos trabajos de una singular densidad teórica. El primero de ellos apareció en el volumen en que se publicó “¿Qué es la psicología?”, de Georges Canguilhem, junto con las observaciones hechas a dicho artículo por Robert Pagès, un conocido psicólogo social francés en los años 50, a la sazón director del laboratorio de psicología en el que trabajaba Pêcheux, circunstancia a la que tal vez se deba la adopción del seudónimo, que será mantenido por el autor incluso cuando realice revisiones críticas de estos trabajos en *Les vérités de La Palice* en 1975.

En el primero de estos escritos, realizado —según dijimos— bajo la insignia de la pregunta canguilhemiana “¿Qué es la psicología?”, el texto de Canguilhem cuyas palabras finales devinieron célebres,<sup>17</sup> Thomas Herbert aborda una cuestión espinosa: la de realizar un examen crítico del estatus de una práctica que reclama para sí el rango de ciencia. En concreto, se trata de analizar la situación de las así llamadas “ciencias sociales” desde una perspectiva filosófica materialista. La adopción de una posición materialista complejiza notablemente esta tarea. Althusser, quien había abordado una cuestión similar —la de la relación entre la filosofía y las ciencias humanas— había reconocido que este examen suponía una tarea en dos frentes. Por un lado, oponerse al idealismo, que intenta saldar esta cuestión *a priori*, hallando en su demostración de la imposibilidad de las ciencias humanas el principio que justifica la existencia de la filosofía: el dominio del espíritu, de los valores, de la libertad, etc. (ver Althusser, 2003, p. 54); y abogaba por reconocer la posibilidad de una ciencia en este dominio. Por otro lado, indicarles a los filósofos marxistas que la filosofía existe y que no puede diluirse en la ciencia. El examen de Herbert camina por una cornisa semejante. Como materialista, está inclinado a denunciar el desconocimiento filosófico de las ciencias por la filosofía: no hay por lo tanto chance de decidir *a priori* acerca

de la posibilidad o imposibilidad de una ciencia social. Pero, como materialista y marxista, se ve en la necesidad —justamente— de preguntar a las ciencias sociales por su estatus, sin sucumbir frente a la auto (y hetero) afirmación de estas disciplinas. El dilema se destraba precisamente en el punto destacado por Althusser acerca de la contradicción de la filosofía y las ciencias sociales que aspiran a ocupar el mismo territorio. La imposibilidad de una parece constituir la posibilidad de la otra. La estructura de la división del trabajo intelectual puso de manifiesto el carácter interesado de la propia filosofía. Ello nos lleva una vez más a Althusser, apoyado en Bachelard y el trabajo sobre la historia de la ciencia que llevó al epistemólogo a producir una teoría no filosófica de la filosofía. Bachelard reconoció en la filosofía que reaccionaba a las rupturas de la ciencia contemporánea (en particular el trabajo de Meyerson) —mediante intentos de restablecer la continuidad entre, por una parte, el conocimiento común y el conocimiento científico, y, por la otra, entre la ciencia pre y pos rupturista— un obstáculo a la propia práctica de los científicos. Distinguió así entre una “filosofía diurna” de los científicos, ligada a su práctica, y una “filosofía nocturna”, presente en la manera en la que los científicos piensan o reflexionan acerca de su práctica, una reflexión que siempre está intervenida por la filosofía de los filósofos. Bachelard intentó así darle a la ciencia la filosofía que se merece. Más allá de lo méritos de su propuesta positiva (la “filosofía del no”, el “psicoanálisis del conocimiento objetivo”), el logro crucial del epistemólogo francés fue dar con una teoría no filosófica de la filosofía (ver Lecourt, 1975). El impulso de Bachelard le permitió a Althusser comprender las tensiones entre la filosofía diurna de Marx y su filosofía nocturna, la colisión entre la filosofía que practica y la que cree practicar con la que nos topamos al analizar el círculo que supone la lectura de Marx. Ello permitió un recomienzo de la filosofía marxista, a la que le cabe un nuevo tipo de trabajo, vinculado con la práctica científica del materialismo histórico.

Herbert recoge este impulso althusseriano; la teoría (filosofía o ciencia) debe pensarse a la luz de la

Teoría (materialismo histórico), ya no puede pensarse a la teoría como una instancia neutra, sino como una práctica (teórica) localizada en el todo complejo contradictorio: “Nuestro trabajo consiste entonces en analizar las determinaciones del todo complejo conflictual en el que las prácticas científicas y también la filosofía como práctica específica están implicadas entre otras determinaciones teóricas y no teóricas, de las que sólo la Teoría permite aprehender las junturas” (Herbert, 1966, p. 141).

A partir de la noción de práctica presentada por Althusser en “Sobre la dialéctica materialista” en *Pour Marx*, que cubre “todo proceso de transformación de una materia prima dada en un producto determinado, transformación efectuada por un trabajo humano determinado, utilizando medios de producción determinados” (citado en Herbert 1966, p. 141), Herbert desglosa las nociones de práctica técnica, práctica política, práctica teórica, práctica ideológica y práctica social.

El análisis de Herbert, centrado en la articulación de las nociones de práctica e ideología, tiene algunos méritos destacables, como lo ha señalado Pierre Macherey: frente a una noción de la ideología que solo la distingue por sus contenidos —lo que lleva a pensarla una forma o procedimiento homogéneo diversificado según sus ámbitos de aplicación—, la articulación de las nociones de ideología y de práctica permite distinguir, como veremos, entre funcionamientos distintos de la ideología, de acuerdo a su localización en el todo social (ver Macherey, 2007). La tesis de Herbert se vincula con los resultados que reseñamos del artículo de Pêcheux sobre la historia de la ciencias: si queremos comprender el terreno de los fenómenos ideológicos, debemos atender “a las prácticas mismas, en su desarrollo efectivo y en sus relaciones recíprocas” (Herbert, 1966, pp. 144-45).

