RIDAA
Repositorio Institucional
Digital de Acceso Abierto de la
Universidad Nacional de Quilmes

Universidad
Nacional
de Quilmes

Catanzaro, Gisela

Afinidades críticas : la relación entre política y conocimiento en Althusser, en diálogo con los cuestionamientos de Adorno al positivismo

Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Argentina.
Atribución - No Comercial - Sin Obra Derivada 2.5
https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/ar/

Documento descargado de RIDAA-UNQ Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto de la Universidad Nacional de Quilmes de la Universidad Nacional de Quilmes

Cita recomendada:
Catanzaro, G. (2013). Afinidades críticas. La relación entre política y conocimiento en Althusser, en diálogo con los cuestionamientos de Adorno al positivismo. Redes, 19(36), 105-128. Disponible en RIDAA-UNQ Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto de la Universidad Nacional de Quilmes
http://ridaa.unq.edu.ar/handle/20.500.11807/635

Puede encontrar éste y otros documentos en: https://ridaa.unq.edu.ar

Universidad Nacional de Quilmes
Roque Sáenz Peña 352 // Bernal
Buenos Aires // Argentina
t.: (+41 11) 4365 7100
f.: (+54 11) 4365 7101
info@unq.edu.ar

AFINIDADES CRÍTICAS. LA RELACIÓN ENTRE POLÍTICA Y CONOCIMIENTO EN ALTHUSSER, EN DIÁLOGO CON LOS CUESTIONAMIENTOS DE ADORNO AL POSITIVISMO

*Gisela Catanzaro**

RESUMEN

Como enseñan algunos de sus textos clásicos, el momento fundacional de las ciencias sociales se enlaza al trazado de una cierta demarcación entre conocimiento y política, ciencia y carisma, entre el rumiante trabajo opaco de la razón y el enceguecedor salto de la pasión. La crítica de esta segmentación fundacional y los modos en que se piensa –a partir de allí– la relación entre práctica política y práctica cognitiva, abre en cambio una serie de preguntas; entre otras: ¿en qué tipo de tarea se ve implicado el conocimiento cuando la confianza en su diferencia garantizada respecto de la política y "lo social" deviene no ya meramente problemática sino eminentemente ideológica? ¿Supone dicha crítica de la pretensión de independencia del conocimiento una identificación entre práctica política y práctica cognitiva? Aunque a menudo cuestionados por su supuesta confianza en la ciencia como alternativa exterior a la ideología, los planteos de Louis Althusser referidos a la práctica de producción de conocimientos, que aquí proponemos releer en diálogo con la crítica adorniana del positivismo, se revelan a nuestro entender como instancias propiciatorias para una reproblematización de la relación entre conocimiento y política en nuestro presente.

PALABRAS CLAVE: POLÍTICA – CONOCIMIENTO – L. ALTHUSSER – T. ADORNO

* Investigadora Conicet/IIGG, docente de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires. Correo electrónico: <giselacatanzaro@yahoo.com>.

INTRODUCCIÓN

> La filosofía puede contribuir doblemente a que las ciencias humanas se conviertan en ciencias: ayudándolas a criticar el presente estado de su condición […y] criticando al mismo tiempo la ideología del pensamiento tecnocrático que les da lo que hoy les sirve de bendición y de absolución filosóficas.
>
> L. Althusser: "Filosofía y ciencias humanas".

Hace ya muchos años que, en nuestras universidades, la de Louis Althusser es cuanto mucho una figura espectral. Nunca presente en el tronco central de las bibliografías, colándose apenas por los márgenes una que otra vez, y –en la mayoría de los casos– aludido solo como prueba manifiesta del error tranquilizadoramente superado, Althusser devino espectro en el sentido del que ha abandonado la vida o fue abandonado por ella: espectro muerto e impotente que, a fuerza de no ser escuchado, casi dejó de hablar.

Contra ese fondo, tal vez sea posible percibir como una de las novedades de este momento argentino, cierta bifurcación en la espectralidad de Althusser: además de ese espectro pobre, mudo y muerto que masivamente continúa siendo, quizás haya comenzado a ser "espectral" también en el sentido de lo extraño por lo cual, no obstante, nos sentimos concernidos; como una lengua que sabemos que no comprendemos, comprendiendo, a la vez, que nos compete. Hoy, que en la Argentina vuelven a formularse inquietudes sobre el rol de la universidad en la sociedad, el aporte del conocimiento a diversos proyectos políticos de país, y retorna –no siempre del mejor modo– la cuestión de la politicidad del conocimiento, Althusser y su obra, atravesados ambos de parte a parte por la problemática relación entre práctica política y práctica teórica, ya no hablan un lenguaje sencillamente inaudible. Su espectralidad podría desdoblarse entre lo muerto, lo actual, y lo inquietante.

La cuestión de la relación entre práctica política y práctica cognitiva, inquietud que persigue a Althusser durante toda su obra y que él persigue en ella formulando y reformulando esa inquietud como un problema persistente e inadministrable, reacio a las soluciones finales y los órdenes duraderos; esa cuestión, en el planteo althusseriano, nos inquieta. Resulta inquietante no solo allí donde creeríamos disponer de una traducción fácil de la política en el conocimiento, apurando la instrumentalización de este último para disponerlo finalmente "al servicio de" la sociedad y los proyectos populares, sino también donde creíamos haber podido fijar definitiva-

mente su diferencia: en la ciencia pura, en una ciencia neutral e independiente, cuyos métodos –cuyo modo de producción, diría Althusser– querría estar exento de toda politicidad y situarse definitivamente más allá de la ideología.

Althusser nos resulta inquietante porque lee críticamente, tanto esta confianza en una ciencia pura como su revés "comprometido", sin instalarse en ningún término medio, pero sin renunciar tampoco –más bien al contrario– a la noción de ideología que, en su teoría, requiere una *cierta* idea de la ciencia y una cierta práctica del conocimiento a la que en numerosas ocasiones llamó "materialismo".

¿En qué posición estaría esa práctica materialista del conocimiento, esa "ciencia materialista" podríamos decir, en relación a la política? Esta es una pregunta para cuya respuesta intentaremos aportar elementos a lo largo del presente artículo. Anticipemos, por ahora, que no se trataría ni de complementarla desde una supuesta exterioridad, ni de renunciar a la autonomía del conocimiento promoviendo una identificación entre práctica política y práctica cognitiva. Una práctica cognitiva materialista trataría, en todo caso, de conceptualizar la complejidad escamoteada tanto en la figura de la identidad orgánica entre política y conocimiento como en la imagen de los mismos que los presenta como exteriores complementarios. Se trataría, en otros términos, de iluminar una complejidad escamoteada, en el primer caso, porque la idea de un conocimiento "útil", puesto al servicio de la política y legitimado en su funcionalidad respecto a los imperativos de la acción, resuelve el problema de la relación entre conocimiento y política promoviendo una identificación en la que, para Althusser, se pierde la especificidad y autonomía relativa de las prácticas constitutivas de un todo social complejo. En cuanto a la idea de una ciencia pura, la crítica materialista pone de relieve que aquella complejidad del todo social es reducida al ser conocimiento y política representados como meras identidades diversas, exteriores entre sí e internamente homogéneas, es decir, en la reducción de un todo social constituido por instancias que se determinan y sobredeterminan mutuamente, a una mera multiplicidad de lo simplemente distinto.

Si hoy puede hablarse de un Althusser espectral no solo en el sentido de un espectro dócil sino también en el de uno inquietante, esto se debe sobre todo –y a pesar de ciertas apariencias a las que nos referiremos en el próximo apartado– a que su obra cuestiona estas dos respuestas estabilizadas a la pregunta por la relación entre conocimiento y política, poniendo de relieve –a su vez– la solidaridad existente entre ambas: la reducción de la complejidad social a la simplicidad de la/s identidad/es. Si la historia sin duda arro-

ja “hechos” (identidades) semejantes –diría Althusser–, lo que compete a una de las prácticas que a veces tienen lugar en la historia, el conocimiento materialista, no es inscribirse en ellos sino generar las condiciones de su lectura.

