

ALTHUSSER Y LAS TEORÍAS TRADICIONALES DEL CONOCIMIENTO

La siguiente no constituye una exposición lineal, menos aún homogénea, de la teoría althusseriana de las ciencias tal como está contenida sobre todo en el prólogo de *Lire Le Capital*,¹ sino un enfoque de algunos aspectos poco transitados y que, a nuestro entender, merecen ser atendidos, particularmente en su argumentación. La crítica de las teorías tradicionales del conocimiento conduce a Althusser a una nueva propuesta acerca de la producción de conocimiento y a un nuevo planteo con relación a la apropiación cognoscitiva del mundo. Los avatares de este recorrido permitirán evaluar su viabilidad y aun las conclusiones al respecto de su último escrito filosófico publicado. Consideraremos pues, sucesivamente: 1) su crítica de la gnoseología tradicional; 2) la propuesta del concepto de prácticas diferenciales en la producción científica —aunque no nos detendremos en su exposición, por bien conocida—, y 3) su planteo del problema del conocimiento. Trataremos de mostrar que su concepción de una nueva historia de las ciencias —a pesar de la insistencia que ha recibido de los comentadores y epígonos— no juega un papel principal en los planteos acerca del problema central de la apropiación cognoscitiva del mundo.

Conocimiento con escasisima empirie y sin teoria

1. Althusser parte de una crítica al empirismo, a su problemática de base. En todos los casos lo que está en cuestión —y Hegel es un ejemplar por él privilegiado en una óptica que no diferencia entre empirismo racionalista y empirismo sensualista—, es el conocimiento como una relación entre un objeto y un sujeto *dados*. La abstracción efectuada por el sujeto separa realmente en el objeto su esencia, como el oro de la ganga o la almendra de su cáscara. Lo cual presupone una representación determinada de lo real y de su conocimiento: "...el conocimiento (que es la esencia esencial) está contenido realmente en lo real como una de sus partes, en la otra parte de lo real, la parte inesencial" (p. 40); en el conocimiento se elimina lo real inesencial, que no deja traza.

En qué medida el conocimiento es para el empirista una *parte real* de lo real, como Althusser afirma, no surge del texto. Tampoco qué quiere decir

¹ Althusser, L., *Lire Le Capital*, París, Maspero, 1975, vol. 1.

extracción real. Menos aún surgen los casos concretos de empiristas que procedan así —y todos realizarían o presupondrían esa operación—, suponemos que porque no se trata de un texto de historia de la filosofía. Así, la “problemática de base” configura una brutal simplificación e identificación de empiristas cuyas especies no entran entonces en juego. Lo que se logra con ello es una caricatura. No nos interesa deshacerla sino más bien ver como esta crítica global funciona en el resto del discurso más allá de que valga la pena mostrar contraejemplos. Y sobre todo en la medida en que se afirma esa pertenencia del conocimiento al objeto real y esa separación *real* que permite al sujeto recoger ese conocimiento *pret-à-porter*, como tesis empiristas sin distinción de laya.

Esta concepción significaría situar, como centrales a ese análisis empirista del conocimiento, visión y transparencia, caracteres de antigua data. Todo para volver a que “*Este conocimiento, concebido como una parte real del objeto real, he ahí lo que constituye la problemática específica de la concepción empirista del conocimiento*” (p. 42). Y aun Marx, según Althusser, ha debido servirse de ese lenguaje para enfrentar a sus oponentes.

Se trataría, para Althusser, de un eterno juego de palabras sobre el término “objeto”. El conocimiento sería para el empirista una relación interior al objeto real entre dos partes realmente distintas del mismo. Se ignoraría, pues, todo lo que en el conocimiento es su producción.

Por el contrario, Althusser afirma un hiato entre objeto real y objeto de conocimiento. “No es la palabra *real* lo que debe ponerse en cuestión; es la palabra *objeto*; es en el *concepto* de objeto donde hay que producir la *diferencia*, para librarlo de la unidad de impostura de la *palabra* objeto” (p. 45). Como en Spinoza, se haría necesario no confundir los dos objetos: la idea de círculo, que es el objeto del conocimiento, con el círculo, que es el objeto real. Tampoco nos interesa aquí analizar esta distinción sino más bien ver qué papel juega en el resto de esta nueva concepción del conocimiento y sobre todo preguntarnos si en lugar de *abrir* un problema no *cierra* la cuestión de la apropiación cognoscitiva del mundo real, que luego aparecerá en el centro de la problemática althusseriana. Porque en la medida en que el abismo entre ambos objetos impida entender esa apropiación, el proyecto habrá sido fallido desde el comienzo, suponiendo como es obvio que la producción de conocimientos es tal.