Lo que caracteriza a las ideologías teóricas es que se encuentran siempre colocadas a continuación de ciertas prácticas y se articulan con ellas. Sin embargo,



las mismas tienen características específicas, en particular en cuanto a su modo de operar, de acuerdo a las prácticas con las que se articulan. En el texto que analizamos, las ideologías aparecen como continuación de lo que Herbert, siguiendo a Althusser, denomina “práctica empírica”. Se trata aquí de las formas de lo que Althusser denomina la “vida concreta de los hombres”, la articulación concreta entre práctica técnica (medios de producción) y práctica política (relaciones de producción) que determina lo que, con Balibar, podríamos denominar “formas de existencia histórica de la individualidad” (ver Balibar 2010, p. 270). La adopción de la perspectiva teórica de pensar a las ideologías —y aquí deberíamos decir a las ideologías teóricas— como articuladas a prácticas específicas en el todo social, que bien podríamos denominar ideologías prácticas, junto al concepto de modo de producción como la unidad de fuerzas productivas (práctica técnica) y relaciones de producción (práctica política), tiene un notable potencial teórico. Por una parte, nos permite discernir entre dos modos de funcionamiento de las ideologías; por la otra, nos proporciona las herramientas necesarias para plantear la pregunta por el estatus de las ciencias sociales en toda su amplitud: ¿son las así llamadas “ciencias sociales” prácticas teóricas,<sup>18</sup> o las mismas son prácticas ideológicas, ideologías teóricas?; y en tal caso, ¿de qué clase?

Para responder a estas cuestiones precisamos distinguir entre las ideologías de la práctica técnica — en relación con las que ya hemos visto que se operó una ruptura que dio lugar a las distintas ciencias de la naturaleza (física y biología)— y las ideologías teóricas situadas a continuación de la práctica política, respecto a las cuales se plantea el interrogante de si ocurrió una ruptura y si acaso las ciencias sociales son el resultado de la misma.

Comencemos por la primera clase de ideologías. La práctica técnica opera una transformación, con instrumentos específicos, sobre un material bruto (extraído de la naturaleza) o ya transformado por una técnica anterior (ver 1966, p. 141). Ahora bien, dos

rasgos más caracterizan a la práctica técnica: por un lado, opera según una estructura teleológica externa, es decir, responde a una demanda social elaborada por la práctica política; por otro, esta demanda le exige producir un objeto de acuerdo a una demanda social prefijada, lo que la orienta hacia lo que Herbert llama la “realización de lo real”, esto es, una acción sobre la realidad que la fuerza a responder a sus preguntas, funcionando de acuerdo a reglas operatorias cuya forma general es “ $y = f(x)$ ” (ver 1966, p. 146). Para la práctica técnica se trata, entonces, de tornar manipulable a lo real (ver 1966, p. 147). Los instrumentos técnicos se desarrollan bajo la creciente adecuación a lo real, que aquí significa su creciente manipulación. Así fue cómo, según Marx, la necesidad de predecir las subidas y bajadas del Nilo creó la astronomía egipcia (2003, p. 623n.). Sin embargo, basta que en determinados momentos la práctica técnica se desfase en relación con la demanda social para que la ideología práctica de la que está imbuida se desarrolle como una ideología teórica, separada de la exigencia de la realización de lo real, tomando la forma de un discurso puro, liberado de las constricciones que impone el manejo de las reglas operatorias. Herbert toma como ejemplo a la alquimia, una práctica técnica que aparecía como la superposición de dos discursos: a) un discurso orientado a la transmisión de las reglas operatorias de la clase mencionada para la “realización de lo real”; y b) un discurso autonomizado de la demanda de lo social, que tomaba la forma de una historia de los elementos de la realidad. La alquimia como ideología teórica funcionaba como una “nube” con relación a la alquimia como práctica técnica. De manera que aun si la alquimia (ideología teórica) pretendía actuar, la misma “se ubicaba en realidad en el *punto de vista interpretativo*, que “dice lo real”, en el punto que “siempre ya” dice lo real, como si fuera lo real mismo quien hablara” (Herbert, 1966, p. 148). Las ideologías teóricas de esta clase funcionan como una nube con relación a la práctica de la que son el subproducto; funcionan también como una nube con relación a la práctica social (“el conjunto de prácticas en interdeterminación en el interior de un todo social dado” 1966, p. 142).

Si bien ciertas ideologías teóricas derivadas de la práctica técnica (como la alquimia) pueden imbricarse y alimentar ideologías políticas (lo vimos ya en el caso de la disputa del mecanicismo y el vitalismo), ellas no son forzosamente necesarias, sin embargo, para la práctica política. Como lo señala Herbert (1966): “un monarca *debía* tener en su corte juristas, sacerdotes, mientras que *podía* tener un alquimista” (p. 148).

Las cosas cambian cuando enfocamos la práctica política. Esta aparece como una práctica cuyo objeto o materia prima son las relaciones sociales, su instrumento es el discurso y su resultado son relaciones sociales. La principal diferencia formal entre la práctica técnica y la práctica política es que mientras la primera contiene la posibilidad de un grado cero, la transformación por el trabajo de materia bruta, no elaborada por la propia práctica técnica, tal posibilidad está ausente en la segunda. La práctica política tiene por materia prima a las relaciones sociales que son “siempre-ya” un resultado ya elaborado de la misma práctica política; de manera que no cabe pensar un origen filosófico de la práctica política (ver 1966, pp. 149-50). Esto implica que las relaciones sociales están constitutivamente atravesadas por el discurso, sin reducirse a éste. La otra diferencia que presenta la práctica política con respecto a la práctica técnica tiene que ver con la relación con la demanda o encargo social. La práctica técnica, como veíamos, está sometida a una estructura teleológica externa, una demanda social que establece qué objeto producir, al mismo tiempo que indica el destinatario del mismo y la manera en que será consumido, de modo que el destino de la práctica técnica aparece como una condición de existencia de la propia práctica. Ahora bien, la práctica política carece de esta estructura teleológica externa, lo que nos da un valioso indicio para pensar la peculiaridad de su relación con la demanda social; ella es el lugar donde esta demanda se produce, transformándose o reelaborándose:

la práctica política tiene por función transformar las relaciones sociales reformulando la demanda social

(demanda [*demande*] y también exigencia [*commande*], en el doble sentido que en lo sucesivo entenderemos este término) mediante un discurso. Al decir esto no pretendemos reducir la política al discurso; suponemos que toda decisión, toda “*medida*” en el sentido político, se ubica en la práctica política *como* una frase se ubica en el discurso (Herbert, 1966, p. 150).

