



ESTUDIO

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA ~ AÑO 16. Nº 55 (OCTUBRE-DICIEMBRE, 2011) PP. 11 - 38
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA IBEROAMERICANA Y TEORÍA SOCIAL
ISSN 1315-5216 ~ CESA - FACES - UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA

Antropología política de la ciencia*

Un examen epistemológico de la tensión entre ciencia e ideología

The Political Anthropology of Science

An Epistemological Examination of the Tension Between Science and Ideology

Leonardo G. RODRÍGUEZ ZOYA

UBA / CONICET / IIGG / CPC, Argentina

RESUMEN

El objetivo de este trabajo es realizar una crítica al concepto hegemónico-dominante de ciencia a través de un análisis de la construcción discursiva del paradigma de la simplificación heredado de la Modernidad. Se problematizan las exclusiones político-epistemológicas de la tradición del pensamiento científico occidental: subjetividad, contexto, aleatorio, poder, valores, ideología, afectividad, temporalidad, política. La tesis central postula que las teorías contemporáneas del sujeto, específicamente, el psicoanálisis lacaniano y la teoría post-estructuralista, brindan elementos para problematizar dichas exclusiones. La contribución principal de este trabajo consiste en proponer una antropología política de la ciencia para fundamentar una epistemología y una ciencia alternativa.

Palabras clave: Epistemología política, antropología política, ciencia, sujeto.

ABSTRACT

The main goal of this work is to criticize the hegemonic-dominant concept of science by analyzing the discursive construction of the simplification paradigm inherited from modernity. The article identifies as problems the political-epistemological exclusions of scientific western thought: subjectivity, context, chance, power, values, ideology, affectivity, temporality and politics. The main thesis postulates that contemporary theories of the subject, such as Lacanian psychoanalysis and post-structuralist theory, offer elements to deal with those exclusions. The main contribution of this work is to propose a political anthropology for science that might support an alternative epistemology and concept of science.

Key words: Political epistemology, political anthropology, science, subject.

* Agradezco los comentarios y sugerencias realizados por el colega Hernán Fair, conocedor entusiasta de la obra lacaniana y del posestructuralismo, quién leyó el plan inicial de este texto cuando aún no había sido escrito y luego efectuó una lectura crítica y completa del manuscrito. Sus lúcidas observaciones me ayudaron a agudizar el empleo de ciertos conceptos y a precisar mejor algunas expresiones y argumentos. Gracias a sus generosas observaciones este texto se ha visto enriquecido.

INTRODUCCIÓN

El propósito de este trabajo es articular críticamente algunos de los problemas fundamentales de la epistemología de las ciencias sociales a la luz de los aportes de las teorías contemporáneas del sujeto.

La premisa inicial de mi argumentación postula que la tradición de pensamiento epistemológico dominante en Occidente se ha constituido sobre un doble dispositivo lógico. En primer lugar, ha fundamentado un paradigma de simplificación en el cual la ciencia y el conocimiento científico se han asociado, por un lado, a ciertos principios cognitivos fundamentales: la reducción (búsqueda de lo elemental) y la disyunción (separar para conocer); y, por el otro, a ciertos atributos de cientificidad: la universalidad, la atemporalidad, la objetividad, la neutralidad valorativa, el reduccionismo nomológico, la verdad. Correlativamente, en segundo lugar, las epistemologías dominantes han fundamentado una serie de exclusiones fundamentales y fundantes del conocimiento científico-clásico, delineando un conjunto de lugares prohibidos sobre los cuales la ciencia y la epistemología no pueden ni deben decir nada: la subjetividad, el contexto, lo aleatorio, el poder, los valores, la ideología, la afectividad, la temporalidad, lo político.

El objetivo de este trabajo es poner en cuestión el sistema de exclusión fundamentado por la epistemología clásica (iniciada por Aristóteles, retomada en un sentido opuesto por Bacon, refundada por Descartes, ampliada por Leibniz y Hume, hasta llegar a Kant, y expandida luego como el proyecto epistemológico más ambicioso del siglo XX por el positivismo lógico), señalando que tales exclusiones impiden problematizar la dimensión política y social del conocimiento científico.

La tesis central aquí sostenida postula que las teorías contemporáneas del sujeto, más específicamente, el psicoanálisis lacaniano y la teoría post-estructuralista, brindan elementos fundamentales para problematizar las exclusiones político-epistemológicas fundantes de la tradición del pensamiento científico occidental.

La contribución principal a la que aspira este trabajo consiste en rescatar la fecundidad epistemológica de la categoría de 'sujeto' para concebir una antropología política de la ciencia. Esta antropología permitiría delinear una epistemología abierta a la problemática de la subjetividad y de lo político y, por lo tanto, habilitaría a concebir una epistemología enriquecida desde el punto de vista humano y políticamente consciente.

La estrategia argumentativa está organizada del siguiente modo. En la *primera parte* se explora sintéticamente las exclusiones fundamentales de las epistemologías dominantes. En la *segunda parte* se exploran algunas contribuciones del psicoanálisis lacaniano y la teoría post-estructuralista para re-significar las exclusiones mencionadas.