¿LA CRÍTICA Y SUS LÍMITES?

Efectivamente, para Althusser se trata de volvernos capaces de leer. Leer las relaciones entre conocimiento y política tal como han sido escritas en los textos oficiales de la Historia y la Filosofía. Leer atendiendo a los huecos persistentemente tapados por el vendaval de las palabras pero que insisten en algunos textos “raros” (de Maquiavelo, de Lenin, de Spinoza) en los que se les hace un lugar. Es a esta exigencia a lo que Althusser parece haber querido ser fiel durante toda su vida. Antes que su posición respecto a la relación entre conocimiento y política, lo que nos perturba de su obra es la perseverancia de esa lectura, que no se resigna a elegir una entre las posiciones disponibles y asume la tarea de cuestionarlas de un modo sumamente complejo y exigente para el lector. Y esto querría decir al menos dos cosas.

Por una parte, el planteo de Althusser es fundamentalmente el producto de una práctica crítica, es decir, no tiene la pretensión de constituirse en un nuevo principio, de aportar las definiciones de las identidades fundantes de un nuevo paradigma válido para cualquier época y que sería dueño de sus propios orígenes, sino que se despliega como una problematización de identidades vigentes en una situación ya dada, y que había clausurado la posibilidad de dicha interrogación. Es en un escenario ya establecido, que nos viene dado, un escenario en el cual la enunciación del problema de la relación entre conocimiento y política y sus resoluciones complementarias ya han sucedido, donde se suscita una reflexión que, entonces, empieza tarde y se despliega ante todo como comentario.

Pero, en segundo lugar, la “complejidad” de ese cuestionamiento incluye formulaciones que, por momentos, parecerían adecuadas tanto al instrumentalismo –por ejemplo en aquel título del libro que compilaba una serie de artículos y entrevistas: *La filosofía como arma de la revolución*–, como a aquella otra respuesta cientificista que la oposición althusseriana entre ciencia e ideología parecería venir a confirmar. En ciertas lecturas, entonces, la crítica de Althusser a las formas dominantes de concebir la relación entre política y conocimiento –es decir, al instrumentalismo y al cientificismo– es reprochada por recaer en ellas.

Sin duda, podría sostenerse, como acabamos de hacer, que tanto la insistencia althusseriana en la complejidad de la totalidad social y la irreductibilidad de las prácticas específicas "relativamente autónomas", como su indagación en los efectos que la asunción del exceso de la práctica política podían tener en la estructura tradicional de la filosofía política –exceso asumido de modo paradigmático, según él, por Maquiavelo y sobre el que volveremos hacia el final–, bastan para alejar a Althusser de toda identificación posible entre conocimiento y política. Esos énfasis althusserianos constituyen aportes singulares a la crítica del postulado de continuidad o "expresión" de lo político en lo cognitivo y viceversa: la filosofía y la revolución resultan inconmensurables, siendo su reducibilidad el efecto, histórico y real, de un procedimiento ideológico que Althusser llama "lectura religiosa de la historia" y asociado a su vez a una conceptualización específica de la totalidad social: el todo expresivo hegeliano al que opone la totalidad compleja sobredeterminada del Marx maduro.

Pero tal vez esta insistencia althusseriana en la discontinuidad entre la práctica política y la práctica cognitiva –que no es índice de la independencia de "esferas sociales" eternas, sino de la complejidad de estructuras sociales históricas– no tenga un correlato semejante en lo que respecta a la solución cientificista del problema de la relación entre conocimiento y política. Y esto debido a que para definir el término clave de su crítica al postulado de lo simple como originario: el concepto de ideología, Althusser apeló a una relación diferencial entre la ideología, que produce reconocimiento, y la ciencia, que produce conocimiento; una "ciencia" en la que muchos de sus lectores posteriores creyeron reconocer algo que –como veremos– para Althusser no era: la práctica vigente de los científicos efectivamente existentes en su presente, garantizada en su verdad por la aplicación de un método científico ya establecido, y prometida como superación de todas las opacidades de la historia.

Haciendo pie en la centralidad del concepto de ideología en la obra de Althusser, surge el reproche más perdurable que se ha dirigido a su obra: el de "positivismo" en el sentido del ideal de una ciencia –en este caso, el marxismo– que al develar las opacidades del mundo social y político, fundaría una "política" postideológica, una "política científica"; superación de la política por la ciencia que la escisión weberiana entre ciencia *y* política habría venido, precisamente, a cuestionar. La contraparte de la teoría de la ideología de Althusser sería entonces –de acuerdo a esta interpretación– una idea de conocimiento científico pensado menos como "crítica" que como un lugar positivo situado más allá de lo ideológico y en el cual la sociedad podría volverse finalmente transparente para sí misma, al dejar atrás la nece-

saria reproducción del desconocimiento inherente a las relaciones de dominación. Más allá de la ideología, pero también de una política atrapada en la lucha ideológica, la "ciencia" constituiría –en síntesis– aquella instancia que posibilitaría a la sociedad vivir "en el conocimiento" de su estructura y dejar de vivir en la ilusión, el desconocimiento y la opacidad requeridos –como habría mostrado Althusser en su conceptualización de los aparatos ideológicos del estado (AIE)– para la reproducción de las relaciones de producción en sociedades de clase. La consideración de la relación entre conocimiento y política en el planteo althusseriano reclama, entonces, revisar un problema que ya anticipamos y que podría volver a plantearse del siguiente modo: ¿qué es "la ciencia" de Althusser? ¿De qué modo se relaciona ella con la ideología? ¿Cómo se relaciona con la filosofía, la técnica y la crítica social? Y ¿cómo se relaciona –finalmente– esa "ciencia" althusseriana con el presente de la ciencia?

Para poder pensar estos problemas en "Althusser por Althusser", proponemos hacer un rodeo a través de la obra de un filósofo y sociólogo que parecería absolutamente ajeno a la tradición del estructuralismo francés en que se inscribe problemáticamente la producción althusseriana: Theodor Adorno. Leer a Althusser con Adorno, leerlo en contrapunto con el planteo adorniano sobre el positivismo como una ideología, permitiría –creemos– en lo que a Althusser respecta, redimir la complejidad presente en el movimiento althusseriano, volviendo legible su crítica del conocimiento, no solo en lo que a la filosofía se refiere, sino también en lo que se refiere a la ciencia vigente. Inversamente, consideramos que leer a Adorno con Althusser permitiría hacerle justicia al contenido político de una obra a la que se acusa de apolítica precisamente allí donde intenta serle fiel al exceso de lo político en relación a lo cognitivo, la práctica filosófica y la crítica. Esa "fidelidad" adorniana a la especificidad de una práctica política que toda su vida se resistió a subsumir en la filosofía está íntimamente vinculada con su concepción del materialismo, de la crítica y de la crítica materialista, es decir, lejos de resultar accidental, está asociada con algunos de los elementos claves de su filosofía. Pero es cierto que en la lectura althusseriana de Maquiavelo y de Lenin, por ejemplo, los dilemas propios de la política alcanzan una concreción ausente de aquel pensamiento adorniano que, no obstante, se sabe como respuesta, cuidado y acicate de problemas que no le pertenecen y que no tienen su origen ni su resolución en él –en tanto pensamiento– sino en la práctica política. Leer a Althusser con Adorno y a Adorno con Althusser, entonces. Y sin embargo, esta segunda dimensión de un posible proyecto de relectura conjunta no encontrará su espacio en el presente escrito, que deberá contentarse con producir un bosquejo de la

crítica adorniana al positivismo para que, a partir de las resonancias, se vuelva legible la crítica de la ciencia como ideología presente en la obra de Althusser.