2. La crítica del empirismo así presentada está situada dentro de otra, más general, de las teorías del conocimiento clásicas y de la propia idea de teoría del conocimiento.

El llamado problema del conocimiento no estaría constituido, en esa tradición, por una serie de auténticas cuestiones conexas, sino “tallado a la medida” para respuestas prefijadas. Pero justamente lo esencial —también del

pensamiento ideológico— es no partir de un problema auténtico sino que el suyo “no es sino la expresión teórica de condiciones que permitan una solución ya producida fuera del proceso de conocimiento e impuesta por instancias y exigencias extra-teóricas (por ‘intereses’ religiosos, morales, políticos u otros)” (p. 62). Las preguntas serían mero *reflejo* de respuestas preestablecidas, de tal modo que se cumpla en ese proceso la función de “reconocimiento”, “en un problema artificial, fabricado para servirle a la vez de espejo teórico y de justificación práctica” (p. 61). Las teorías del conocimiento serían pues *ideologías aplicadas*.

La cuestión aquí no consiste, a nuestro modo de ver, en negar el carácter ideológico de las teorías del conocimiento más difundidas, dominantes, sino en saber si, como Althusser y sus discípulos nos lo dicen y repiten hasta el cansancio, las preguntas y respuestas teóricas generales respecto al conocimiento deben por principio ser excluidas. Sin embargo, apenas una página antes, a propósito de la relación entre objeto real y objeto de conocimiento, Althusser nos dice con total generalidad que ahora podemos abordar “el problema de la relación entre estos dos objetos... relación que constituye la existencia misma del conocimiento” (p. 61). En otras palabras, que el conocimiento *no existiría* sin esa relación. Por lo que su elucidación adquiere primordial importancia y ello obviamente comporta construir una teoría —como la práctica a su vez requiere para él una teoría de la práctica (p. 68). En cuyo caso Althusser admitiría, contra sus palabras, una teoría del conocimiento; sólo que ella debiera ser construida de modo tal que no involucre los malabarismos señalados del pensamiento ideológico. Si en esto se está de acuerdo, la reiterada condena *general* de la teoría del conocimiento debe ser abandonada sin más. Pero esto no es todo. Althusser propone en efecto romper el espacio “necesariamente cerrado” de la teoría del conocimiento para abrir “un nuevo espacio, que sea el espacio requerido para un justo planteo [*position*], que no prejuzgue su solución” (p. 63). Para ello, a partir de la Introducción del 57, considera importante elucidar el concepto de *apropiación* del mundo por la cabeza pensante, pero asimismo nos dice que no pretende *como tarea* “penetrar en su misterio” (p. 64).² La especificidad del modo de apropiación teórica —a diferencia de otras pero sobre el fondo común de la relación con el mundo real—, y el hecho mismo de que el conocimiento tenga que ver [*a affaire*] con ese mundo lo llevan a plantearse el problema del *mecanismo* que *asegure* esto. Es de notarse que la denostada relación sujeto-objeto y la no menos ironizada garantía “jurídica”, que encierran las teorías del conocimiento ortodoxas, son sustituidas del modo indicado en este planteo.

Pero nótese también —efectuamos una justificada digresión al respecto—

² El problema del conocimiento sería entonces “el misterio del conocimiento”. Preferiríamos no pensar que tal distinción se acerca a la de Gabriel Marcel entre misterio y problema.