1. LA CASA CERRADA DE LA EPISTEMOLOGÍA: LA DISYUNCIÓN ENTRE CIENCIA Y POLÍTICA

Una gran desalianza ha recorrido la historia del pensamiento de la civilización occidental. Se trata de la disyunción, en el nivel del *logos* (reflexivo, teórico, científico, racional), del conocimiento teórico respecto de la acción política. En términos de la filosofía aristotélica, esta escisión se manifiesta como la separación entre la *vita activa* y la *vita contemplativa*, entre la praxis política y el cono-

cimiento del ser¹. La filosofía occidental moderna, iniciada con Francis Bacon² en el *Nuevo Organum*, pero sistematizada por Descartes como un sistema filosófico coherente capaz de reemplazar al sistema aristotélico-tomista³, no hizo sino profundizar la escisión aristotélica y conllevó la constitución mítico-ideológica, en el sentido apuntado por Roland Barthes⁴, de la ciencia como un saber objetivo, universal y neutral. Así, la episteme moderna, despojó al conocimiento científico de todo factor local, singular, contextual, relativo, histórico y, sobre todo, político.

La disyunción entre la *vita activa* y la *vita contemplativa*, entre la política, como acción concreta en la esfera pública por un lado; y la ciencia, como conocimiento teórico-filosófico por el otro, ha operado exclusivamente en el nivel discursivo del *logos*. No obstante, en el nivel de la constitución y organización de las relaciones sociales, lo que ha acontecido es la relación inversa, la *política* ha sido una de las fuerzas que ha moldeado las condiciones de emergencia de la *ciencia*, y ésta, a su vez, ha devenido en una fuerza política. En términos foucaultianos se trata de la tesis que postula la relación bidireccional entre saber y poder⁵: el saber producido por la ciencia se ha constituido como un poder

- 1 La expresión *vita activa* y *vita contemplativa* fue acuñada por Hannah Arendt en *La condición humana*. No obstante la raíz filosófica de esta distinción remite a la *Ética Nicomaquea* de Aristóteles, en donde el estagirita conceptualizó los principales modos de vida, a saber: la vida voluptuosa –dedicada a los placeres corporales–, la vida política –dedicada a la acción– y la vida contemplativa –dedicada al conocimiento–.
- 2 BACON, F (2003). *Novum Organum*. 1ª ed. Buenos Aires, Argentina, Losada.
- 3 Los pilares fundamentales del sistema filosófico cartesiano se encuentran en *Meditaciones metafísicas* y en *Discurso del método*. La crisis del sistema aristotélico se aceleró con el desarrollo de la física matemática-geométrica de Galileo. Fue él quien elaboró “un método que utiliza el lenguaje matemático (geométrico) para formular sus preguntas a la naturaleza y para interpretar las respuestas de ésta”. Sin embargo, fue Descartes, contemporáneo de Galileo, quien elaboró “un sistema comprensivo de interpretación de la naturaleza capaz de reemplazar al sistema aristotélico”. Así, Descartes afirma que el viejo edificio del conocimiento está asentado sobre cimientos poco firmes y, por lo tanto, postula la necesidad de su reconstrucción. Para llevar adelante tal reconstrucción plantea una analogía del *conocimiento* con una *morada*. De aquí se sigue que la *falta de conocimiento* puede ser concebida como *intemperie* o *ausencia de morada*. Si reconstruir el edificio del conocimiento implica perder la morada, entonces, Descartes propone construir una morada provisional bajo la forma de una moral. Presenta, entonces, la imagen de la ciencia como un gran árbol que hunde sus raíces en la metafísica: “toda la filosofía es un árbol cuyas raíces son la metafísica, el tronco la física, y las ramas que salen de este tronco son las otras ciencias, que se reducen a tres principales, a saber, la Medicina, la Mecánica y la Moral”.
- 4 En su obra *Mitologías*, Roland Barthes, define al mito como *un habla*, en tanto éste constituye un sistema de comunicación y, por lo tanto, un modo de significación. El mito no se define ni por su objeto, ni por su mensaje, sino por su forma. El mito no tiene una existencia ni sustancial, ni esencial. No posee un contenido específico, una materia. Por el contrario, cualquier elemento que pueda ser objeto de discurso puede devenir mito. El mito es definido por Barthes como *un sistema semiológico segundo* o *un metalenguaje*. En el mito hay dos sistemas semiológicos, uno constituido por la lengua objeto, el otro por el mito o metalenguaje. Entonces, por un lado, en el nivel de la lengua objeto, el *signo* se constituye, según Saussure, como la combinación del significante y del significado. Por otro lado, en el nivel del mito, el *signo* -constituido en el nivel anterior- deviene en un nuevo significante. Así el *significante en el mito* tiene una existencia doble, visto desde el plano de la lengua es el término final de un primer sistema semiológico y constituye el signo en cuanto *sentido*; visto desde el plano del mito, el significante se constituye como *forma*. Entonces, el mito como sistema semiológico segundo se constituye por la combinación de una *forma* como significante, y un *concepto* como significado. Un ejemplo del propio Barthes aclarará esta argumentación. En la tapa de la revista *Paris-Match* hay una fotografía en donde aparece un joven negro vestido con uniforme francés haciendo la venia, con la mirada elevada y fija hacia la bandera de Francia. En el plano de la lengua-objeto la imagen es un primer sistema semiológico, *el negro hace la venia a la bandera*. Pero, inmediatamente, podemos percibir que hay un segundo sentido, la imagen quiere decir otra cosa: Francia es un gran imperio y todos sus hijos sirven fielmente, sin distinción de color, a su bandera. Este segundo efecto de significación se despliega en el nivel del mito o meta-lenguaje. Al decir que la ciencia se constituye como una estructura mítica, estoy afirmando que junto a un primer nivel de significación (la ciencia como realización del saber verdadero, universal y objetivo), hay un segundo nivel de significación que no está dado de antemano. La ciencia se convierte en forma, en tanto nuevo significante, para un concepto (un significado) que no está dado a priori. Cfr. BARTHES, R (2004). *Mitologías*. 1ª ed. Buenos Aires, Siglo XXI.
- 5 FOUCAULT, M (2002). *Vigilar y Castigar. Nacimiento de la prisión*. 1ª ed. Buenos Aires, Argentina, Siglo XXI; FOUCAULT, M (1992). *Microfísica del poder*. 3ª ed. Madrid, España, Las Ediciones de La Piqueta.