Detengámonos por un momento en las consecuencias que acarrea la interioridad de la demanda social a la práctica política. En efecto, si observamos a las ideologías que se ubican a continuación de las relaciones sociales de producción (las ideologías jurídicas, morales, religiosas, artísticas, etc.) encontramos que se trata de prácticas que *producen* constantemente un desajuste entre un estado dado de la ideología práctica sobre la que operan y el discurso que ellas mismas producen, intentando ajustar la realidad de la práctica a las exigencias del discurso. En otros términos: estas ideologías teóricas producen *la razón* como *deber ser*, a cierta distancia del estado “dado” de las relaciones sociales, que no es dado, sin embargo, más que con relación al proceso de elaboración de estas prácticas que lo toman como materia prima. Por ejemplo, el derecho, la ideología jurídica teórica, requiere de un trasfondo de “derecho establecido” sobre el que opera la práctica discursiva de la ideología jurídica: “La transformación que realiza el derecho consiste en hacer que lo que existe *ya por naturaleza*, exista a partir de ese momento *por razón*, deduciendo de esto todas las consecuencias posibles” (Herbert, 1966, p. 150). La reformulación de la exigencia social que produce la práctica política opera a través de estas prácticas discursivas que intervienen sobre las “prácticas empíricas” o ideologías prácticas, empeñadas en anular una distancia que no existiría sin ellas y que ellas mismas reproducen sin cesar. La demanda social, que no existe más que en esta transformación y reelaboración, parece ser así no sólo una condición de existencia exterior de la práctica técnica, sino una condición de existencia de la propia práctica política. Herbert (1966) indica que las ideologías teóricas que continúan a las relaciones de producción “se sitúan a una distancia

nula de la práctica política” p. 151), es decir, de las propias relaciones sociales.

En contraste con las ideologías “nube”, flotantes, que caracterizan a la continuación de las prácticas técnicas, las ideologías en las que se formula y reformula la demanda social (en su doble sentido de demanda y de exigencia) tienen, en relación con la práctica social, la necesidad esencialmente adherente del *cemento* que mantiene al todo en su lugar (1966, p. 151). La práctica política funciona transformando las relaciones sociales en el interior del todo social de manera que la estructura global del mismo no sufra modificaciones.

Ahora bien, nos resta comprender cómo se opera, en el interior de la ideología, un “olvido” de la exigencia social y un recubrimiento de su mecanismo, sin el cual estas ideologías no podrían desempeñar su función de cementar las relaciones sociales. Al respecto hay que decir que la filosofía fue la encargada tradicional de producir el olvido y el desconocimiento de la exigencia elaborada por la práctica político-ideológica. La filosofía realiza esta tarea describiendo la relación de la Naturaleza con la Razón, hallando una estructura originaria que explique la separación entre la Razón y la Naturaleza, estructura que encuentra su manifestación ejemplar en la subjetividad puntual, ya que si “el sujeto está en el todo como un punto en una superficie, participa de hecho en la naturaleza del todo, y la superficie total es por derecho Razón: las distorsiones se explican entonces por sí mismas, por una teoría de la imaginación subjetiva puntual, que deforma la superficie donde se ubica” (1966, pp. 151-52). Así, las filosofías de la conciencia y el sujeto se asignan la función (ideológica) de procurar garantías de que la exigencia, irrealizable de hecho, es sin embargo realizable por derecho; es decir, justifican la exigencia al tiempo que la reproducen.

En este contexto se destacan dos fenómenos. Por un lado, la aparición de filosofías que oponen la subjetividad individual concreta (el drama politzeriano o la existencia sartreana) a la subjetividad filosófica. De

acuerdo con Herbert, en estas filosofías “el sujeto, lejos de reprimir la exigencia social en la Finitud, para hacerla ignorar, la “hace visible”, por el contrario, en la propia finitud: el sujeto concreto deviene una expresión subjetiva de esta exigencia” (Herbert, 1966, p. 152). Como consecuencia, los sujetos se convierten en centros de perspectivas que son reconociblemente finitos, en la medida en que están recíprocamente situados en la práctica social sin que esta situación se resuelva en una razón que esté “por detrás” de los propios sujetos, aunque esta es la condición para que la realidad social devenga una responsabilidad colectiva de las subjetividades involucradas. Surge así, como un rasgo que define a la figura filosófica de la subjetividad concreta individual, la idea de una responsabilidad frente a la realidad social que, sin embargo, no dispone de medios para ejercerse.

En este marco se explica que la ruptura de las ciencias sociales con la filosofía —al menos en la medida en que abandonan “la reflexión sintética aplicada a la subjetividad moral, jurídica, religiosa y artística” (Herbert, 1966, p. 144), como así también la adopción, en la práctica de las “ciencias sociales”, de diversos métodos experimentales, como abordajes cuantitativos, modelos, etc.— pudo hacer pensar que las mismas se constituían, por ese movimiento, en prácticas científicas.

Sin embargo, basta un mínimo análisis para que quede en claro que el filosofema de la subjetividad individual concreta es una variante de la filosofía tradicional. Para la subjetividad concreta, la exigencia social no aparece travestida como un efecto, donde su finitud estaría ya trascendida por el núcleo universal del Sujeto o la Razón. No obstante, esto no es sino la condición que se requiere para que los sujetos individuales —es decir, centros de perspectivas absolutas diversos entre sí— se reconozcan como responsables por una realidad social que les plantea una exigencia. La subjetividad concreta es la condición de la emergencia de dicha responsabilidad, para que el orden social aparezca, a la vez, como irracional y como producto propio, simultáneamente

como ajeno y propio. Para que lo social se manifieste de este modo, se precisa que se postule un origen en el que las relaciones sociales están necesariamente adaptadas a sí mismas, transparentes por derecho propio, como su posibilidad más genuina en cuanto relaciones intersubjetivas; es decir, un momento en que la Razón era Naturaleza (o Sociedad), con posterioridad al cual la alienación vino a oscurecer las relaciones sociales (ver 1966, pp. 152-53).