que la oposición radical entre objeto real y objeto de conocimiento es complementada con estas modalidades de su exposición, que anulan mucho de lo que Althusser sostiene en el mismo texto, pero no su simultáneo planteo inmanentista. El proceso de producción de conocimientos ocurre "enteramente en el pensamiento". Si bien "el pensamiento" no se confunde con el de las versiones más tradicionales (preminencia subjetiva), si es coherente también con el hiato objeto real-objeto de conocimiento, no lo es en cambio, a nuestro modo de ver, con la apropiación del mundo real, a menos de una salida que no se provee. El pensamiento, "sistema tanto material como espiritual", comporta en su constitución histórica un aparato de pensamiento. "Está definido por el sistema de condiciones reales que hacen de él, si puedo arriesgar esta fórmula, un *modo de producción* determinado de conocimientos. Como tal está constituido por una estructura que combina el tipo de objeto (materia prima) sobre el cual trabaja, los *medios de producción* teórica de que dispone (su teoría, su método y su técnica, experimental u otra), y las relaciones históricas (a la vez teóricas, ideológicas y sociales) en las cuales produce" (p. 47). Es difícil ver, incluso así, cómo puede darse la apropiación del mundo real tal como sucede en las ciencias y cómo ésta pueda ser desarrollada enteramente "en el pensamiento" aun enriquecido de ese modo. No es que no compartamos la afirmación de que esos elementos intervienen en la producción de conocimientos sino que la *apropiación* requiere algo más, una *empirie* ya condenada.³ Y no se trata de la *empirie* tradicionalmente concebida sino de lo que la práctica científica y toda teoría no idealista de las ciencias respectivamente incluyen o presuponen. Aun no aceptando en definitiva este encierro de la producción del conocimiento "enteramente en el pensamiento", podemos sin embargo, momentáneamente admitirlo y ver qué da.

Volviendo al curso de pensamiento de Althusser, no se comprende bien qué queda de la nuevamente reiterada afirmación "¿Es necesario señalar que esta cuestión [la de la apropiación del mundo real] es completamente diferente de la cuestión ideológica del 'problema del conocimiento'?" (p. 65). Porque el mecanismo que *asegura* la función de apropiación (*asegure* es su término, p. 65, p. 69 y p. 82, aunque referido en este caso a una práctica científica determinada), el mecanismo que *produce* esa apropiación y el efecto de conocimiento correspondiente (pp. 67, 74, 85), asumen, si no el carácter de garantía típico de las gnoseologías tradicionales, una función general (aún en p. 82 con respecto a la *cientificidad*) que había aparecido como elemento a desechar. Es cierto que los personajes teóricos más prestigiosos (sujeto y objeto, en sus variadas formas), con su cierre teórico indudable, quedan de lado, y la garantía exigida a partir de las ideologías correspondientes, eliminada. Es cierto también que "las condiciones de posibilidad *a priori* que garantiza-

³ Ver, para un análisis más detallado de esta ausencia de *empirie* en Althusser, Timpanaro, S., *Praxis, materialismo y estructuralismo*, Barcelona, Fontanella, 1973.

rían la posibilidad del conocimiento" (p. 65), en el caso de ideologías subyacentes disimuladas, son sustituidas por el estudio de "las condiciones reales, es decir por el mecanismo real de la historia de la producción de conocimientos" (p. 66). Aunque un deslinde posterior va a provocar en Althusser otra dirección del discurso.

La cuestión acerca de la producción de conocimiento sería *abierta*, en oposición al *cierre* de los planteos ideológicos; "homogénea en su *estructura de apertura* a todas las cuestiones efectivas planteadas por el conocimiento en su existencia científica" (p. 66).

En definitiva el problema auténtico sería: "¿por qué mecanismo el proceso de conocimiento, que ocurre enteramente en el pensamiento, produce la apropiación cognoscitiva de su objeto real, que existe fuera del pensamiento, en el mundo real? o incluso ¿por qué mecanismo la producción del *objeto del conocimiento* produce la apropiación cognoscitiva del *objeto real*, que existe fuera del pensamiento, en el mundo real?" (p. 67).

Para Althusser se eliminarían de este modo, por sustitución de cuestiones, los males de la teoría del conocimiento ortodoxa. No obstante, todo haría pensar que el cierre ideológico se elimina produciendo otro cierre no menos robusto determinado por la distinción rígida entre objeto real y objeto de conocimiento y por la inmanencia ampliada en el pensamiento. Difícil aparece de este modo el camino, pero veamos hacia dónde se dirige y a dónde llega.

3. Antes que nada, la crítica de la teoría del conocimiento se concentra en una concepción no-empirista —la que propone el criterio de la práctica— para reducirla a una variante empirista más, a través de su *aproximación* a las tesis empiristas. Aquí nos interesa ver, someramente, cómo se lleva a cabo esta operación, más que reivindicar la práctica como criterio.