capaz de penetrar, organizar y legitimar la forma que históricamente han asumido las relaciones sociales en el capitalismo.

Las epistemologías dominantes, como formas especializadas de discurso disciplinar sobre la ciencia, han enfatizado, en oposición a la recursividad constitutiva de la ciencia y la política, la independencia de ambas. Así, el discurso de la epistemología aisló el saber del poder, separó el saber de los valores, escindió el saber respecto de los sujetos que conocen y producen conocimiento. En definitiva, la epistemología ha tendido un velo de silencio y sombra sobre aquello que ha organizado y estructurado el mundo de la vida de las sociedades humanas a lo largo de su historia: la unidad compleja entre el saber y el poder, entre el conocimiento teórico (filosófico-científico) y los procesos concretos que asumen las formas históricas de dominación.

En las líneas que siguen ilustraré, valiéndome de algunos útiles conceptuales desarrollados por Lacan y sustentados en la teoría de la hegemonía desarrollada por Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, cómo la ciencia puede ser concebida como un sistema discursivo de diferencias, organizado en torno a un principio de exclusión que define los límites de "lo científico". Este principio de exclusión funda a la ciencia como sistema discursivo (cognitivo y práctico a la vez) y define, simultáneamente, un *interior*, constituido por un conjunto de elementos que podemos denominar *atributos de realización de la cientificidad*, cuyo rasgo equivalencial común es su énfasis en la dimensión racional – cognitiva de la ciencia, por un lado; y, por el otro, un *exterior* que, en tanto está situado más allá de lo científico mismo, delinea el terreno propio de lo "no científico".

La tesis central de esta sección afirma que esta construcción discursiva de la ciencia acentúa la disyunción entre ciencia y política y, por consiguiente, sustenta una epistemología restringida y empobrecida, en la medida que bloquea el abordaje de lo político como una dimensión constitutiva de la ciencia y del conocimiento científico.

El término ciencia puede ser concebido como *un significante que en cuanto tal no significa nada*⁶. No hay ni puede haber un significado privilegiado que pueda ser atado y fijado, de una vez y para siempre, al término ciencia. Cabe entonces, con total legitimidad, preguntarse ¿cuál es el sentido de la ciencia? ¿Qué significa la ciencia? La respuesta no puede ser sino elusiva, aunque epistemológicamente rica: la significación de la ciencia depende de cómo se articule este término con otros significantes en una cadena⁷. Así, la articulación y contigüidad de significantes en una cadena que se desplaza metonímicamente hacia el infinito es fijada, detenida, por un punto de anclaje que, como operación metafórica, fija parcialmente el sentido⁸. Por ejemplo, al enunciar la siguiente cadena de significantes: verdad-objetividad-universalidad-leyes-neutralidad-racionalidad, nos parece evidente que el término ciencia podría ser un elemento más en dicha cadena. En una perspectiva histórica y crítica, parece pertinente preguntarnos por qué esos y no otros significantes son los que producen un efecto de significación que nos parece natural y evidente a la vez. En otros términos ¿qué es lo que determina cuáles son los significantes que integrarán la cadena y cómo serán articulados? Responder esta pregunta implicaría lo que en un lenguaje foucaultiano podría expresarse como el desafío de elaborar una arqueología del significante ciencia o, quizás, una historia política de las prácticas

6 La expresión pertenece a Jacques Lacan y constituye el título de la *clase XIV* del libro tercero de sus seminarios. Cfr. LACAN, J (1984^a). "Clase XIV, El significante, en cuanto tal, no significa nada", in: *El seminario de Jacques Lacan. Libro 3, editado por Jacques Lacan*. Barcelona, España, Paidós.

7 Lacan afirma que el sentido emerge en la medida en que los significantes se articulan en una cadena que no tiene ni principio ni fin.

8 LACAN J (1984^a). "Clase XVII, Metáfora y Metonimia", in: *Op. cit.*

discursivas de la ciencia, en cuanto régimen hegemónico de verdad⁹. Eludiendo este desafío me limitaré, a continuación, a explorar el significante ciencia en tanto organizador de una formación discursiva.

Propongo concebir a la ciencia como una formación discursiva¹⁰, es decir, como una totalidad articulada de elementos diferenciales relativamente estables¹¹. Tomado individualmente, cada elemento constitutivo del sistema se distingue de los restantes, su identidad se funda en la diferencia que establece con los otros elementos. Así entendido, un elemento, al ser diferente de otro, puede afirmar su identidad de manera *positiva*. Esta *lógica de la diferencia* es insuficiente para configurar una totalidad, es decir, para construir un límite que permita distinguir un espacio interior, constitutivo del sistema, y un espacio exterior, situado más allá de los límites. Por consiguiente, un conjunto de elementos diferenciales, que puede ser concebido como una colección heterogénea, no puede, sin embargo, constituir naturalmente una totalidad.