ADORNO Y *LA DISPUTA DEL POSITIVISMO*

Adorno formula su crítica del positivismo en diversos lugares, pero el texto que querríamos considerar brevemente aquí es su "Introducción" a *La disputa del positivismo en la sociología alemana*, donde se recogen contribuciones de un encuentro llevado a cabo en 1960 en Alemania y del que participaron, además de Adorno, K. Popper, R. Dahrendorf y J. Habermas, entre otros. A pesar de lo que sugieren las palabras, el movimiento de Adorno en este texto dista tanto de ser introductorio en el sentido de la posición de un buen principio o de un marco general, como de ser polémico en el sentido de plantearse como la argumentación de una posición confrontable con otras y alternativa a ellas. Antes que como el objeto adecuado para una contraposición de ideas, el positivismo presentado por Adorno aquí se destaca, antes que nada, como algo no enteramente comprensible.

Hay algo enigmático en este "positivismo" –al que Adorno dedica casi setenta páginas– por lo cual se nos vuelve difícil su aprehensión. Y sin embargo esto no se debe a la ausencia de definiciones sobre aquello en lo que el positivismo consistiría. Esas definiciones abundan. Lo enigmático de este "positivismo" no tiene el carácter de lo indeterminado o absolutamente inaccesible, sino que se asemeja, más bien, a lo "endemoniadamente complejo" mentado por Marx al principio de *El capital* a propósito de la mercancía, que "a primera vista parece una cosa trivial y que se comprende por sí misma [mientras que de] su análisis resulta que es una cosa endiablada, llena de sutilezas metafísicas y de reticencias teológicas" (Marx, 1946: 50).

Siguiendo tal vez el ejemplo de Marx, al presentarnos un positivismo que nunca nos termina de resultar enteramente familiar, Adorno parecería querer mostrarnos que algo de esa dificultad de aprehensión es parte de la cosa misma, que ella no señala un mero déficit subjetivo sino una complejidad objetiva, uno de cuyos efectos es, paradójicamente, la apariencia de simplicidad. Precisamente allí donde el positivismo parece simple –una evidencia que no presenta mayores dificultades al reconocimiento y que todos podemos señalar con el dedo–, es donde está operando más eficaz e imperceptiblemente, y lo hace consiguiendo que consideremos superflua toda reflexión ulterior sobre una cosa que, de un solo golpe, parece presentarse y explicar, por sí misma, los rasgos de su propia identidad.

Porque es la simplicidad la que está del lado de la ilusión, en referencia a aquella complejidad de la cosa, lo primero no consiste en presentar lo enigmático como algo desde el principio pasible de explicación, adecuado a nuestra comprensión; no consiste en presentarlo como algo frente a lo cual nuestro conocimiento disponible ya puede plantear una posición. La tarea de la crítica racional comienza, antes bien, haciendo saltar el enigma;[1] pero insistiendo al mismo tiempo en que, inversamente, hacer saltar el lado enigmático de lo enigmático, persistir en lo que se nos sustrae, no significa poner a la razón al servicio del culto del misterio, sino realizar un movimiento indispensable a la crítica racional. Ahora bien, como parece sugerir Adorno ya en la primera caracterización del positivismo que da en este texto, esa crítica racional no puede ni situarse "en frente" del objeto de su crítica como si fuera exterior e inmune a él, ni resolverse en la inmanencia lógica.[2] Solo puede exponerse como *contradicción*, pero también como *incomodidad* con/en su propio lugar de enunciación.

Positivista –de acuerdo a esta primera definición– es "la tesis de la preeminencia de la lógica formal" (Adorno, 1972: 13), tesis que la autorreflexión somete a crítica. Sin embargo, no hay crítica de la lógica sin lógica; y aún así la lógica no es todo. Si la crítica enuncia la contradicción en la propia identidad y la presencia de lo otro en lo mismo –la autorreflexión crítica del primado de la lógica, no se da sin lógica–, inmediatamente interrumpe el devenir positivo de este enunciado –la lógica, sin la cual no se da la crítica racional, no constituye una instancia de autoafirmación, un lugar en el que "se pueda estar", tal como pretenden los lógicos–. Dicho de otro modo: ni bien reconocemos que también en su crítica se pone en juego la lógica, ya vemos arruinada la posibilidad de extraer de ello la tranquilizadora conclusión (lógica) de que la lógica "está en todas partes" para cobijar incluso a sus vástagos desagradecidos. Parafraseando por la negativa un fundamental señalamiento de Althusser: la que se ve interrumpida es la conclusión de que puesto que no hay afuera absoluto de la lógica, todo es

[1] "Quien al interpretar busca tras el mundo de los fenómenos un mundo en sí que le subyace y sustenta, se comporta como alguien que quisiera buscar en el enigma la copia de un ser que se encontraría tras él, que el enigma reflejaría y en el que se sustentaría, mientras que la función del solucionar enigmas es iluminar como un relámpago la figura del enigma y hacerla emerger, no empeñarse en escarbar hacia el fondo y acabar por alisarla" (Adorno, 1997: 88-89).

[2] La crítica inmanente no es aplicable cuando "la misma inmanencia lógica, de espaldas a todo contenido particular, es elevada al rango de patrón único de medida" (Adorno, 1972: 12).

lógica;[3] idea que subyace a la identificación del "criticismo" con la filosofía analítica. Explícitamente a ella se dirige una segunda definición del positivismo provista por Adorno en este texto: positivista es la reducción de la filosofía al análisis lógico de proposiciones.

A poco de avanzar, no obstante, aparecen nuevas definiciones donde el positivismo queda asociado a cierta pretensión de objetividad y a una absolutización del fenómeno y lo fáctico, correlativas a una devaluación de la teoría y los conceptos totalizadores, rechazados por "especulativos". A pesar de lo que quiere el empirismo, dice Adorno, lo "fáctico" es algo infinitamente mediado, mientras que la "especulación" no se identifica para la dialéctica con una reflexión que se entrega orgullosamente a su propio ejercicio, sino que se entiende como una "autorreflexión crítica del entendimiento, de cara a un conocimiento más intenso de sus propias limitaciones y a su autocorrección" (Adorno, 1972: 15), en vistas de alcanzar así la objetividad. El caso es que "positivista", de acuerdo a estas nuevas definiciones, es menos la pasión logicista que resuelve todo en la "inmanencia lógica, de espaldas a todo contenido particular" (Adorno, 1972: 12), que ese culto del hecho y de la facticidad que vuelve ininteligibles a esos mismos fenómenos particulares a los que promete fidelidad y un comportamiento "casto", dispuesto a no mancillar su supuesta inmediatez.

Ahora bien, que esa inmediatez es tan falsa como la objetividad de la lógica, es lo que Adorno destaca en una nueva definición, donde resulta "positivista" la misma alternancia entre "el extremo lógico-formal y el empirista" (Adorno, 1972: 16), polos de un "antagonismo intrapositivista, deformado, y de una suma vigencia real" (Adorno, 1972: 16). Si el positivismo es el desconocimiento de la mediación, aquí ese desconocimiento atañe fundamentalmente a la emergencia misma de las alternativas –logicismo y empirismo– *como* alternativas, que pueden encarnarse en corrientes enfrentadas del conocimiento y, en particular en este texto, de la sociología: la sociología formal y la sociología positiva. Ambas corrientes, al igual que las posiciones filosóficas de las que dependen –parecería sugerir Adorno–, constituyen por igual manifestaciones del positivismo. Y, sin embargo, la crítica no se limita a una identificación de las corrientes positivistas entre todas las existentes entonces en la filosofía y el conocimiento científico. Positivista, ante todo, parecería ser el hecho mismo de que haya "corrientes", corrientes a las que sea posible "pertenecer", en las que sea posible –de una buena vez– ocupar un lugar.