Se trataría, en ese caso, de una nueva respuesta ideológica, mientras que, para Althusser, la afirmación de la centralidad de la práctica debe aportar una teoría de ésta. Y en este sentido se constataría sólo una ausencia. "Este género de respuesta *pragmatista* nos deja con hambre en nuestra cuestión teórica" (p. 68). Pero, además, el pragmatismo no haría sino partir a la búsqueda, nuevamente, de una *garantía*, sólo que de una *garantía en los hechos*. Junto a la *garantía de derecho* de las teorías ortodoxas del conocimiento se trataría en este caso de una operación similar. "La prueba del budín es que se lo come"; el éxito en la práctica sería el único contenido de la nueva posición, común por lo visto a los marxistas y al pragmatismo. "¡El bello argumento es que la prueba del budín es que se lo come! ¡Lo que nos interesa es el *mecanismo* que nos asegure que es realmente budín lo que comemos y no una elefantita al baño-maría, cuando *pensamos* comer nuestro budín matinal!" (p. 69). Ahora bien, planteadas así las cosas por Althusser, el mecanismo buscado que nos *asegure* el efecto de conocimiento, ¿es algo distinto a una

garantía, a la tan condenada garantía? Solamente en la culminación del discurso podremos saberlo, pero esto nos dice que algo no funciona ya en su planteo. Por otra parte, es algo bien distinto el estudio de las condiciones de posibilidad del conocimiento, por un lado, y la garantía de hecho pragmatista, por otro, y algo no tan distinto la búsqueda general de garantía respecto a la de un mecanismo que nos asegure el efecto de conocimiento. ¿Escaparía esta propuesta al “juego, que obedece a *las mismas reglas*, del idealismo y del pragmatismo” (p. 69)?

¿Hacia una propuesta distinta?

4. El rechazo del concepto igualitario de práctica —incluyendo las distinciones entre práctica científica, industrial y política que aparecen en la literatura marxista— significa que “práctica científica” designará genéricamente un conjunto de prácticas *diferenciales* correspondientes a cada una de las ciencias. Para Althusser no hay práctica en general sino prácticas *distintas*. El contenido de cada una de éstas es “la estructura de una producción”, en este caso *producción de conocimiento*. Lo que las distingue es la *naturaleza distinta del objeto* (p. 70) ⁴ al cual se aplican, de sus medios de producción y las relaciones dentro de las cuales producen. Lo que se afirma de la diferencia entre la práctica científica y las demás se aplica igualmente a la diferencia entre prácticas científicas. La articulación entre las primeras permitirá construir el concepto de autonomía relativa de las ciencias, cosa que en Althusser deja mucho que desear —igualmente que en la generalidad de los autores que tratan de utilizarlo, pero éste no es aquí nuestro tema.

Como vimos, “*la práctica teórica* es a ella misma su propio criterio, contiene en sí misma los protocolos definidos de validación de su producto, es decir los criterios de la científicidad de los productos de la práctica científica” (p. 71). No concibiéndose prácticas externas que verifiquen esos productos para considerarlos “verdaderos”, en el caso de ciencias bien constituidas y desarrolladas, todo se juega en el interior de cada ciencia. Un solo ejemplo da Althusser: la *verificación* de un teorema en el curso de una demostración matemática. Inmediatamente generaliza su propuesta y considera suficiente y lícito ese paso.

Ahora bien, si las prácticas diferenciales en esas condiciones remiten a sus *experiencias*, por ejemplo en el caso de las ciencias experimentales, esto

⁴ Lo cual supone ontologías regionales, estáticas por más que no se lo quiera reconocer. Por otra parte ello no es totalmente coherente con lo afirmado en p. 48: “Marx recurre también a formas de demostración tomadas de las *matemáticas*, de la *física*, de la *química*, de la *astronomía*, etcétera. Somos pues constantemente advertidos por Marx mismo del carácter complejo y original del orden de demostración que instaura la economía política” (p. 70).

constituye una repetición de la tesis general de la validación interna pero de ninguna manera su prueba. La verificación diferencial se afirma en contra de toda generalización, pero es a la vez una generalización *con base precaria*. Bueno es repetir la frase “es porque la teoría de Marx era ‘verdadera’ que ha podido ser aplicada con éxito y no porque fuera aplicada con éxito que es verdadera” (p. 72), pero no basta. Si bien Althusser apunta “las relaciones orgánicas con otras prácticas, que proveen a estas ciencias buena parte de su materia prima, y llegan a veces a provocar cambios más o menos profundos en la estructura teórica de estas ciencias” (pp. 72-73), no explota esta vía y prefiere encarar el camino del estudio interno y detallado de la historia de cada ciencia a efectos de colmar la carencia señalada en la base de su anterior generalización.