Es este sujeto individual, simultáneamente agente y paciente, más que el sujeto de la actividad sintética de la razón, el que se ajusta a la práctica de las ciencias sociales; se trata de las condiciones ideológicas que posibilitaron la emergencia de estas disciplinas: en el preciso momento en que la exigencia social chocaba con la resistencia de las subjetividades concretas, esto es, en el momento en el que la lucha de clases se veía forzada a movilizar grandes masas de la población para normalizarlas como fuerza de trabajo o de guerra, en el campo de las ideologías políticas surgieron “diferentes técnicas de medida y de manejo de la misma inercia social” (1966, p. 153) —como las encuestas de opinión y de actitudes, las escalas de evaluación de necesidades subjetivas, de aspiraciones, de la adaptación al cambio, etc.—, lo que permitió reconocer que también la exigencia social es en buena medida manipulable.

La colocación de las “ciencias sociales” en el interior del todo social (que hemos hecho siguiendo a Herbert) en su articulación con otras prácticas, teóricas y no teóricas, nos permite —a diferencia del análisis kantiano, que cierra posibilidades— explorar nuevas posibilidades. Pero para eso necesitamos hacer algunas observaciones sobre las prácticas teóricas, para examinar si las ciencias sociales se constituyeron por medio de una ruptura epistemológica o si, por el contrario, hay que caracterizarlas como una ideología teórica.

La primera observación es que el objeto de la ciencia no es “real”, es decir, no es homogéneo con la ideología de la que se despega. El concepto de planeta de la astronomía galileana se apartaba tanto del concepto

de esfera celeste de la astronomía aristotélico-ptolemaica que hizo falta una nueva concepción del movimiento para poder efectuar lo que de otro modo parecía ser un mero cambio mínimo de posición: ubicar a la tierra entre las esferas del cielo. El concepto de plusvalía fue radicalmente heterogéneo con respecto al concepto de beneficio de la economía política clásica, en la medida en que éste podía incluir al salario como beneficio del trabajador. Dicho en otros términos, la realidad que la ciencia quiere transformar no es lo real que designa y realiza la ideología, sino la propia ideología teórica que se le aparece como “la unidad paradójica de un discurso fragmentado” (Herbert, 1966, p. 158).

En el caso de las ciencias sociales vemos que la práctica filosófica idealista y la práctica técnica de las ciencias sociales trabajan en función de fines aparentemente distintos sobre el mismo objeto: la subjetividad concreta como expresión de la exigencia social (ver 1966, p. 154, ver también Pagés, 1966).

Las ciencias sociales operan con una realización de lo real sin que medie una transformación reproductora del objeto; de ahí que compartan masivamente los supuestos de la filosofía de la subjetividad concreta.

En cambio, una práctica teórica —es decir, una práctica científica— realiza experimentaciones, pero lo hace sobre la base de un trabajo conceptual previo que le permite constituir su objeto, trabajo conceptual que constituye la base de una experimentación en la cual, “lejos de practicar la interrogación monocorde de la adecuación exitosa, que la técnica dirige a la naturaleza, las experiencias transforman las preguntas y esta transformación es el *juego* de que dispone un discurso científico para adaptarse a sí mismo” (Herbert 1966, p. 161).

Ello permite caracterizar a las ciencias sociales como técnicas en la medida en que, por un lado, responden a la demanda social “realizando lo real psico-sociológico en vistas a una adaptación o readaptación de las relaciones sociales a la práctica social

global, considerada como invariante del sistema” (Herbert, 1966; p. 157). Las ciencias sociales son, entonces, tanto ideologías teóricas como técnicas de la ideología de la práctica social global. Sin embargo, a diferencia de las ideologías de la práctica técnica (como aquella de la alquimia que analizamos), las ciencias sociales responden a una necesidad radicada en la existencia misma del todo social:

Mientras que las ideologías surgidas por “desprendimiento” de una práctica técnica se presentan como un discurso en estado libre —como “nubes”, según nuestro sistema metafórico—, las “ciencias sociales” están constituidas por la aplicación de prácticas técnicas sobre una ideología cuyo complejo reasegura el conjunto de la práctica social al “cementar” el hiato. En una palabra, las ideologías del tipo A son inesenciales con relación al todo complejo, su destrucción no lo pone en cuestión inmediatamente: uno se enfrenta entonces con una resistencia local de la ideología concernida, que intenta *hacerse pasar por* ciencia. Por el contrario, como vimos, una ideología de tipo B tiene una función primordial en el todo complejo, y su destrucción lo pone directamente en cuestión. Se puede esperar, entonces, una resistencia múltiple a una ruptura en este dominio, una resistencia que se difunde en la superficie social: lo que se pone en cuestión en la constitución de una ciencia en el dominio de las ideologías teóricas son las relaciones sociales en cuanto tales, y la interpretación espontáneamente ideológica que precisan para existir (1966, p. 158).

En un texto posterior, “Notas para una teoría general de las ideologías”, Thomas Herbert da algunos pasos cruciales para poder pensar un concepto diferenciado de la ruptura epistemológica. En efecto, en este trabajo amplía la base para poder pensar la peculiaridad epistemológica del materialismo histórico, como así también las condiciones de un recomienzo del mismo y del materialismo dialéctico que permita desarrollarlo más allá de los conceptos que podemos encontrar en los textos de Marx concernientes a la instancia económica en un modo de producción y la indepen-

dencia relativa de las otras instancias. Para ello nos ofrece un complejo aparato conceptual que busca evitar que la ganancia obtenida de la localización de las diferentes formas de ideología en la práctica social se diluya en una explicación de las mismas en razón de su diverso contenido. El riesgo contra el cual nos previene Herbert es sintomático, ya que mantener el estudio de la ideología centrado en el contenido es la mejor manera de mantener a la ideología en el terreno de una configuración ideológica que remite, o bien al hombre como animal ecológico que inventa el lenguaje para satisfacer mejor sus necesidades, de una manera que coloca a las necesidades y tensiones vitales en el origen de las significaciones (cfr. 1968, pp. 79-80), o bien el hombre aparece como un “animal social”, o sea, “un animal dotado de lenguaje y que se controla a sí mismo gracias al lenguaje” (1968, p. 80, ver p. 81). Es decir, la concepción que ve a las relaciones sociales como relaciones intersubjetivas. Si la ideología sigue pensándose en términos de contenido, entonces persiste la tendencia a pensar lo social en términos de relaciones sujeto-objeto (“animal ecológico”-*Umwelt*) y en términos sujeto-sujeto (donde el sistema de significaciones aparece como código, como un medio de relación de un animal social con otro). En estos supuestos radica, según Herbert, una teoría ideológica de la ideología, con la que es necesario romper para posibilitar el mencionado recomienzo del materialismo histórico.