[3] Contra semejante modo de razonar Althusser señalaba en *Ideología y aparatos ideológicos de Estado* que no hay fuera de la ideología, pero en la ideología no todo es ideología. (Althusser, 1988).

Tal vez sea por eso mismo –y no debido a una identificación *à la* Hegel de *su* pensamiento con *la* filosofía– que Adorno casi nunca se refiere por sí mismo a la dialéctica como una tal "corriente": "dialécticos", como en cierto sentido "positivistas", son categorías de los otros. Pero probablemente solo de un "dialéctico" diría Adorno que ya es un signo de su idealismo –es decir, de una domesticación de la agitación dialéctica que por ello mismo la deja sin efecto– identificarse con esa posición.[4] Tal identificación, que es a su vez posesión y posición de principio para la práctica cognitiva, caracteriza por el contrario, según él, tanto al logicismo y al empirismo como a la alternativa entre ambos. El principio que les subyace a todos ellos –como diría nuevamente Althusser– es el de la identidad y simplicidad del origen, que no necesariamente es pura negación de la complejidad, sino también su conceptualización como derivada o reducible, y que solo puede dar cuenta de lo otro –eventualmente, es decir, cuando no aparece como pura exterioridad enfrentada– como complementación o contrapeso.

Como para Althusser y para Marx –decíamos– es la simplicidad la que se encuentra, para Adorno, del lado de la ilusión. "Ilusión" que Adorno entiende como imagen de una totalidad ya reconciliada, y "simplicidad" concebida como el efecto de una violencia que borra la violencia vigente en la sociedad, y que cumple una clara función política. En este caso, el del positivismo, se trata estrictamente –no obstante– de una política y de una violencia *del conocimiento*: el borramiento violento de la violencia está metodológicamente garantizado mucho antes e independientemente de la intencionalidad de los científicos. Así, la tendencia armonizadora del positivismo, "que ayuda a borrar los antagonismos de la realidad a fuerza de elaboración metodológica, radica en el método clasificatorio [que] reduce a un mismo concepto cosas esencialmente irreductibles, mutuamente excluyentes, eligiendo un aparato conceptual y al servicio de su concordancia" (Adorno, 1972: 26). Al ideal de un método científico unificado e independiente, yuxtapuesto a todo material, subyace el ideal de una con-

[4] "[…] es tan imposible separar al espíritu de lo dado como lo es lo recíproco. Ninguno de ambos es un primero […] si, no obstante, alguien quisiera descubrir en ese mismo estar mediado el principio originario, estaría confundiendo un concepto de relación con un concepto de sustancia, y reclamaría como origen el *flatus vocis*. La mediatez no es un aserto positivo respecto al ser, sino una instrucción impartida al conocimiento en el sentido de no calmarse ante una positividad tal […] Expresada como principio general, la misma desembocaría, una y otra vez, como en Hegel, en el espíritu; con su traspaso a la positividad, se torna no-verdadera" (Adorno, 1986: 37).

tinuidad que "engaña acerca del abismo existente entre lo universal y lo particular y en el que se expresa el antagonismo permanente. La unificación de la ciencia desplaza la contradictoriedad de su objeto" (Adorno, 1972: 27): la sociedad, cuyo conocimiento, *esta* ciencia se vuelve incapaz de proveer.

Pero la sociedad no es solo el objeto de las ciencias sociales, sino también aquello que las determina, en tanto fuerza productiva y relación social de producción, y esta constituye una segunda dimensión de la crítica a la idea de independencia del método. En el contexto de la sociedad, el positivismo no solo ejerce violencia sobre su objeto de conocimiento al no hacer lugar en el método a la complejidad, contradicciones y antagonismos de una sociedad no reconciliada; el principio de independencia del método científico le impide, además, reconocer que esa violencia ejercida por él está socialmente determinada, con lo cual se condena a su mera reproducción. Lejos de ser independiente de la sociedad, el conocimiento es parte del objeto sociedad que las ciencias sociales se proponen conocer; pero cuando no puede pensarse de este modo, su ser objeto asume todas las connotaciones de pasividad e indistinción que –paradójicamente– la ciencia le adjudica al material que ella manipula, y entonces deviene mera técnica:

> El enorme refinamiento matemático de la metodología científica al uso no acaba de disipar la sospecha de que la conversión de la ciencia en una técnica junto a las otras está minando su concepto mismo […] el instrumental científico que proporciona el canon de lo que cabe considerar como científico no deja de ser instrumental de un modo inimaginable para la propia razón instrumental: un medio para responder a preguntas cuyo origen queda fuera del alcance de la ciencia (Adorno, 1972: 28-29).

"Positivistas", entonces, devienen dos posiciones totalmente contradictorias entre sí: la idea de una ciencia independiente, que concibe los intereses extracientíficos como periféricos a la ciencia, y la idea de una ciencia totalmente instrumental, que ha renunciado a problematizar su propia participación y utilidad sociales. Ciencia independiente, racional, incontaminada por parcialidades provenientes del bullente mundo exterior y dueña de métodos que imagina como absolutamente suyos, sin lazos de continuidad con los modos de producción vigentes en la sociedad; en el extremo de una de las series y enlazando con el mundo formalista de la inmanencia lógica. Ciencia funcional, obsesionada por los resultados –que arroja– y los insumos –que capta, nunca a la velocidad suficiente–, y siempre dispuesta a condenar como desviaciones del buen funcionamiento a las preguntas no

operacionalizables,[5] en el otro extremo –empirista– de la misma serie. La serie –recordemos– "independencia o instrumentalidad del conocimiento", que define posiciones de probada eficacia en el enlistamiento de partidarios para la ciencia. Adorno, que no renuncia a tomar en serio las pretensiones de la ciencia y que por eso evita elevarlas a dogmas, considera, en cambio, que la ciencia exige más que partidarios:

> Lo único que puede ayudar en el camino de la objetividad de la ciencia es el reconocimiento de las mediaciones sociales que en ella laten, sin que por ello pueda ser considerada como un mero vehículo de relaciones e intereses sociales. Su absolutización e instrumentalización, productos ambos de la razón subjetiva, se complementan (Adorno, 1972: 30).

"De acuerdo a su concepto", que es histórico sin ser dócil a la opinión, la ciencia exige la crítica social del conocimiento, exige la crítica del método científico; como decía Adorno: la crítica de esa "tendencia armonizadora que le ayuda a borrar los antagonismo de la realidad", y que "radica en el método clasificatorio, sin la menor intención por parte de quienes se sirven de él" (Adorno, 1972: 26). Pero la interpretación del positivismo como una ideología existente en las formas antagónicas de la independencia y la instrumentalización ciega del conocimiento, pone de relieve –además– que esa crítica social del conocimiento no se agota en una crítica de la representación armonicista que, por cuestiones de método, la ciencia tiende a brindar de la sociedad. Parafraseando la definición althusseriana de la ideología como una "representación de la *relación* imaginaria de los individuos con sus condiciones reales de existencia" (Althusser, 1988: 43) podríamos decir que, para Adorno, lo falsa o ideológicamente representado en el positivismo es, antes que la realidad o la sociedad mismas, la relación del conocimiento con la sociedad; mejor dicho: independencia e instrumentalismo están condenados a brindar una representación falsa de la sociedad en tanto representan falsamente –como ausencia de relación o como identificación inmediata– la relación del conocimiento con la sociedad. Y es esta *falsa representación de la relación entre el conocimiento y la sociedad característica del positivismo* la que plantea la necesidad de su crítica.