La emergencia de la unidad global o sistema se produce porque elementos diferentes pueden ser articulados como partes constitutivas de una totalidad. Entonces, la condición de posibilidad para que elementos diferentes configuren una totalidad requiere de una práctica articuladora que relacione dichos *elementos* en una cadena para convertirlos en *momentos* de un discurso. La articulación puede ser definida como una operación discursiva consistente en poner en cadena unos elementos con otros en un proceso de significación.

Es preciso notar que al articular elementos diferenciales en una cadena, interviene una nueva lógica, distinta a la *lógica de la diferencia*, centrada en la operación de la *equivalencia*. Esta operación conlleva un conjunto de implicancias epistemológicas de importancia que es necesario subrayar. En primer lugar, la operación de equivalencia requiere que los términos a articular en cadena sean diferentes. Es decir, sólo puede ser objeto de equivalencia aquello que no es idéntico, sino distinto. Seguidamente, al entrar en una cadena de equivalencias, cada diferencia se cancela a sí misma y, por consiguiente, la operación equivalencial subvierte el carácter diferencial de los términos articulados¹².

A partir de estos razonamientos es posible inferir que la *lógica de la equivalencia* instituye una identidad negativa, puesto que los términos de la cadena equivalencial no se igualan en virtud de un elemento positivo común que todos comparten, sino para significar aquello que niegan. La cadena de diferencias equivalenciales construye, entonces, lo que el objeto no es y permite que una configuración de elementos se constituya como una totalidad recortada respecto de un exterior excluido. Es justamente, la referencia a este *más allá* del sistema lo que da cuenta de la negatividad introducida

9 FOUCAULT, M (1992). *Op. cit.*

10 Es preciso que el término *formación discursiva* ha sido acuñado por Michael Foucault en *La Arqueología del saber*. El empleo de dicho término en el presente trabajo es utilizado en el sentido re-significado por Laclau y Mouffe en *Hegemonía y estrategia socialista*. En esta obra se emplea el término de *formación discursiva* pero en un sentido distinto al de Foucault. Para este autor era posible distinguir entre prácticas discursivas y prácticas no discursivas, esto para Laclau y Mouffe resulta imposible; por consiguiente, todo objeto se constituye como objeto de discurso. En este sentido, la expresión formación discursiva, sistema discursivo, discurso pueden considerarse como términos sinónimos para referirse a una totalidad articulada de posiciones diferenciales.

11 LACLAU, E & MOUFFE, Ch (2006). *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. 2ª ed. Buenos Aires, FCE. p. 143.

12 *Ibid.*, p. 171.

por la operación equivalencial. Lo que está afuera, y que constituye el exterior excluido, es lo que permite significar la identidad interior del sistema como totalidad articulada de diferencias¹³.

La conclusión de los razonamientos anteriores es que una formación discursiva, como totalidad articulada de diferencias, no constituye una totalidad plena ni un sistema cerrado; por el contrario, se trata de una totalidad incompleta, inacabada e inestable. Esto implica que el sistema carece de fundamento positivo y que sólo puede significarse a través de una negatividad constituida por aquello que excluye y en virtud de lo cual puede organizar las diferencias a través de la operación equivalencial.

Indiquemos, a continuación, la centralidad del concepto de *límite*, introducida parcialmente en el párrafo anterior, como condición de posibilidad para la organización de un sistema discursivo. El verdadero *límite* consiste en un principio de *exclusión radical*, que separa el interior del exterior. La constitución de una cadena de equivalencias es lo que construye ese exterior excluido, situado afuera, más allá del límite, que amenaza la realización del interior. Así entendido, un *límite excluyente* se constituye como el principio fundacional, organizador del sistema¹⁴.

Ahora bien, es preciso articular la conceptualización previamente desarrollada sobre las formaciones discursivas, como totalidades estructuradas de diferencias, con los fundamentos epistemológicos de la ciencia clásica. En las líneas que siguen intentaré ilustrar cómo la ciencia puede ser concebida como una formación discursiva organizada por cadenas equivalenciales de diferencias y constituida por un límite antagónico que permite dar cuenta de un exterior excluido que engloba todo aquello que la ciencia debe negar o ignorar para significar y viabilizar la realización de lo científico mismo. Mi intención no será explicar la constitución histórico-política de las cadenas significantes, ni tampoco analizar el estatuto de los elementos excluidos¹⁵, simplemente, me limitaré a señalarlos con la finalidad de mostrar cómo ni la ciencia ni las epistemologías dominantes pueden dar cuenta de ellos.

En términos epistemológicos cabe preguntarse ¿cuáles son las posiciones diferenciales que constituyen la cadena equivalencial que organiza la configuración de *la ciencia* como totalidad discursiva? Y ¿cómo son articuladas tales posiciones? A fin de viabilizar una respuesta plausible a estos interrogantes, resulta conveniente conceptualizar a la ciencia como una formación discursiva doble, una totalidad estructurada que *para hablar sobre el mundo, tiene que hablar sobre ella misma*. Así entendida, la ciencia, en tanto sistema discursivo, es, por un lado, una totalidad organizada y organizadora que regula la forma de producción de discursos acerca de lo que hay. Lo que equivale a decir, que la ciencia es una forma de saber sobre el mundo material externo en tanto conglomerado

13 *Ibid.*, 187-188.