Las ideologías de la técnica (ideologías de tipo A, o ideologías nube) y las ideologías de la política (ideologías de tipo B, o ideologías cemento) no deben pensarse, entonces, como regiones ideológicas, sino como formas ideológicas. Herbert extrema el punto señalando que ambas formas no difieren en su materia, en sus elementos, sino en su forma de funcionamiento; más aún, insiste en que ambas formas se componen de los mismos elementos, solo que organizados de diferente manera.

La clave es la noción de efecto de conocimiento ideológico. Respecto a la noción de efecto de conoci-



miento, incluido el conocimiento científico, Althusser (2010) había realizado señalamientos importantes. En efecto, había planteado que la relación de conocimiento no es una relación real:

No cabe duda de que existe una relación entre el *pensamiento-de-lo-real* y este *real*, pero es una relación de *conocimiento*, una relación de adecuación o inadecuación de conocimiento y no una relación real; entendemos por esto una relación inscrita *en este real* del cual el pensamiento es el conocimiento (adecuado o inadecuado). Esta relación de conocimiento entre el conocimiento de lo real y lo real no es una relación *de lo real* conocido en esta relación (p. 96).

La observación de Althusser está dirigida contra una concepción (ideológica) que piensa que el conocimiento está inscrito en el objeto real, como un núcleo esencial de un metal precioso aparece en una mina rodeado de escoria (esencia vs. accidente, etc.). Una concepción tal encuentra una expresión privilegiada en el efecto ideológico A, resultado de “la *forma empirista* de la ideología, cuyo nudo central es la producción de un ajuste entre una ‘significación’ y la ‘realidad’ que le ‘corresponde’” (Herbert, 1968, p. 78). En cambio, el efecto ideológico B adopta una forma *especulativa-fraseológica*, cuyo núcleo es “la coherencia entre las relaciones sociales de producción, sobre el modelo de un discurso articulado que contiene en transparencia la ley de ajuste de los sujetos entre sí” (Herbert, 1968, p. 78).

Cada una de estas formas de la ideología produce efectos de desconocimiento específicos. La ideología A, al postular una génesis de lo simbólico a partir de lo biológico (la idea del animal ecológico que ya mencionamos, que propone como básica a la forma sujeto-objeto o sujeto-naturaleza) lleva a desconocer la especificidad simbólica del animal humano; en particular que —como lo indicara Althusser refiriéndose al “gran descubrimiento” de Lacan— “el devenir humano, el ‘pase de lo biológico a lo cultural’, es en verdad el efecto de la acción de lo cultural sobre lo biológico”

(Althusser, 2014, p. 80). Lo que esta forma de ideología oculta, en última instancia, es la importancia crucial de la relación horizontal, significante-significante, bajo la forma ilusoria del efecto o resultado de esta articulación, la relación significante-significado. Como lo indica Herbert (1968):

La relación significado-significante resulta de una propiedad de la cadena significante que produce, por el juego de una necesaria polisemia, los “puntos de cardarso” (*points de capiton*) por los cuales se fija sobre el significado” (p. 81).

Se trata de reconocer, entonces, que la metáfora es lo que funda el efecto de realidad (literalidad), y no el efecto de realidad (literalidad) el que funda las metáforas:

sólo la *similaridad-diferencia* entre los significantes permite comprender cómo se establece la posición del valor, de la marca en el sentido lingüístico del término: en una palabra, el efecto de similaridad metafórica es lo que permite plantear correctamente el problema de la realidad exterior y de la prueba de esta realidad; no es la realidad lo que permitiría, a partir de un lazo original y no metafórico con el “objeto real”, edificar después metáforas” (p. 81).

La ideología de la forma A vive entonces sumergida en la forma de la garantía empírica, el ajuste entre un significante y un significado o realidad que le corresponde.

La ideología de la forma B, por su parte, apoyándose como lo hace sobre elementos de la ideología de la forma A (Herbert piensa el funcionamiento de una y otra bajo la forma del predominio de la semántica y de la sintaxis respectivamente), produce un efecto de desconocimiento de la relación que existe entre el efecto del lenguaje (o efecto significante) y el efecto de sociedad. Si en la forma anterior el efecto de desconocimiento se apoyaba en la evidencia de la figura del sujeto de necesidades e intenciones, resultado de la articulación de los significantes, en la forma ideológica B se privilegia al hombre como

sujeto que funda sus relaciones sociales: “si el hombre es pensado como el animal que se comunica con sus “semejantes”, no se comprenderá jamás porqué las disimetrías, las desemejanzas entre los agentes del sistema de producción se aseguran a través de la forma general del discurso” (Herbert, 1968, p. 81). Lo que se oscurece de esta manera es la posibilidad de pensar la causalidad social que produce las funciones sociales del lenguaje y su intervención en la producción de las identificaciones diferenciales, de las disimetrías en la relación imaginaria de los individuos con sus condiciones sociales de existencia.<sup>19</sup> El funcionamiento de esta forma de ideología es, en cambio, predominantemente metonímico.

El proceso ideológico combina entonces elementos metafóricos y metonímicos, dando por resultado la identificación del sujeto con las estructuras políticas e ideológicas que lo constituyen de acuerdo a una doble garantía: empírica, por un lado, acorde a los procedimientos metafóricos con los que la ideología produce lo “obvio” del reconocimiento de la situación concreta; y la garantía especulativa, por el otro, donde los procedimientos metonímicos producen una articulación o racionalización que suscita la identificación del sujeto.

## El problema del teoricismo

Retomemos, para concluir, el problema del teoricismo que encontramos en los textos de Althusser. El recorrido que realizamos nos permite llegar a una constatación importante: la ruptura epistemológica admite variantes considerables que dependen de la ubicación en el todo social de las prácticas con las que se vinculan de manera predominante las ideologías teóricas con las que rompe una disciplina científica. El trabajo de Pêcheux-Herbert nos permitió apreciar la importancia de este punto. El teoricismo se muestra particularmente inadecuado —incluso insostenible— en el caso del materialismo histórico, ya que esta ciencia rompe con

una ideología de las relaciones sociales que es esencial a la reproducción del todo complejo de lo social en su forma actual.