[5] Es decir, las preguntas verdaderas o no retóricas, puesto que no encuentran ya disponible de antemano su solución. Preguntan, precisamente, porque no saben, porque no fueron confeccionadas a la medida de respuestas preexistentes, diría Althusser. Al respecto, véase "Prefacio: de 'El capital' a la filosofía de Marx", en Althusser y Balibar (1999).

ALTHUSSER Y LA CRÍTICA DE LA CIENCIA

La crítica del conocimiento propuesta por Adorno pone de relieve que la limitación de nuestro autoconocimiento como sujetos de conocimiento y la limitación de nuestro conocimiento de lo social, son dos aspectos de un mismo fenómeno ideológico "positivista". Pone de relieve, también, que la oposición entre problemas prácticos –conocimiento de los requerimientos de la sociedad y aplicación de políticas en función de los mismos– y problemas teóricos –autorreflexión y crítica social del conocimiento– dentro de la ciencia, constituye una falsa alternativa. Y hace ambas cosas practicando la crítica ideológica y exigiendo, en nombre de la ciencia, la crítica de la ciencia. ¿Qué diferencia la crítica adorniana del conocimiento de la elaborada por Althusser?

En principio, se podría señalar una diferencia doble: la del objeto privilegiado de la crítica del conocimiento, y la de la instancia que ejerce esa práctica crítica. En el caso de Althusser, la crítica del conocimiento está fundamentalmente referida a la filosofía y no a la ciencia, mientras que –como señalamos anteriormente– es "ciencia" lo que aparece en su teoría como "lo otro" de lo ideológico y artífice de la crítica. Althusser, a diferencia de Adorno, insiste en oponer la ciencia a la ideología, y, si hay en su teoría una crítica del conocimiento como ideología, será la filosofía –en continuidad con la religión– quien se constituye privilegiadamente como instancia ideológica, es decir, la que provee masivamente el material que se configurará como objeto de la crítica de las ideologías en el conocimiento.[6]

Si fuera este todo el panorama a considerar, tendríamos que decir que, desde una perspectiva adorniana, Althusser cuanto mucho oscila entre dos posiciones. Por una parte, el postulado de la independencia y pureza científicas, de acuerdo al cual las ideologías sociales, partícipes fundamentales de las luchas políticas, resultan ajenas a la ciencia excepto en tanto objetos para su análisis, mientras que esta última –la ciencia–, gracias a su independencia precisamente, viene ya dada como instancia crítica (de la ideología, de la política, de la sociedad). Por otra parte, el ideal de una superación de la ideología y la política por una organización racional y transparente –cien-

[6] También la crítica adorniana de la ideología se refiere extensamente, claro está, a la filosofía. Pero la intensa actividad de Adorno en el campo de la sociología (ya sea como participante de investigaciones sociológicas o como profesor de sociología) a partir del exilio y hasta su muerte, hacen que la extensión y envergadura que la crítica de la ciencia social tiene en su obra no guarde relación con la que tiene en la producción de Althusser.

tífica– de la sociedad: la ciencia como el más allá superador de lo político inherentemente ideológico y ocultador en condiciones de dominación. Intentaremos mostrar, sin embargo, que dichas alternativas surgen menos de la obra de Althusser que de una reducción de la idea althusseriana de ciencia, idea para nada evidente, sumamente compleja, y que el rodeo adorniano permite destacar en la profusa producción del autor de *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*.

La reducción de la idea althusseriana de ciencia es, en primer lugar, también una reducción de su conceptualización de la ideología a los términos más clásicos del error superable y de la alienación de la conciencia, con la que la noción althusseriana de "práctica ideológica" busca romper. Respecto de esta última, Althusser no se cansa de repetir que vivimos en la ideología; que somos sujetos en, por y para la ideología. Lo cual significa, ante todo, que "la ideología es eterna", que no hay una experiencia subjetiva "más allá" de ella, y, en lo que a la ciencia respecta, que ella –la ciencia– nunca podría ser pensada "científicamente" como algo exterior o posterior a la ideología. El corolario de lo anterior, sobre el que insistiremos más adelante, es que, en términos althusserianos, el ideal de una ciencia que se consumaría al emplazarse como superación de la ideología y la política, a las que pasaría a sustituir, no es sino una de las formas privilegiadas de lo ideológico en nuestras sociedades.

En segundo lugar, la aparente evidencia de la idea althusseriana de ciencia podría basarse ya no en un reductivismo conceptual –la simplificación del concepto althusseriano de ideología– sino a otro reductivismo que podríamos llamar "bibliográfico", es decir, a la desconsideración de una serie de textos que, relativamente al margen de aquellos que cobraron mayor notoriedad en las ciencias sociales, explicitan una crítica de la ciencia –y no solo de la filosofía idealista– incluída la "ciencia marxista", como ideología. Tal el caso, por ejemplo, de "Filosofía y ciencias humanas", publicado en 1963 en la *Revue de l'enseignement philosophique,* en el que Althusser responde una serie de preguntas sobre la relación entre filosofía y ciencias humanas planteadas un tiempo antes por la Association sur les Sciences Humaines. Detengámonos por un momento en los argumentos expuestos en este texto.

De acuerdo a una carta enviada a Morfaux acompañando el escrito, la intención de Althusser en *Filosofía y ciencias humanas* es triple:

> [...] decir a los marxistas que […] la filosofía existe, y que no puede diluirse o "realizarse" en las ciencias humanas [,] decir a los idealistas de la gran tradición crítica que no es posible defender a la filosofía sin reconocer la

> posibilidad de ciencias […y] decir un poco en nombre de todo el mundo que las amenazas contra la filosofía proceden de las supervivencias del 'espiritualismo' […], y desde luego de la ideología tecnocrática (Althusser, 2003a: 44).

Esta ideología dominante, la "tecnocracia", que es dominante precisamente porque no parece serlo, es la que plantea como algo del orden de las evidencias la necesidad de reconocer que "en el siglo de una tremenda mutación industrial, todo depende de las ciencias que dirigen esa revolución [y] que todo depende entonces de la formación de los investigadores y técnicos" (Althusser, 2003a: 46-47). Frente a la vigencia de esta ideología, Althusser defiende la autonomía de la filosofía, pero no como disciplina del transmundo, sino como "rechazo de todo 'positivismo'" y de toda ideología tecnocrática, incluida la que amenaza a las ciencias:

> El rechazo filosófico del empirismo, del psicologismo, del positivismo no es más que el rechazo mismo de atribuir a las ciencias un sentido que las destruye […] La filosofía […] no puede verse amenazada salvo por aquello que amenaza a las ciencias en persona: la "ilusión" dogmática, positivista, psicologista, naturalista, pragmatista o empirista, ilusión que un marxista denominaría con mayor rigor […] una *ideología* (Althusser, 2003a: 52).

La filosofía defiende a las ciencias humanas –de acuerdo a su concepto, diría Adorno– llevando adelante la crítica de la actualidad de las ciencias: persistiendo en la crítica de lo que "continúa impidiendo que sean ciencias de verdad" y ayudándolas a "convertirse en verdaderas ciencias, superando así su presente estado de técnicas" (Althusser, 2003a: 54). Por su parte, esta práctica crítica de aquello que en rigor de verdad habría que llamar "técnicas humanas" (Althusser, 2003a: 55), constituye a su vez la única y verdadera defensa de la filosofía, o de "la teoría, para distinguirla de la filosofía como ideología", recalca Althusser (2003a: 53). Así: la ciencia (vigente) no es ciencia (ciencia ≠ ciencia); y, para que lo sea, es necesaria la crítica filosófica de la actualidad de la ciencia. Pero la filosofía, que podría llevar adelante esa crítica, para hacerlo debería dejar de ser lo que masivamente es: ideología (filosofía ≠ filosofía).