14 LACLAU, E (1996). *Emancipación y diferencia*. 1ª ed. Buenos Aires, Argentina, Ariel. pp. 71-74.

15 En un trabajo anterior he fundamentado el concepto de *disyunción epistémica matricial* para dar cuenta cómo la ciencia clásica-moderna se ha constituido históricamente a partir de una cadena de sentencias dicotómicas que por un lado, crean un espacio de inteligibilidad de lo científico y, por el otro, excluyen ciertos términos, fenómenos y procesos del ámbito de la ciencia, por ejemplo: sujeto / objeto, mente / cuerpo, espíritu / naturaleza, razón / afectividad, etc. Asimismo, he analizado cómo estas dicotomías son constitutivas de un paradigma de simplificación y entrañan una profunda significación política. Al respecto véase RODRÍGUEZ ZOYA, L (2009ª), "El método como sistema complejo. Sociogénesis y epistemología del conocimiento metodológico", in: *Investigación científica. Un encuentro entre visiones paradigmáticas*, editado por Juan Miguel Gonzalez Velasco. Bolivia, IIICAB; RODRÍGUEZ ZOYA, L (2010ª). *Complejidad de la relación entre ciencia y valores. La significación política del conocimiento científico*. 1ª ed. Vol. 19. Buenos Aires, Instituto de Investigaciones Gino Germani, Universidad de Buenos Aires; RODRÍGUEZ ZOYA, L (2010b). "Contribuciones de la historia de la ciencia contemporánea a la emergencia del paradigma de la complejidad". *Revista Hologramática, Universidad Nacional de Lomas de Zamora*. Año VII, Vol. 3 (13), pp. 63-100.

de objetos. Por este motivo, ha podido decir Foucault¹⁶, que el nacimiento de toda disciplina, como campo de saber, consiste en instituir su plan de objetos, aquello por conocer, controlar, transformar y manipular. Por otro lado, el sistema discursivo de la ciencia se estructura, en segundo lugar, no sólo respecto de los objetos por conocer, sino también sobre sí mismo, es decir, la ciencia es un tipo de discurso que para constituirse como un discurso legítimo sobre el mundo tiene que producir, también, un discurso sobre sí misma: la ciencia-objeto. Este hablar sobre sí constituye un discurso auto-referencial que le permite a la ciencia auto-organizar los principios que regulan su sistema discursivo. Regular aquello de lo que se puede hablar, acerca de cómo hay que hablar y, paralelamente, mostrar lo que hay que callar, lo que no puede decirse, simbolizarse, enunciarse desde el discurso científico. El silencio de la ciencia sobre ciertos elementos, objetos y procesos, constituye un movimiento elusivo del discurso científico por medio del cual se construye el exterior de la ciencia, aquello que, de ser nombrado, amenazaría su propio discurso poniendo en jaque su identidad. El exterior de la ciencia es aquello que es introducido como negatividad para que el interior pueda ser reconocido y significado como totalidad.

No hay plenitud positiva de la ciencia. Por el contrario, para que haya ciencia tiene que constituirse un sistema de exclusión respecto de un conjunto de prácticas, saberes y discursos que pueden ser calificadas como "no científicas" y que de realizarse plenamente, disputarían la condición de existencia de la ciencia misma.

La vocación de la episteme racionalista moderna es organizar la frontera de la ciencia en torno a principios estrictamente cognitivos que sirvan de garantía legitimadora del saber verdadero. Por consiguiente, implica correlativamente el ocultamiento, la negación, el llamado a silencio de todos aquellos elementos y procesos que puedan disputar ese lugar de poder/saber, que es la verdad científica. De este modo, la ciencia moderna produce su efecto de significación mediante la articulación equivalencial de diferentes términos que en el vocabulario de la filosofía de la ciencia se conocen como *valores cognitivos y epistémicos*¹⁷: la verdad, la razón, la objetividad, la explicación nómica, la

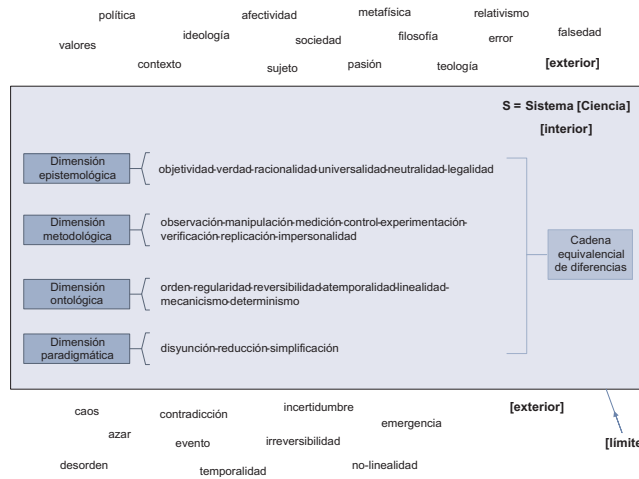
16 FOUCAULT, M (1987). *El orden del discurso*. 3ª ed. Barcelona, España, Tusquets.