Esto significa un ambicioso plan de trabajo, basado en una nueva concepción de la historia de la ciencia, y en una nueva lógica (pp. 51-52), cuya realización aportaría elementos en el sentido indicado. Sin embargo, ello está muy lejos de cumplirse y aun de poderse por lo menos considerar encaminado. Es cierto que ha habido, por parte de ciertos althusserianos, algunos análisis, pero se trata de casos aislados. No han marcado siquiera una corriente de trabajo a partir del momento en que se planteó el programa (pp. 50-51).

Sin embargo, como veremos en las próximas secciones, ni siquiera su cumplimiento significaría una instancia decisiva respecto al problema del conocimiento. Pese a la reiterada significación que se ha atribuido con posterioridad a la producción de estas nuevas historias de las ciencias, su alcance teórico es muy limitado, por razones que vamos a considerar en lo que sigue. Por ello no van a ser sino pasos iniciales y no decisiones en el camino hacia una nueva propuesta.

Una magra cosecha

5. La pregunta central —“¿por cuál *mecanismo* la producción del *objeto de conocimiento* produce la apropiación cognoscitiva del *objeto real*, que existe fuera del pensamiento, en el mundo real?”— no puede ser respondida, según Althusser, sino apenas *planteada* adecuadamente y para ello se deben aportar argumentos *iniciales*. Se trata de una pregunta *completamente diferente* de la que se refiere a las condiciones de producción de conocimientos (p. 74). Ésta pertenece a la historia de la práctica teórica, que a su vez requiere la conceptualización pertinente. Esa teoría de la historia del conocimiento nos hace comprender cómo son producidos los conocimientos y los toma por tales, es decir como productos, como resultados. “Esa historia nos da la inteligencia del mecanismo de la producción de conocimientos, pero no nos da, para un conocimiento que existe en un momento dado del proceso de la historia de su producción, la inteligencia del *mecanismo* por el cual este conocimiento

considerado realiza, para el que lo manipula como conocimiento, su función de apropiación cognoscitiva del objeto real por medio de su objeto pensado" (p. 75). Es decir que la distinción entre prácticas diferenciales y sus respectivas formas de validación *no permite responder a la nueva pregunta*. Una nueva historia de la ciencia y de la producción de conocimientos en general —tarea ímproba, y apenas en sus inicios, *aún supuesta realizada*— no puede dar la respuesta ahora buscada porque no responde a la pregunta en cuestión. La espera que encerraría construir esa historia, esas historias, sería, en lo esencial, vana. Es decir que de cualquier modo permanece planteado un problema general, más allá del análisis de las prácticas diferenciales, cuyo elaborado proceso sería de todas maneras insuficiente. Pues una teoría de la historia de la producción de conocimientos nos provee una constatación, toma al conocimiento como un hecho que estudia en aspectos variados pero "sin reflexionar nunca sobre *el hecho de que esos productos no son cualesquiera productos sino precisamente conocimientos*" (p. 75). Por tanto no da cuenta de lo que Althusser llama "efecto de conocimiento, que es lo propio de esos productos particulares que son los conocimientos" (p. 75).

De acuerdo con esto, la presunción de que el estudio de las prácticas diferenciales sustituiría los problemas tradicionales del conocimiento por ciencias incluidas dentro de la ciencia de la historia —tal como aparece reiteradamente en trabajos de los epígonos— se muestra como infundada. Una pregunta general —tan general como las que aparecen en los planteamientos ortodoxos de teoría del conocimiento— se impone aun con las diferencias ya señaladas.

Sin perjuicio de aceptar como hipótesis de trabajo la crítica althusseriana de los conceptos de origen, de "suelo original" de génesis y de mediación (pp. 75-78), que aparecen profusamente en la literatura tradicional, debemos recordar pues las características de la nueva pregunta acerca de la apropiación cognoscitiva, más allá de afirmaciones que pululan en la nueva tradición que surge con Althusser.

Del mismo modo podemos admitir que es necesario elucidar el conocimiento "de la sociedad actual para poder acceder a la inteligencia de las formas anteriores, y por tanto de las más primitivas", (p. 78) (el "efecto de sociedad"), que la anatomía del hombre es la clave de la anatomía del mono, y, por lo que nos interesa aquí, que la elucidación del efecto de conocimiento permitiría comprender la producción del conocimiento mismo.