Cuando comenzamos nuestro trabajo nos apoyamos en la distinción que Althusser traza entre los conceptos que están dados en estado práctico y aquellos otros que están en estado de mayor explicitud, dotados de una formulación conceptual más precisa, que tienen entonces “existencia teórica”. La distinción no parece ser una distinción *tajante*, sino una de grado (ver Althusser 2010, pp. 65-66).<sup>20</sup> Esta distinción, recordemos, remite a una diferenciación que hizo Bachelard —y que Althusser recogió con inmensos frutos— entre una filosofía diurna y una filosofía nocturna de los científicos. La filosofía diurna es la de su propia práctica, la de la experimentación creativa o la del trabajo de elaboración conceptual; se trata de una concepción que los científicos tienen de su tarea, del trabajo científico, que es mayormente práctica. La filosofía nocturna, sin embargo, es también propia de los científicos, pero supera a la otra en cuanto a su explicitud, está dotada de una existencia teórica, discursiva; es la filosofía declarada de los científicos. No obstante, esta filosofía profesada que es la filosofía de los científicos, en verdad coincide más bien con la filosofía de los filósofos, recupera temas como el ajuste entre enunciados y mundo o entre teorías y realidad, de la correspondencia con la realidad, un discurso que se mueve en el interior de los grandes temas de la teoría del conocimiento. Este desajuste supone riesgos siempre, pero especialmente cuando hay una mutación de monta en una disciplina científica. Bachelard se sintió provocado por un texto de Meyerson donde este se proponía demostrar la continuidad de la física relativista y la newtoniana. Lo que Bachelard pudo ver y que Althusser recogió, es una función de la filosofía: la de proveer un cierre imaginario, la producción de la cesura de un hiato. Bachelard creía que esta filosofía ponía en riesgo la práctica científica en cuanto tal, porque la filosofía nocturna de los científicos no es sin relación con la filosofía diurna; la trabaja, interviene sobre la misma,

se articula con ella. Por tanto Bachelard entendía que la tarea era producir la filosofía que la ciencia se merece, una filosofía acorde a la práctica científica.

El movimiento de Bachelard no es desdeñable: consiguió esbozar una teoría no filosófica de la filosofía. En un sentido esta dificultad se repite en los escritos althusserianos: la necesidad de reconocer que la ideología-filosofía no tiene afuera y que la ideología no es más que “afuera” para la ciencia. El mérito de Bachelard no se ve disminuido por el hecho de que haya estado ciego a los determinismos que producía esta filosofía “nocturna”, la filosofía de los filósofos — Lecourt (1975) lo muestra de manera impecable—. Solo pudo oponerse a la filosofía de los filósofos de una manera interior a la misma, inclinándose a apelar a una teoría de la naturaleza humana, de la imaginación, etc., para explicar el origen de los obstáculos persistentes al desarrollo de la ciencia que habitan esta filosofía nocturna. Este que fue su punto débil parece contener también uno de sus puntos más ricos, más fuertes, ya que designa las condiciones de existencia de los conceptos científicos, que radican en la superación de obstáculos, en la noción de recurrencia.

Esta distinción le permitió a Althusser recomenzar el materialismo histórico y el materialismo dialéctico, iniciando un movimiento que, simultáneamente, ponía en movimiento el materialismo histórico, por un lado, la filosofía diurna de Marx, los conceptos que operan en sus textos, especialmente en *El capital*; y por el otro, el materialismo dialéctico, la filosofía necesaria para despejar la filosofía nocturna de Marx y poner en movimiento el materialismo histórico. El punto ciego de esta salida memorable pergeñada por Althusser aparecía en un lugar semejante al de Bachelard: una noción impensada de los obstáculos epistemológicos. Si no pensamos a los obstáculos epistemológicos, sus determinismos, caemos en el teoricismo: la ciencia sería solo asunto de teoría.

Sin embargo, Michel Pêcheux-Thomas Herbert nos ayudó a comprender que hay una diferencia cru-

cial, enorme, entre Bachelard y Althusser: el materialismo histórico y el materialismo dialéctico “recomenzados” tenían *los recursos necesarios para pensar su impensado*, para pensar la noción de obstáculo. A diferencia de otras ciencias, constitutivamente ciegas a su exterior —como la física o la biología, que no pueden pensar su relación como prácticas con otras prácticas porque no es un asunto físico o biológico, y por ello son tanto más vulnerables a su explotación por otras prácticas—, el materialismo histórico y el materialismo dialéctico están en condiciones de pensar su relación con su exterior, de pensarse como prácticas científicas y como prácticas teóricas en el interior del todo social, de pensarse en su articulación con otras prácticas, incluida la práctica política. Más aún, les va la vida en ello, porque pensar esta articulación es su condición de existencia, pero considero que esto no lo advirtió inmediatamente Althusser: en la lectura de la sección inicial de *Lire le Capital* veíamos cómo la articulación con otras prácticas pasaba por ser objeto de la historia de las ciencias y quedaba a la práctica teórica dar cuenta de la producción del efecto de conocimiento. En particular, al poder pensar, con Pêcheux-Herbert, diferentes formas de ideología según su articulación con distintas prácticas, se pudo pensar que hay condiciones diferenciadas de la ruptura epistemológica. El materialismo histórico se constituyó como ciencia al romper con una ideología de las relaciones sociales de producción; es decir, con una ideología de la política. La ideología de la política con la que rompió, según vimos, es básicamente lo que Althusser designaba como humanismo, la tesis de que hay personas y cosas, de que las relaciones sociales son relaciones intersubjetivas, en las cuales los términos de la relación tendrían prioridad sobre la propia relación, lo que nos da una ontología básica de personas y cosas en estado neutro al que luego le sobrevendrían relaciones de propiedad (persona a cosa) y de contrato (persona-persona); los contrarios serían así anteriores a la contradicción, serían pensables independientemente de la contradicción: serían lo eterno, como la población propuesta como punto de partida (idealista) que analiza Marx en la introducción