17 La publicación de la obra de Thomas S. Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas*, constituye un clivaje en la reorientación de los estudios sociales, filosóficos e históricos de la ciencia. Kuhn, postulará que el sujeto básico de la ciencia lo constituyen las comunidades científicas, no los individuos aislados, y que las mismas se encuentran estructuradas y organizadas en torno a valores. Distanciándose del positivismo lógico, para quien la evidencia empírica y el análisis lógico de la sintaxis del lenguaje científico bastan para decidir entre hipótesis y teorías rivales, Kuhn afirmará que los juicios de valor son elementos centrales para la elección de teoría. Cfr. KUHN, Th (1982). "Objetividad, juicios de valor y elección de teoría", in: *La tensión esencial*, editado por Thomas Kuhn. Madrid, España, Fondo de Cultura Económica.

Uno de los tópicos centrales de la filosofía de la ciencia post-empirista está centrado en la distinción entre los distintos tipos de valores que informan la práctica científica. Se distingue así, entre valores cognitivos o epistémicos por un lado, y valores ético-político-contextuales por el otro. Mientras que los positivistas lógicos habían abjurado toda referencia al concepto de "valor", intentando separar la ciencia como empresa lógico-racional-empírica de la metafísica; los filósofos post-empiristas harán uso de los distintos tipos de valores para interpretar la práctica científica y los procesos reales de producción de conocimiento que tienen lugar en las comunidades científicas. Siguiendo la célebre división tripartita de contextos, elaborada por los positivistas lógicos (contexto de descubrimiento, justificación y aplicación), algunos filósofos, como Popper y Lakatos, aceptarán que los juicios ético-político-contextuales están presentes en el contexto de descubrimiento y aplicación, pero defendiendo la pureza epistémica de la *caja negra de la ciencia*, el contexto de justificación, en donde el conocimiento puede ser validado atendiendo sólo a valores epistémicos. Por el contrario, otros filósofos como Feyerabend y las epistemólogas feministas -Harding, Anderson, Wylie, Nelson, entre otras- sostendrán que los valores contextuales-ético-políticos son constitutivos del núcleo técnico-cognitivo de la ciencia y que no pueden ni debe ser eliminados. A partir de estos argumentos, podemos sugerir que el orden significativo de la formación discursiva de la ciencia clásica-moderna, comienza a ser subvertido desde la filosofía de la ciencia post-empirista (aunque también desde los estudios sociales de la ciencia post-mertonianos -Lator, Woolgar,

universalidad, la predicción, la simplicidad, etc. Estos valores cognitivos son históricamente variables e incluso, pueden variar de una comunidad académica a otra en un mismo tiempo. Asimismo, cada uno de estos valores, tomado individualmente, tiene un significado concreto que lo diferencia de los restantes, constituyen según la *lógica de la diferencia* elementos no articulados. No obstante, en la medida que son articulados en una cadena por la *lógica de la equivalencia*, sus diferencias se cancelan, y conjuntamente permiten la emergencia del sentido, es decir, la significación del término ciencia en la perspectiva del paradigma clásico-moderno. Se trata de la creación de un significado segundo que expresa los “atributos de cientificidad de un saber”. Al mismo tiempo, los valores cognitivos constituyentes de una cadena equivalencial introducen la negatividad, construyen el *más allá excluido de la ciencia*: todo lo que tiene que ser negado para significar el interior del sistema, lo científico mismo. Nuestro argumento ganará en claridad expositiva si presentamos en un diagrama los argumentos desarrollados en el párrafo precedente.

Construcción discursiva del paradigma de simplificación de la ciencia clásica-moderna sustentado por las epistemologías dominantes en Occidente



A partir de este diagrama podemos ver como el *interior* de la *construcción discursiva* del paradigma de simplificación de la ciencia clásica-moderna, sustentado por las epistemologías dominantes en Occidente, se encuentra estructurado a partir de cuatro cadenas equivalenciales. Cada una de estas cadenas constituye una serie de valores epistémicos, rectores de la inteligibilidad de la episteme moderna. Las cuatro cadenas pueden ser ubicadas respectivamente en cuatro dominios o dimensiones: 1) *El dominio epistemológico*, relacionado con el proceso de construcción del conocimiento y su fundamentación, 2) *El dominio metodológico*, vinculado con los procedimientos (reglas, técnicas, herramientas) necesarios para alcanzar un conocimiento pertinente, 3) *El dominio ontológico*, relativo a cómo se concibe la naturaleza de la realidad y, finalmente, 4) *El dominio paradigmático*, correspondiente a las operaciones lógico-cognitivas rectoras del pensamiento y de la inteligibilidad de un saber.

Knorr-Cetina, entre otros), al introducir en el espacio interior del sistema discursivo de la ciencia, elementos que antes pertenecían al exterior.

El *exterior* de la formación discursiva aparece representado en la parte superior e inferior del recuadro, a través de varios significantes no articulados (*elementos*). Estos términos están vinculados a ciertos fenómenos, procesos y objetos que el paradigma de la simplificación de la ciencia clásica no puede dar cuenta. Por ejemplo, desde una concepción *mecanicista* y *determinista* que entiende la naturaleza como un *orden de regularidades atemporales* e inmutables que puede ser conocido mediante la *observación experimental*, en la cual opera la *disyunción* (aislamiento experimental del objeto de su entorno) y la *reducción* (descomposición analítica del objeto en sus partes constitutivas); los fenómenos caóticos, contradictorios, no-lineales constituyen una pura negatividad y no pueden, por tanto, ser parte de la ciencia. De modo análogo, si el paradigma de la simplificación identifica al conocimiento científico con un saber *universal* producido exclusivamente por medios *racionales*, puesto que no depende ni está determinado, por el contexto socio-cultural en el que es elaborado, ni por el contexto en el cual es aplicado y utilizado¹⁸. Por consiguiente, es necesario que el conocimiento sea *objetivo*, ya que representa la verdadera estructura de los objetos de conocimiento (la naturaleza). Puesto que es universal, racional y objetivo, el conocimiento es, por lo tanto, *neutral*, refleja una *verdad* que proviene del orden inmutable y pasivo del mundo y no de la contingencia y variabilidad humana. En este orden signifiante, los términos situados en el exterior, como por ejemplo, contexto, sujeto¹⁹, sociedad, valor, ideología, política, no sólo carecen de sentido sino que más primordialmente amenazan la identidad misma de la ciencia. Los significantes situados en el exterior del sistema discursivo del paradigma de la simplificación, constituyen una *diferencia radical* que amenaza con subvertir la construcción equivalencial. En otros términos, y retomando la conceptualización de Laclau, el exterior excluido asume la forma de lo heterogéneo no articulado que puede emerger bajo la forma del *antagonismo*²⁰.