Ahora bien, Althusser nos dice que esa distinción y prioridad de una estructura sobre el proceso de su producción le permite *plantear* el problema de la apropiación cognoscitiva, del efecto de conocimiento a partir de la práctica teórica. Veremos sin embargo si ese planteo evita la magia de "sustituir una palabra por otra como la virtud dormitiva para el opio" (p. 81).

La expresión "efecto de conocimiento" constituye un objeto *genérico*

—categoría general (p. 82) —y “efecto de conocimiento científico” es un sub-objeto igualmente *genérico*; midiendo en su exacto significado esas expresiones, y las correlativas, constatamos nuevamente que estamos muy lejos del momento en que las prácticas diferenciales —y sus modos internos de validación— deciden algo. Si bien práctica es un término general que se aplica de modo diferencial a cada una de las ciencias, sus respectivos modos específicos de validación dejan de jugar un papel cualquiera, diferenciante, en cuanto el sucesivo tratamiento no distingue sino que trata la subclase “efecto de conocimiento científico” de modo totalmente general. En este sentido, también el problema del conocimiento adquiere características que trascienden la validez interna a cada ciencia y pone en marcha parcialmente la significación general del criterio de la práctica. Si el nuevo problema del conocimiento involucraría además una nueva teoría del conocimiento es algo que queda por ver. De todos modos, como dijimos, para Althusser mismo la interioridad referida no es relevante para el problema general. “Es a este resultado [conocimiento ya producido, resultado sin su devenir] al que planteamos la cuestión del mecanismo de producción del efecto de conocimiento” (p. 82).

6. Y, de golpe nos presenta la propuesta a nuestro modo de ver a la vez central, trivial e incompleta para la novedad querida en todo el desarrollo anterior.

La demostración y la sistematicidad del conocimiento delinearían su científicidad. La demostración, “un orden de aparición y de desaparición reglado” (p. 83), un “juego de formas de orden”, constituye la diacronía de una sincronía fundamental, dos formas de existencia del objeto de conocimiento, dos formas puramente interiores al conocimiento. “La sincronía representando la estructura de organización de los conceptos en la totalidad-de-pensamiento o *sistema*... la diacronía el movimiento de sucesión de los conceptos en el discurso ordenado de la demostración” (p. 83). En frases aún más reverberantes y barrocas se presentan estas características internas al conocimiento científico —la sistematicidad y la demostración— que nada nuevo aportan respecto al discurso metateórico *elemental, introductorio*, y que además presentan, apenas planteadas, sin resolver, problemas que en aquél han sido ampliamente trabajados. ¿Qué decir, por ejemplo, de afirmaciones como “que el sistema de la jerarquía de los conceptos en su combinación determina la definición de cada concepto, en función de su lugar y de su función en el sistema”? (p. 83). Esta definición del lugar y de la función del concepto en la totalidad del sistema es lo que se refleja en el *sentido* inmanente de este concepto, cuando lo ponemos en correspondencia biunívoca con su categoría real (p. 83). Ya mucha agua ha corrido bajo los puentes de las definiciones implícitas para permitirse un planteo tan primario. Y, por otra parte, ¿cómo establecer esa correspondencia biunívoca para una posición que separa a tal

punto el objeto conocido y el objeto real? Además, junto a esa primera condición citada, con la que se elucidaría la expresión “la sincronía comanda todo”, una segunda nos dice “que el sistema de la jerarquía de conceptos determina el orden ‘diacrónico’ de su aparición en el discurso de la demostración” (p. 83-84), lo cual no necesita más comentarios.

Ahora bien, el propósito era plantear el problema de la apropiación cognoscitiva del objeto real por el objeto de conocimiento, y para ello se hace operar sistematicidad y demostración —tan primariamente entendidas y extrañamente expresadas—, insistiendo en su carácter interno al conocimiento. Con ellas todo refuerza el hiato previamente establecido y nada facilita teóricamente encarar el problema referido de la apropiación. ¿Entonces?

Althusser nos dice:

El efecto de conocimiento, producido al nivel de las formas de orden del discurso de la demostración, luego al nivel de tal concepto, es pues posible bajo la condición de la *sistematicidad del sistema*, que es el fundamento de los conceptos y de su orden de aparición en el discurso científico. El efecto de conocimiento se juega entonces, por una parte, en la dualidad o duplicidad de la *existencia del sistema*, que se dice que “se desarrolla” en el discurso científico, y por otra parte, en la *existencia de formas de orden* del discurso, precisamente en el “juego” (en el sentido mecánico del término) que constituye la *unidad* de desnivel del sistema y del discurso (p. 84).