de 1857. El materialismo histórico se ve forzado a romper con esta ideología porque en la problemática de la misma es impensable una causalidad estructural, el efecto del todo estructurado sobre sus partes, la sobredeterminación: la especificidad y autonomía relativa de las diferentes prácticas articuladas bajo a determinación en última instancia por la práctica de la producción económica. Ahora bien, esta ideología política, el humanismo, que es consustancial a la existencia misma de las relaciones de producción capitalistas, a la existencia misma de la práctica política en el modo de producción capitalista impone que la ruptura con la misma deba ser, simultáneamente, una toma de posición política. En otros términos, la posición peculiar del materialismo histórico como ciencia (a diferencia de otras ciencias) que rompe con la ideología de las relaciones sociales de producción, lo que lo fuerza a pensar la articulación de las prácticas, y este pensar no tiene más remedio que ser una toma

de posición política: la posición teórica es simultáneamente una posición en la lucha de clases.

En *El capital*, Marx (2003) reconoce claramente esta superposición de posición política y toma de posición política en la teoría, a propósito de las dificultades de la economía política clásica para producir el concepto de plusvalía:

“[la escuela ricardiana] ha proclamado claramente que la causa de que surja la ganancia (léase: el plusvalor). Es la capacidad productiva del trabajo. [...] Pero también la escuela Ricardiana se limitó a eludir el problema en lugar de resolverlo. En realidad, estos economistas burgueses advertían, instintiva y certeramente, que era muy peligroso investigar con excesiva profundidad el problema candente del origen del plusvalor” (pp. 625-626 nota, texto añadido en la tercera y la cuarta edición alemanas)<sup>21</sup>

## Notas

<sup>1</sup> Una versión en portugués de este trabajo aparecerá próximamente en Fabio Ramos Barbosa Filho y Lauro Siqueira Baldini (eds.) *A análise do discurso e o materialismo histórico*, Campinas, 2015.

<sup>2</sup> Thomas Herbert fue el seudónimo utilizado por Michel Pêcheux en sus dos contribuciones a la revista *Cahiers pour l'analyse*.

<sup>3</sup> El problema del círculo de Althusser abunda en la literatura crítica. Alex Callinicos señala que “En la teoría de Althusser sobre la lectura la comprensión de un texto presupone la identificación de la teoría que funciona en el texto” (1978, p. 34, ver también p. 39), lo que nos parece un ejemplo de la formulación del problema en los términos de la problemática empirista. Algo análogo puede decirse de Elliot (2006, pp. 71-75).

<sup>4</sup> Marx, *Le capital*, trad. francesa de Roy (citado en Althusser, 2008, p. 13); confrontar con Marx (2003, pp. 654-655). El fragmento citado presenta algunas variantes en la edición francesa de *El capital* en relación con las ediciones alemanas en las que se basa la versión española. Esto genera una dificultad en la versión española de *Lire le Capital, Para leer El capital*, México, Barcelona, 2010, trad. Marta Harnecker, que cita el texto según la versión española de Wenceslao Roces (*El capital*, México,

Fondo de cultura económica, varias ediciones, basado a su vez en la 4ª edición alemana), aunque Althusser comenta el texto de la edición francesa, distinto en aspectos cruciales al texto alemán. Ello trae como consecuencia producir un efecto desorientador, ya que al comentar este texto y retomar fragmentos del mismo citados anteriormente, en la versión castellana parecen citados por primera vez, y para peor, sin referencias (ver por ejemplo el fragmento citado en Althusser 2010, p. 28).

<sup>5</sup> “Horizonte” y “no es visible” son expresiones que aparecen en la edición francesa de *El capital*, pero no en la edición alemana, ni en la castellana basada en esta última. Ver *ut supra*, nota 4.

<sup>6</sup> Algo análogo parece haber reconocido Wittgenstein en el prólogo del *Tractatus* al señalar que la tarea imposible de fijar directamente los límites del pensamiento, por tratarse de un límite exterior y por ello paradójico, debía resolverse mediante la búsqueda de un límite interior, a través de la búsqueda de los límites del pensamiento por medio de los límites de la expresión de los pensamientos, que —estos sí— pueden trazarse de manera inmanente o interior.

<sup>7</sup> Otro fragmento clave al respecto es: “Para ver este invisible, para ver estos ‘desaciertos’, para identificar estas lagunas en lo pleno del discurso

so, estos blancos en lo apretado del texto, hace falta algo muy diferente a una mirada aguda o atenta, se precisa una mirada instruida, una mirada renovada, producida por una reflexión del ‘cambio de terreno’ sobre el ejercicio del ver, donde Marx sitúa la transformación de la problemática” (Althusser, 2010, p. 32).

<sup>8</sup> Este fragmento es fundamental para pensar la diferencia de funcionamiento del discurso ideológico y del discurso científico.

<sup>9</sup> Esta expresión es equívoca, pero no encuentro otra mejor; tal vez: “por la mutación de la economía política clásica” o “por la labor teórica realizada en la economía política clásica”.

<sup>10</sup> “Y cuando ocurre que, en ciertas circunstancias críticas muy particulares, el desarrollo de las cuestiones producidas por la problemática (aquí el desarrollo de las preguntas de la economía política que se interroga sobre el “valor del trabajo”) conduce a producir la presencia fugitiva de un aspecto de su invisible en el campo visible de la problemática existente, este producto entonces solo puede ser invisible, puesto que la luz del campo lo atraviesa a ciegas sin reflejarse sobre él. Este invisible, entonces, se esfuma en calidad de lapso, de ausencia, de carencia o de síntoma teóricos. Se manifiesta como lo que es, invisible precisamente para la teoría; y por eso Smith comete su “desacierto” (Althusser, 2010, p. 32).

<sup>11</sup> Ver la variante 12 entre el texto de la primera y la segunda edición de *Lire le Capital*, en Althusser (2008, p. 636).

<sup>12</sup> Warren Montag indica la importancia que la “filosofía del concepto”, Canguilhem especialmente, le otorga a un modelo biológico para el desarrollo de los conceptos. Ver Montag (2013, p. 45); también Macherey (2011, p. 76).