¿Qué clase de movimiento es este donde la ciencia no coincide consigo misma, es decir, no es científica, ni la filosofía filosófica? Se trata, sin duda de un trabajo de discernimiento, de diferenciación; pero de una diferenciación que no procede asignando identidades (mecanismo que, para Althusser, caracteriza a la ideología), sino más bien descomponiendo aquello que, en

el orden de las evidencias, se presenta como una identidad opuesta a otras y que pretende ser reconocida como tal. Pero entonces la idea de una insistencia althusseriana en la separación tajante entre ciencia e ideología, que lo contrapondría al gesto crítico de Adorno, debe ser complejizada a la luz de la afinidad aquí manifiesta no solo respecto de los contenidos sino también en lo referente al modo de exposición de la crítica adorniana del positivismo.

Como Adorno, Althusser despliega en este texto las tensiones internas de las definiciones –en particular la de la ciencia, la filosofía, y la ideología– a las que no renuncia, pero cuya estabilidad y conclusividad vuelve imposibles. Lo hace propiciando la partición de la filosofía (filosofía/ideología versus teoría) en nombre una ciencia que, no obstante, cuando se va a buscar en su lugar, no se encuentra nada más y nada menos que porque ella no es una identidad ni presente ni plena, sino algo *a constituir* a partir de las fisuras de lo vigente. Esto es: la "ciencia" no existe como lugar positivo sino solo en su diferenciación –tal vez fugaz, pero en cualquier caso nunca garantizada– respecto a aquello que en ese presente funciona como ideología (ciencia versus técnica).

Semejante movimiento entre instancias que todo el tiempo están perdiendo sus nombres o que revelan no ser aquello que el nombre promete y querría garantizar *como* una identidad y una posición, semejante movimiento –decimos– resulta vertiginoso, y ese vértigo no es otra cosa que Althusser leyendo, es decir, practicando la crítica, una crítica sin plataforma de lanzamiento o que se empeña en destruirlas a todas una vez que se ha lanzado. Pero si esto fuera así, ¿resultaría aceptable "redimir" a Althusser de la acusación de positivismo recurriendo a algunos textos en los que "por fin" parecería renunciar a aquello que, por otra parte, habría constituido una constante necesariamente asociada a la famosa dicotomía en que se funda su teoría de la ideología?

Lejos de constituir una extrañeza, la crítica de la ciencia es una parte orgánica de la teoría de Althusser y un efecto necesario de su modo de practicar la lectura crítica. En primer lugar, y como lo demuestran sus referencias al psicoanálisis en "Freud y Lacan" o en el "Prefacio" a *Lire Le capital*, qué es una ciencia y en qué podría consistir el conocimiento no constituyen para Althusser tampoco allí preguntas que se puedan responder de una vez y en general. No se trataría, por ejemplo, de preguntar si el psicoanálisis es una ciencia, sino más bien de saber qué es una ciencia después de que el psicoanálisis existe; y tampoco se trataría de definir de una vez al conocimiento en sí mismo, porque el "conocimiento" resulta tan indefinible "en sí mismo", independientemente de lo que funciona como ideología, como

esta –en su sentido althusseriano– resulta trunca independientemente del inconsciente y su conceptualización por el psicoanálisis. Pero, precisamente por esto, y en segundo lugar, las remisiones althusserianas a la "práctica científica", por más definiciones que conlleven, se parecen poco a una definición, y funcionan, más bien, negativamente: diciendo que cosa *no* es ciencia en cada caso.

Detengámonos un momento en el capítulo "Sobre la dialéctica materialista" en *La revolución teórica de Marx*. Althusser trabaja allí sobre la noción de teoría. La teoría es una práctica determinada que modifica una materia prima determinada; hay "teoría" ideológica y teoría científica; y, sobre todo, la teoría no es nunca la aplicación exterior de un concepto a un contenido preestablecido: "La aplicación exterior de un concepto no es jamás el equivalente de una *práctica teórica*. Esta aplicación no cambia en nada la verdad recibida del exterior, salvo su *nombre*, bautizo incapaz de producir la menor transformación real en las verdades que lo reciben" (Althusser, 1999: 139).

A esta *práctica* teórica que no es tal, porque *no produce* ninguna transformación en lo que recibe, Althusser la llama dogmatismo. El dogmatismo es una práctica de *aplicación* de los conceptos exteriores y preexistentes de una "teoría", que parecería vivir una vida independiente y ser indiferente al mundo y los materiales sobre los que se aplica y a los que se limita a rebautizar. En tanto aplicación de conceptos rigidificados y, en sí mismos, invulnerables, el dogmatismo no *hace* teoría. Pero en el extremo opuesto al dogmatismo se ubica –para Althusser– la confianza en algunas "disciplinas de vanguardia, triunfantes, consagradas a intereses pragmáticos precisos" (Althusser, 1999: 140), entre las que ubica a la sociología y la psicología. En lugar de reverenciar las "escrituras-teóricas" legadas por la tradición, la confianza en el espontaneísmo "científico" triunfante, reverencia al mundo y al presente a los que pertenece, puesto que esas disciplinas de éxito generan "solamente la 'teoría' que necesita[n para] producir el fin que se le[s] ha asignado" (Althusser, 1999: 140). Ellas constituyen, en realidad, técnicas, y Althusser vuelve a trazar la distancia entre ciencia y técnica que la ideología tecnocrática indistingue:

> La práctica teórica produce conocimientos […] Toda práctica técnica se define por sus objetivos: tales efectos definidos que deben producirse en tal objeto, en tal situación. Lo medios dependen de los objetivos. Toda práctica técnica utiliza, entre estos medios, conocimientos que intervienen como procedimientos […] En todos los casos la relación entre la técnica y el conocimiento es una relación exterior, no reflexiva, radicalmente diferente de la

> relación interior, reflexiva, existente entre la ciencias y sus conocimientos […] Una "teoría" que no pone en cuestión el fin del cual es un subproducto permanece prisionera de este fin, y de sus "realidades" que lo han impuesto […] La creencia en la virtud espontánea de la técnica se encuentra en el origen […] del pensamiento tecnocrático (Althusser, 1999: 140).

Althusser traza nuevamente –decimos–, la línea de demarcación entre ciencia y técnica. Pero esa distancia es sobre todo una distancia *interior* a la ciencia actual: si la ciencia se distingue de la técnica, se distingue también del presente de la ciencia en un doble sentido: tanto de la ciencia "triunfante", de la ciencia más vigente, contemporánea, ciegamente reproductora de los fines impuestos por su tiempo; como de lo que denomina dogmatismo: la aplicación de un marco teórico preconstituido a un material equis.

¿Qué es entonces –de acuerdo a estos textos– el conocimiento científico para Althusser? La "verdadera" práctica científica parecería estar marcada por una doble ausencia de garantía. Por una parte, carece de las garantías del dogmatismo –su autoridad– y de la técnica –su reconocible eficacia–; pero, por otra parte, la "verdadera" práctica científica parecería ser una práctica no garantizada en el sentido fuerte de no tener garantizada su existencia como ciencia, es decir, en el sentido de no poder anunciarse rotunda y positivamente como una identidad sin traicionarse a sí misma: "no existe ciencia pura sino a condición de purificarla sin descanso, ni ciencia libre dentro de la necesidad de su historia, más que a condición de liberarla sin descanso de la ideología que la ocupa" (Althusser, 1999: 140), escribe en *La revolución teórica de Marx*. Invirtiendo una de sus tesis sobre la ideología,[7] podría haber agregado: el que dice que *está en* la ciencia, está en la ideología.