En primer lugar hemos vuelto a una *condición de posibilidad* del discurso científico —por tanto, a una condición necesaria pero no suficiente—, que no explica nada en cuanto al efecto de conocimiento, resultado de la apropiación no elucidada. Pero además el nuevo paso incide justamente en el nivel del discurso y en ningún otro.

“El efecto de conocimiento es producido como efecto del discurso científico, que no existe más que como discurso *del sistema*, es decir del objeto tomado en la estructura de su constitución compleja” (p. 84). De la apropiación nada; del efecto de conocimiento, algo tan elucidador como lo del opio y la virtud dormitiva. De todos modos Althusser piensa que todo se juega *ahora* en la determinación de la especificidad del discurso científico como discurso —es decir que confirma nuestra interpretación (inmanentismo)— y sostiene que el efecto de conocimiento es producido por el discurso científico; es decir que estamos en fojas cero luego de enormes expectativas ilusorias. El problema de la cientificidad resurge en un discurso que quiere ahogarlo: “. . . la *naturaleza diferencial del discurso científico*, es decir la naturaleza específica de un discurso que no puede ser tenido, como discurso, sino en referencia a lo que es presente como ausencia a cada instante de su orden: el sistema constitutivo de su objeto, el cual requiere para existir como

sistema la presencia ausente del discurso científico que lo desarrolla" (p. 85). Althusser nos deja *en suspenso* —es su expresión— y busca —sin avanzar un paso decisivo— "elucidar el mecanismo que nos explique cómo un resultado de hecho, producido por la historia del conocimiento, a saber tal conocimiento determinado, funciona como conocimiento" (p. 84-5).

El famoso y comentado —pero no en este respecto— prólogo de *Lire le Capital* se cierra diciéndonos dos cosas más: 1) que lo propio del discurso científico es ser *escrito*, lo que plantea el problema de su *escritura* habiendo partido de su *lectura*, y 2) "No hemos pues salido del círculo de una sola y misma cuestión: si hemos podido, sin salir de él, no dar vuelta en un círculo, es que este círculo no es el círculo cerrado de la ideología, sino el círculo perpetuamente abierto por sus cierres mismos, el círculo de un conocimiento fundado" (p. 85). Apertura infinita, fundamento ausente, escritura inelucidada. ¿Y la comprensión de la apropiación del mundo real que da el efecto de conocimiento?

7. En su *Philosophie et philosophie spontanée des savants*⁵ (abrev. PPSS) Althusser nos plantea una serie de tesis, algunas sobre el conocimiento, que deben ser *justas*. Sin entrar a analizar este carácter podemos decir sin embargo que dichas tesis, que *no quieren* ser una teoría del conocimiento, lo son de todas maneras, pues dado un conjunto de tesis⁶ que se refieran a lo mismo —el conocimiento—, o son contradictorias, o forman un sistema, o varios, una teoría, o por lo menos una proto-teoría del conocimiento. Es decir que, más allá del carácter ideológico de las teorías del conocimiento tradicionales, la negación de una teoría del conocimiento no puede ser sostenida y menos con el entusiasmo inicial. Pero no vamos a ocuparnos de otros aspectos relevantes de PPSS, sino a apuntar apenas algunos aspectos que aparecen en la *Tesis de Amiens*,⁷ su último trabajo filosófico publicado que, por su carácter, debería presentar el estado actual del problema en Althusser.

En primer lugar señala que va a referirse a un "conjunto de tesis" a propósito del conocimiento (p. 18). Con respecto a este conjunto podemos reiterar lo dicho en relación con las tesis de PPSS. En segundo lugar repite en gran medida lo dicho en obras anteriores aunque en *algunos* casos de modo más claro. En particular reivindica utilizar "ese mínimo de generalidad inexistente, sin el cual el discernimiento y el conocimiento de lo existente serían ellos mismos imposibles" (p. 19). Lo cual está de acuerdo con lo realizado antes aunque no tanto con lo afirmado en varios pasajes. Hemos

⁵ Paris, Maspero, 1974.

⁶ Ver, por ejemplo, las tesis "puestas" en PPSS.