<sup>13</sup> En el mismo sentido apuntan los desarrollos de Marx que rescata Althusser a propósito de la distinción entre la génesis y el cuerpo de la sociedad, su estructura actual; cfr. Althusser (2010, p. 72)

<sup>14</sup> Pêcheux remite aquí a los trabajos de Leonardo da Vinci.

<sup>15</sup> Pêcheux alude aquí a las observaciones sobre la alquimia en *La formación del espíritu científico* de Bachelard.

<sup>16</sup> Véase *infra* las observaciones de Herbert sobre la “realización de lo real” en la práctica técnica.

<sup>17</sup> “Cuando se sale de la Sorbona por calle Saint-Jacques 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, 2009, p. 406).

<sup>18</sup> Se entiende por práctica teórica la “transformación de un producto ideológico en conocimiento teórico, por medio de un trabajo conceptual determinado. El desprendimiento de la teoría en relación a la ideología constituye la “ruptura epistemológica”” (Herbert, 1966, p. 142).

<sup>19</sup> Este es uno de los núcleos problemáticos persistentes en el trabajo de Michel Pêcheux, que en su obra capital, *Les vérités de La Palice*, encuentra un desarrollo más complejo con la elaboración de la noción de discurso.

<sup>20</sup> Dice Althusser: “Estimamos que un elemento de conocimiento, aunque sea en formas muy rudimentarias, aunque esté profundamente impregnado de ideología, está siempre presente, aun en los primeros grados de la práctica, esos que se pueden observar a partir de las prácticas de subsistencia de las sociedades más primitivas. [...] lo que se denomina corrientemente la teoría en sus formas más puras [...] es en sentido estricto una práctica” (Althusser, 2010, p. 65).

<sup>21</sup> Véase también el fragmento de la primera edición de *Lire le Capital* en el que Althusser se refiere a los límites de Smith: “Smith comete su desacierto (*bévue*) de no ver lo que le salta a los ojos, de no ver lo que la problemática existente tiene por función tornar deslumbrante (*aveuglant*) en sentido estricto, es decir, insostenible y mortal a la mirada, que no tiene entonces otro recurso que no ver, *para no tener que mirar*” (Althusser, 2008, p. 636).

---

## Referencias Bibliográficas

- Althusser, L. (1997). Sur Feuerbach. En *Écrits Philosophiques et Politiques*, tomo II, (pp. 175-261). París: Stock-IMEC.
- Althusser, L., E. Balibar, R. Establet, P. Macherey y J. Rancière, (2008). *Lire le Capital*. París, Quadrige: Presses Univ. de France.
- Althusser, L. y E. Balibar (2010). *Para leer El capital* (Trad. Harnecker, M.). México: Siglo XXI.
- Althusser, L. (2014). *Psicoanálisis y ciencias humanas. Dos conferencias (1963-64)* (Trad. Betesh, P.). Buenos Aires: Nueva visión.
- Bachelard, G. (2010). *La formación del espíritu científico* (Trad. Babini, J.). México: Siglo XXI.
- Canguilhem, G. (2009). ¿Qué es la psicología?. En *Estudios de historia y de filosofía de las ciencias* (Trad. Pons, H.). Buenos Aires: Amorrortu.



- Callinicos, A. (1978). *El marxismo de Althusser* (Trad. Acosta, H.). México: Premia.
- Elliot, G. (2006). *Althusser. The Detour of Theory*. Leiden-Boston: Brill.
- Engels, F. (2008). Prólogo. En Marx, K. *El capital. Crítica de la economía política*, tomo II, vol. 4 (Trad. de P. Scaron) (pp. 3-24). México: Siglo XXI.
- Lecourt, D. (1975). *Bachelard o el día y la noche. Un ensayo a la luz del materialismo dialéctico* (Trad. Jordá, J.). Barcelona: Anagrama.
- Lecourt, D. (2007). *Para una crítica de la epistemología* (Trad. Rotjzman, M.). México: Siglo XXI.
- Fichant, M. (1975). Idea de una historia de las ciencias. En Fichant, M. y M. Pêcheux. *Sobre la historia de las ciencias* (Trad. D. Karsz Esquivel) (pp. 47-131). Buenos Aires: Siglo XXI.
- Fichant, M. y Pêcheux, M. (1975). *Sobre la historia de las ciencias* (Trad. Karsz Esquivel, D.). Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, M. (1995). *La verdad y las formas jurídicas* (Trad. Lynch, E.). Barcelona: Gedisa.
- Herbert, Th. (1966). Réflexions sur la situation théorique des sciences sociales et spécialement de la psychologie sociale. *Cahiers pour l'analyse*, 2.
- Herbert, Th. (1968). Remarques pour une théorie générale des ideologies. *Cahiers pour l'analyse*, 9.
- Macherey, P. (2011). La filosofía de las ciencias de George Canguilhem: epistemología e historia de las ciencias. En *De Canguilhem a Foucault: la fuerza de las normas* (Trad. Pons, H.). Buenos Aires: Amorrortu.
- Macherey, P. (2014). Lengua, discurso, ideología, sujeto, sentido: de Thomas Herbert a Michel Pêcheux. (Trad. P. Karczmarczyk). En *Décalages*. An Althusser Studies Journal 1 (4). Disponible en: <http://scholar.oxy.edu/decalages/vol1/iss4/17>
- Marx, K. (2003). *El capital. Crítica de la economía política*. Libro primero. El proceso de producción del capital, tomo I, vol. 2 (Trad. Scaron, P.). Buenos Aires: Siglo XXI.
- Montag, W. (2013). *Althusser and His Contemporaries. Philosophy's Perpetual War*. Durham and London: Duke University Press.
- Pagès, R. (1966). Quelques remarques sur 'Qu'est-ce que la psychologie?'. En *Cahiers pour l'analyse*, 2.
- Pêcheux, M. (1975). Ideología e historia de las ciencias. Los efectos de la ruptura galileana en física y en biología. En Fichant M y M. Pêcheux. *Sobre la historia de las ciencias* (Trad. D. Karsz Esquivel) (pp. 15-46). Buenos Aires: Siglo XXI.
- Pêcheux, M. (1975a). *Les vérités de La Palice*. Paris: Maspero.
- Simpson, G. (1977). *El sentido de la evolución*. Buenos Aires: Eudeba.