"Ciencia" *no* es un lugar existente en el que sea posible inscribirse y reconocer*se*; al cual sea posible pertenecer. "Ciencia", en los textos de Althusser,

[7] La tesis, presentada en *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*, sostenía: "aquellos que están en la ideología se creen por definición fuera de ella; uno de los efectos de la ideología es la negación práctica por la ideología del carácter ideológico de la ideología […] Es necesario estar fuera de la ideología, es decir en el conocimiento científico, para poder decir: yo estoy en la ideología" (Althusser, 1988: 56). Todo lo cual venía precedido de la siguiente advertencia a los lectores: "ustedes y yo somos *siempre ya* sujetos que, como tales, practicamos sin interrupción los rituales del reconocimiento ideológico […] La escritura a la cual yo procedo actualmente y la lectura a la cual ustedes se dedican actualmente son, también ellas, desde este punto de vista, rituales de reconocimiento ideológico, incluida la 'evidencia' con que pueda imponérseles a ustedes la 'verdad' de mis reflexiones o su 'falsedad'" (Althusser, 1988: 54).

es lo que *solo a veces ha sucedido*, y no aquello que un método preciso[8] ni la aplicación de la "buena" tradición teórica, pueda garantizar. La ciencia es lo que solo a veces ha sucedido. *Pocas* veces Althusser "toma nota" –después, mucho después– de esas emergencias; emergencias que, para nosotros, son "dadas" y lo son como irrupciones en un continuo al cual, cuando existen, parten, interrumpen, dis-continúan. Esas emergencias son "inesperadas", dice Althusser en "Freud y Lacan", de 1964, [9] y "perturbadoras", continúa en el "Prefacio" de *Para leer El capital*, publicado en 1967.[10] La ciencia althusseriana no es una casa –que se puede habitar– ni una tradición –en la que se encuentra, y ocupa, el lugar propio–. La ciencia no es lo que viene después de la ideología ni lo que reemplazará finalmente las opacidades de la política. La ciencia althusseriana es una rareza, una rareza estructuralmente contaminada, impura, y no conforme consigo misma. ¿No será a lo exigente de esta idea de ciencia perseguida por Althusser, antes que a su presunto "positivismo", a lo que se asocia aquel carácter espectral, aquel rechazo de su obra en nuestras bibliografías universitarias al que nos referíamos en el inicio de este artículo? El rechazo que sufrió la obra de Althusser ¿no se deberá más a lo que nos exige que a aquello que parecería asegurarnos? Dicho de otro modo: ¿no nos resultará más "amenazante" por su criticismo insatisfecho que por su presunto dogmatismo?

[8] Con excesiva frecuencia –dice Althusser en 1963– la supuesta "ciencia" que en realidad es una "técnica eficaz […] presenta como coartada científica el carácter 'científico' de sus métodos… ¡Cómo si la precisión de un método hubiera bastado alguna vez para constituir una ciencia!" (Althusser, 2003a: 59).

[9] "En la historia de la Razón Occidental, los nacimientos son objeto de cuidados […] Cuando nace una ciencia joven el círculo familiar está siempre predispuesto para el asombro, el júbilo y el bautismo […] En el curso del siglo XIX, por lo que sé, nacieron dos o tres niños a quienes no se esperaba: Marx, Nietzsche, Freud. Hijos 'naturales' en el sentido en que la naturaleza ofende las costumbres, la legitimidad, la moral y las reglas mundanas […ellos] fueron nacimiento de ciencias, o de crítica" (Althusser, 1988: 72-73). La ciencia no ideológica es eso: crítica. Por eso "ciencia" no se puede decir del todo sola, precisa de lo que funciona como aquello cuya lógica subvierte (en este caso, principalmente, la ideología) para poder ser enunciada en su especificidad.

[10] "Por paradójica que pueda parecer esta afirmación podemos anticipar que, en la historia de la cultura humana, nuestro tiempo se expone a aparecer un día como señalado por la más dramática y trabajosa de las pruebas: el descubrimiento y aprendizaje del sentido de los gestos mas 'simples' de la existencia: ver, oir, hablar, leer […] Y, contrariamente a todas las apariencias todavía reinantes, no es a la psicología […] que debemos estos conocimientos perturbadores sino a algunos hombres: Marx, Nietzsche y Freud. A partir de Freud comenzamos a sospechar lo que quiere *decir* escuchar, por lo tanto hablar (y callarse) […] Me atrevería a sostener que a partir de Marx deberíamos comenzar a sospechar lo que, por lo menos en la teoría, *quiere decir leer* y, por tanto, escribir" (Althusser y Balibar, 1999: 20-21).

POLÍTICAS DEL CONOCIMIENTO

Qué es una ciencia, en qué podría consistir el conocimiento y cómo procede una lectura crítica son, en Althusser, cuestiones sumamente problemáticas no solo porque a lo que habitualmente se llama ciencia Althusser –al igual que Adorno– lo considera una ideología de la ciencia, sino también porque –nuevamente, al igual que Adorno–, su propia aproximación a lo que sería el conocimiento científico es sumamente exigente, al punto que finalmente carece de un suelo firme positivo en el cual asentarse de una vez, y se muestra, más bien, negativamente.

En relación a lo primero, y como acabamos de ver, la problematización del conocimiento, tanto en el caso de Adorno como en el de Althusser, es a su vez una crítica de la ideología en un doble sentido. Es una crítica de la "ideología de la ciencia" que conlleva necesariamente una crítica de la sociedad, por cuanto la ciencia es una fuerza productiva social, e incluso su autonomía debe entenderse no como una ausencia de determinación, indeterminación o independencia, sino como la forma específica de esa determinación o dependencia sociales. Pero además estas críticas de la ideología (científica y social) implican, a su vez, una crítica de las concepciones de la ideología como "error" exterior y superable. Criticar la ideología de la ciencia, ideología socialmente determinada, implica volvernos capaces de dar cuenta de la "necesidad social" del positivismo, así como poner de relieve lo que hay de mítico en el ideal de una sociedad plenamente posideológica y transparente para sí misma.

En cuanto a la emergencia negativa de lo "científico", si en Adorno esa negatividad se manifiesta en la persistente crítica del "positivismo" –instancia del mito en la ciencia cuya crítica constituiría una parte fundamental de esta–, en Althusser, el movimiento negativo se despliega como una crítica del empirismo –o de la confusión del objeto de conocimiento con el objeto real–, como una crítica del cientificismo –de la independencia de la ciencia, tanto como de la definición del método con independencia de la especificidad de los objetos de conocimiento–,[11] como una crítica de la técnica (tec-

[11] Althusser formula ambas críticas, entre otros lugares, en un pasaje de *La revolución teórica de Marx* al que ya hemos hecho referencia: "¿Qué decir entonces de la *espontaneidad* de esas disciplinas de vanguardia, triunfantes, consagradas a intereses pragmáticos precisos?; que no son rigurosamente ciencias, pero que pretenden serlo porque emplean métodos 'científicos', definidos, sin embargo, independientemente de la especificidad de su objeto presunto; que piensan poseer, como toda verdadera ciencia, un *objeto*, cuando solo se refieren a una realidad dada" (Althusser, 1999: 140).

nicismo o tecnocracia), que mantiene una relación exterior y no reflexiva con los fines que se le han asignado y, por lo tanto, se limita a producir una teoría funcional que no es más que el reflejo de ese fin acríticamente asumido. Pero también se despliega –debido a lo que venimos de referir en el párrafo anterior– como una crítica al supuesto "otro" de la alternativa intrapositivista –como la llamaba Adorno– entre la instrumentalización del conocimiento (plenamente adaptado a la sociedad) y el presupuesto de su independencia: el movimiento negativo se depliega también como una crítica de la idea de una superación posible de lo ideológico y lo político por la ciencia.