⁷ "¿Es sencillo ser marxista en filosofía?", *Cuadernos de Filosofía* (México), Nº 1, 1977, traducción de Corina de Yturbe y César Gálvez. La paginación referida corresponde a la versión original, *La Pensée*, octubre de 1975.

tratado de mostrar en lo anterior que esa generalidad era *utilizada* en su tratamiento. En tercer lugar, Althusser afirma (p. 19-20) que *se apoyó tan cerca como fue posible* en la Introducción del 57, que *se inspiró en su letra*, que *sobrepujo la generalidad* allí empleada, que *forzó un poco el texto*, y que *produjo* la distinción entre el objeto real y el objeto de conocimiento. Es conveniente tener en cuenta esos señalamientos porque con anterioridad usó el argumento de autoridad —Marx— en forma reiterada y porque vale la pena saber a qué cosecha pertenece cada paso; aunque como es obvio su valor teórico sea independiente del argumento de autoridad, su impacto intelectual no siempre lo es.

Finalmente, interesa recoger algunas de sus conclusiones y ver como ensamblan, o no, con su posición anterior. Althusser nos recuerda que “el conocimiento de lo real ‘cambia’ algo de lo real puesto que le *agrega* justamente *su* conocimiento, pero todo sucede como si esta *suma* se anulara ella misma en su resultado”. Este aspecto no estaba suficientemente presentado en los desarrollos anteriores. Y de todos modos resulta curioso, en vista de la concepción general. Dados los elementos de su crítica al empirismo, no se ve bien qué mecanismo estaría en funcionamiento en este caso.

Cito:

Como *su* conocimiento pertenece de antemano a lo real, puesto que no es sino *su* conocimiento, no le agrega algo, más que con la condición de no agregarle nada; una vez producido dicho conocimiento regresa a lo real con pleno derecho y desaparece en él. El proceso de conocimiento le agrega a cada paso a lo real su propio conocimiento, pero a cada paso lo real se le embolsa, puesto que es suyo. *La distinción entre objeto de conocimiento y objeto real presenta de este modo la paradoja de no ser planteada sino para ser anulada. Pero no es nula: porque para ser anulada, debe ser planteada constantemente. Es normal, es el ciclo infinito de todo conocimiento, que no le agrega a lo real su conocimiento sino para devolvérselo, y este ciclo no es ciclo, y por lo tanto vivo, más que si se reproduce, ya que sólo la producción de nuevos conocimientos mantiene a los viejos con vida...* Entonces, los antiguos conocimientos que lo real se ha embolsado están ahí, en él, bajo la forma de evidencias enormes y muertas, como máquinas sin trabajadores, ni siquiera máquinas sino cosas (p. 23).

Ya resulta extraña la expresión “*su* conocimiento pertenece de antemano a lo real” puesto que la crítica al empirismo sostenía que el conocimiento no estaba como el oro en la ganga, de la cual sólo era necesario, para el empirismo, separarlo; toda la crítica radicaba allí. Esta renuncia es correlativa a otras en cuanto a la relación objeto real-objeto de conocimiento, que ahora pasa a ser planteada sólo para ser anulada, aunque no es nula... Todo

el juego de palabras —llámesele dialéctico si se quiere, en un discurso que corrientemente no lo es— anula efectivamente la teoría y las críticas anteriores a otras posiciones. Ese agregado, sin agregar nada, ese *embolse* que es regreso y desaparición en lo real, esa *propiedad* del conocimiento por parte del objeto real, son quizás escorzos del “misterio” del conocimiento, pero de todos modos son elementos difícilmente integrables en un pensamiento que quiere superar todas las teorías del conocimiento, tradicionales o no. El agregado del conocimiento a lo real es además un síntoma de que el oro y la ganga del ejemplo son o podrán ser separables por más que se efectúe ese embolse. Más todavía, esta operación podría derivar en una integración de elementos inseparables. Pero no. Puesto que esas evidencias enormes y muertas, *cosas*, es decir el conocimiento embolsado, permanecen de algún modo aparte.

Se trata de una nueva interpretación del conocimiento, ésta sí difícilmente integrable con el discurso filosófico anterior, y que por otra parte, nos deja perplejos. Pero bien sabemos que el misterio y la perplejidad aparecen juntos, por lo que toda preocupación al respecto sería, quizás, infundada.

MARIO H. OTERO

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO