

LA RUPTURA EPISTEMOLÓGICA SEGÚN BACHELARD, ALTHUSSER Y BADIOU

◆
Carlos Gassmann
 Universidad de Buenos Aires

◆

Resumen

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

Abstract

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

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

Alain Badiou

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

Peter Hallward

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Bibliografía

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

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

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

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

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