Además de los argumentos ya planteados respecto de la "eternidad" de la ideología, esta imposibilidad de superación de la política por la ciencia refiere uno de los conceptos más fértiles de la obra de Althusser y al que aludimos al comienzo: la conceptualización de la totalidad social como un todo complejo sobredeterminado siempre ya dado. Como se recordará, a diferencia de lo que sucede según él en el modelo de la totalidad expresiva hegeliana, dicho concepto plantea que las instancias y prácticas sociales que componen el todo social resultan irreductibles a un único centro de determinación e inderivables las unas de las otras. De allí la complejidad del todo, que resulta irreductible y a la luz de la cual se vuelve legible como mistificación la lógica de la superación de unos niveles y tipos de prácticas por otros.

Ahora bien, en el momento en que Althusser plantea esta reconceptualización de la totalidad social como compleja e irreductible a un origen determinante que no estuviera a su vez afectado por los que al mismo tiempo constituyen sus efectos, sus énfasis están puestos, sobre todo, en la discontinuidad existente entre la conciencia de sí de una época y su conocimiento; y, más en general: en la discontinuidad entre la ideología y la ciencia. Sin embargo, no sería difícil mostrar que sus textos posteriores considerados menos epistemológicos –como los dedicados a Maquiavelo– constituyen, en gran medida, el desarrollo de esa misma complejidad respecto de lo político y de los requerimientos que la conceptualización del todo sobredeterminado plantea a un pensamiento de la política con pretensiones materialistas. La complejidad estructural de la totalidad social exige pensar no solo la discontinuidad (y la sobredeterminación) entre ciencia e ideología, sino también la irreductibilidad de la práctica política al pensamiento sobre la política; o bien, el exceso representado por la política en relación a la práctica cognitiva, incluido el conocimiento científico provisto por el materialismo histórico. Se trata de un exceso político desconocido –según Althusser– por la filosofía política, y del que solo dieron cuenta pensamientos excepcionales y esporádicos como el de Maquiavelo.

Si el pensamiento de Maquiavelo es excepcional, dice Althusser, es porque persiste en un pensamiento de la separación que, empeñándose en la determinación precisa de todas las condiciones requeridas para la conformación de un Estado nuevo, se resiste sin embargo a llenar el vacío de lo desconocido, a ocupar el lugar de una práctica política ausente. Con ello, con este *décalage* pensado pero no resuelto por el pensamiento, esta práctica cognitiva hace lugar en la teoría –y contra toda la tradición– para lo que no es ella misma: la práctica política. Esta práctica cognitiva maquiaveliana inscribe una diferencia, la diferencia de una práctica –la política– en otra –el conocimiento de la política–, pero la inscribe precisamente no escribiéndola: resguardando el espacio vacío de lo otro del conocimiento en el texto filosófico. Pero a su vez, al hacerlo, al sostener la separación entre política y conocimiento en el conocimiento, diciendo que práctica política y práctica cognitiva no se identifican, Maquiavelo pone en práctica *otra política del conocimiento* de la que resulta –dice Althusser– "la única filosofía materialista de toda la historia de la filosofía" (Althusser, 2003b: 169).

La ciencia y la política son irreductibles; sin ser independientes son –no obstante– discontinuas. Y, al mismo tiempo, resulta imposible hacer eso que Althusser llama ciencia –o materialismo– sin llevar adelante una *cierta* política del conocimiento. El materialismo o ciencia althusseriana, que no son política, constituyen sin embargo una cierta práctica política teórica, una cierta *política de la teoría*, que conlleva, a la vez, la crítica ideológica del conocimiento y de la sociedad actuales, y la generación de espacios para que emerja lo diferente, negado por un discurso del conocimiento "sin baches". Sin renunciar a toda conceptualización de la totalidad social, esta política del conocimiento materialista insiste en interrogar aquello que hay de falso en las totalizaciones vigentes, ya sea que estas adopten la forma de la identidad –como sucede en la tecnocracia en el doble sentido de la instrumentalización del conocimiento y de la superación de la política por la administración científica de la sociedad– o la forma de la complementariedad de las partes –como ocurre en el postulado cientificista de una ciencia independiente.

La "ciencia", la práctica cognitiva althusseriana, está estructuralmente contaminada. Contaminada por la ideología –en el sentido de que no puede decir que, de una vez y para siempre, haya conseguido situarse más allá de ella– y por la política, política *del conocimiento* que, en el caso del materialismo, insiste en hacer lugar a la complejidad social y en no desconocer la diferencia que el conocimiento, en tanto práctica específica, es capaz de producir en su propio campo y, mediatamente, en la sociedad. Si no hacemos esa política del conocimiento –diría probablemente Althusser–, *no* es que hagamos ciencia *sin* política, sino que hacemos *otra política* de la

ciencia: una política que reproduce la ideología de la ciencia y, así, a la sociedad y a las evidencias sociales "triunfantes". Por eso, la alternativa fundacional de las ciencias sociales –que vinieron al mundo junto con la separación del político y el científico, de lo racional y lo valorativo, separación que se reduplica al interior del conocimiento entre "lo teórico", más o menos "especulativo", y la preocupación por "los problemas prácticos", más o menos asociados a cuestiones técnicas, de gestión, administración, etc. –, solo puede existir en la teoría althusseriana como el muro que es preciso derruir, no para postular la identidad entre ciencia y política bajo una lógica de la superación, sino para plantear otras separaciones no constreñidas por los estrechos márgenes de la segmentación canónica.

Arruinar, descomponer una dicotomía asfixiante sin promover la indistinción de las prácticas: ese es el verdadero desafío de la empresa althusseriana, muy próxima en este respecto a la de Adorno. Para ninguno de estos autores sería posible dar una definición a priori del conocimiento, una definición del conocimiento "en sus propios términos" e independientemente de lo que funciona como ideología, como política, como arte. Pero, además, para ninguno de ellos sería posible definir, de una vez e independientemente de todo objeto, en qué consistiría un método de conocimiento o un pensamiento *crítico*. No hay criticismo metodológicamente garantizado, porque lo "garantizado" se halla en todo caso del lado de lo que ha venido triunfando, mientras que el anhelo de la crítica consistiría en ayudar a dar expresión a la rareza allí donde parece querer surgir; ayudar a que lo real pueda desplegarse como otra cosa que la multiplicación enajenada de lo mismo; ayudar a que se manifieste como una verdadera y más potente complejidad. Pero precisamente por eso, si no hay criticismo garantizado sí hay en ambos necesidad de crítica, de una crítica perseverante que no es dueña de sí; una perseverante crítica impropia, contaminada o sobredeterminada que, sin pretender reemplazar a la política ni identificarse con ella, no rehúye a la política que *hace*.

BIBLIOGRAFÍA

Adorno, T. (1972), "Introducción", en Adorno, T. *et al.*, *La disputa del positivismo en la sociología alemana*. Barcelona, Grijalbo, pp. 11-80.

—— (1986), *Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento*, Barcelona, Planeta.

—— (1997), *Actualidad de la filosofía*, Barcelona, Altaya, "La actualidad de la filosofía".

Althusser, L. (1988), *Ideología y aparatos ideológicos de Estado / Freud y Lacan,* Buenos Aires, Nueva Visión.
—— (1999), *La revolución teórica de Marx*, México, Siglo XXI.
—— (2003a), *Lenin y la filosofía*, Madrid, Editora Nacional, "Filosofía y ciencias humanas".
—— (2003b), *La soledad de Maquiavelo*, Madrid, Editora Nacional.
—— (2004), *Maquiavelo y nosotros*, Madrid, Akal.
—— y E. Balibar (1999), *Para leer El capital*, México, Siglo XXI.
Marx, K. (1946), *El capital*, Buenos Aires, Biblioteca Nueva.