En conclusión, las epistemologías dominantes han reflexionado sobre el interior de la ciencia, considerándolo como un sistema cerrado y plenamente constituido. Así, la reflexión filosófica hegemónica sobre la ciencia, ha tendido a ignorar el antagonismo constitutivo de la empresa científica. La epistemología ha sido ciega ante la política y ha contribuido a fundamentar y consolidar una ciencia aislada de la vida humana y políticamente inconsciente.

18 La identificación del conocimiento con un saber universal y necesario y, por lo tanto, el rechazo epistemológico a lo contingente, lo singular, lo local y lo contextual, es un punto de continuidad entre la filosofía aristotélica y la filosofía moderna. Francis BACON en el *Nuevo Organum*, texto que puede considerarse como una de las primeras reflexiones sobre la ciencia moderna, enuncia la *teoría de los ídolos* en la cual señala las condiciones socio-culturales que pueden pesar sobre el conocimiento y apartarlo de la búsqueda de la verdad. Los ídolos son falsas nociones que provienen de la naturaleza humana (*ídolos de la tribu*), de la educación (*ídolos de la caverna*), del lenguaje humano (*ídolos del foro*), de las tradiciones de pensamiento heredadas (*ídolos del teatro*) y apoderarse del entendimiento humano. Por consiguiente, la realización de conocimiento científico exige liberarse de los ídolos contextuales, sociales, históricos, humanos.

19 En relación al signifiante sujeto es preciso aclarar que el mismo aparece en el interior del sistema discursivo de la ciencia clásica-moderna de un modo muy particular: como totalidad racional plena y garantía de fundamento último. Esta concepción de sujeto moderno es iniciada por Descartes y retomada luego por Kant. Al ubicar el signifiante sujeto en el exterior del sistema discursivo, no me estoy refiriendo a la tradición del idealismo y el racionalismo. Por el contrario, el sujeto excluido de la construcción discursiva del paradigma de la simplificación es el sujeto en cuanto "homo complexus". Lo que equivale a decir que la complejidad humana no reducida a su dimensión cognitiva-racional no forma parte del discurso de las epistemologías dominantes. En términos de la antropología compleja de Edgar Morin podemos decir que el sujeto excluido es el *homo sapiens/demens*, racional/delirante, *faber/ludens*, empírico/imaginario, prosaico/poético, económico/dilapidador. Cfr. MORIN, E (2001). *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro*. 1ª ed. Buenos Aires, Nueva Visión.

20 LACLAU, E (2002). *Misticismo, retórica y política*. 1ª ed. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica; LACLAU, E (2005). *La razón populista*. 1ª ed. Buenos Aires, Argentina, Fondo de Cultura Económica.

En las secciones que siguen presentaré algunas contribuciones de las teorías contemporáneas del sujeto, que pueden colaborar en subvertir las construcciones equivalenciales del paradigma de la simplificación, con la finalidad de concebir una antropología política de la ciencia que ayude a elaborar una epistemología enriquecida.

2. LA DIMENSIÓN POLÍTICA DEL SUJETO DE CONOCIMIENTO

El objetivo de esta sección es realizar algunas reflexiones que permitan mostrar la relevancia epistemológica de la categoría de "sujeto" para problematizar la dimensión política del conocimiento científico. Al articular el problema del sujeto con el problema del conocimiento se produce una fecundación cruzada entre antropología y epistemología dando lugar a un nuevo campo de sentido al que podemos llamar *antropología política de la ciencia*.

La tesis que quiero sostener y defender postula que la dimensión política del sujeto de conocimiento constituye una *diferencia radical* capaz de subvertir, o al menos amenazar fuertemente, las cadenas equivalenciales constitutivas de la formación discursiva del paradigma de simplificación de la ciencia clásica, expuesto en la primera sección de este trabajo.

2.1. LA CATEGORÍA DE SUJETO Y LA INVENCIÓN DE LA CIENCIA MODERNA

En primer lugar debemos pensar la articulación de la categoría de sujeto con el surgimiento de la ciencia moderna. No obstante, es preciso señalar que la expresión "surgimiento" entraña una ambigüedad doble, ya que puede ser utilizada en dos sentidos opuestos y antagónicos: origen / invención. Conviene aquí, retomar la advertencia que realiza Nietzsche en *La Gaya Ciencia* concerniente a la distinción entre *invención –Erfindung–* y origen *–Ursprung–*; la cual es examinada críticamente por Foucault²¹ en la primera conferencia publicada en *La verdad y las formas jurídicas*. La *invención* implica una ruptura; mientras que, por el contrario, el *origen* conlleva implícitamente la idea de algo previamente dado. El concepto de *invención* significa el comienzo de algo que, en principio, surge de manera pequeña, mezquina, lateral, pero que desencadena luchas y conflictos. Así, el concepto de *invención* entraña necesariamente relaciones de poder, en oposición con la solemnidad del origen²². Seguidamente, habría que considerar que la ciencia moderna no tiene un origen puntual²³, más bien, fue inventada y creada en y a partir del conflicto con los poderes establecidos: la religión, la filosofía, los poderes seculares del estado²⁴.

Si la ciencia fue inventada resulta pertinente interrogarse acerca de *quiénes* fueron los que inventaron la ciencia. Sin embargo, esta pregunta puede conducir a un doble equívoco. En primer lugar, no es posible reducir el problema de la invención de la ciencia a la identificación de los "hombres

21 FOUCAULT, M (1998). *La verdad y las formas jurídicas*. 1ª ed. Barcelona, España, Gedisa.

22 *Ibid.*, pp. 19-22.

23 La importancia de distinguir entre origen e invención adquiere relevancia en la medida en que en el campo de la *historia de la ciencia*, en tanto disciplina académica con identidad y autonomía propia, es común la utilización de la expresión "origen de la ciencia". Así, Alexandre Koyré, uno de los padres fundadores y pioneros de la historia de la ciencia titula un capítulo de su emblemático libro *Estudios del pensamiento científico*, de la siguiente manera "Los orígenes de la ciencia moderna. Una interpretación nueva", en donde se expresa en los siguientes términos "el problema de los orígenes de la ciencia moderna y de sus relaciones con la Edad Media, sigue siendo una *quaestio disputata* muy vivamente debatida" KOYRÉ, A (2007). *Estudios de historia del pensamiento científico*. 16ª ed. México, Siglo XXI, p. 51.

24 GARCÍA, R (1997). *La epistemología genética y la ciencia contemporánea*. 1ª ed. Barcelona, España, Gedisa, pp. 25-34, ROSSI, P (2000). *El nacimiento de la ciencia moderna en Europa*. Barcelona, España, Crítica, p.11.

de ciencia” que produjeron el conjunto de realizaciones científicas (teóricas, matemáticas y experimentales) que forman parte de la revolución científica de los siglos XVII y XVIII: el telescopio, la ley universal de gravitación, las leyes de Kepler, etc. Identificar los *nombres* de los inventores y de los inventos, sería una especie de búsqueda de un origen primigenio, de un grado cero a partir del cual la ciencia despegó como institución social diferenciada y como cuerpo de conocimientos distinguibles y separados de otras esferas prácticas y cognitivas.

En segundo lugar, preguntarnos por ¿quién inventó la ciencia moderna? parece conducirnos a una respuesta cuasi natural y evidente que nos permite introducir, subrepticamente, la categoría de sujeto. Entonces, podremos exclamar: “La ciencia ha sido inventada por los sujetos, quienes, al inventar la ciencia, se auto-afirmaron como sujetos de conocimiento!” Esta es una afirmación cartesiana que debemos desechar. Así planteado, el argumento afirma la existencia de un Sujeto (con mayúscula) que, como totalidad racional plena, sirve de fundamento último al conocimiento científico. Esa ha sido la ilusión cartesiana de la reificación del *cógitio*, la existencia de una sustancia pensante (*res cogitans*) plenamente constituida, auto-evidente y transparente capaz de acceder a su posición inmediata de consciencia y dar cuenta del mundo de objetos por conocer-dominar-controlar-transformar (*res extensa*)²⁵.

El examen epistemológico acerca de la invención de la ciencia moderna exige retomar la tesis foucaultiana consistente en el problema de la formación de nuevos campos de conocimiento a partir de las prácticas sociales²⁶. De esta manera, la ciencia, como forma de conocimiento, debe ser comprendida en relación con la ciencia, como una forma específica de práctica social e históricamente condicionada. Esta doble cara de la ciencia conduce a poner en relación de bucle la mutua constitución entre ciencia y sociedad. El proceso de invención de la ciencia moderna conlleva, por consiguiente, la constitución histórica del sujeto de conocimiento.

El sujeto no es la causa eficiente de la ciencia, algo exterior y anterior a ésta, sino un efecto de la ciencia misma, construido a través de los discursos entramados en prácticas socio-cognitivas específicas que pueden ser nombradas como “ciencia”²⁷. Así, la forma histórica en que la ciencia se organiza como tal es la que engendra su propio sujeto de conocimiento. La invención de la ciencia se entrelaza, entonces, con la invención del sujeto como producto-efecto del discurso científico. Entonces, el desafío para una *antropología política de la ciencia*, consiste en dar cuenta de la historia política del sujeto de conocimiento en el discurso de la ciencia.

2.2. LA CONSTITUCIÓN DEL SUJETO: LA TENSIÓN ENTRE IDEOLOGÍA E INCONSCIENTE

El problema de la constitución histórico-política del sujeto de conocimiento, señalado en los argumentos anteriormente expuestos, permite, según mi punto de vista, introducir dos categorías ausentes en la reflexión epistemológica tradicional, pero que han sido una de las emergencias con-

25 Descartes constituye el punto de arranque filosófico del paradigma de simplificación. Al formular la escisión entre *res cogitans* (sustancia pensante) y *res extensa* (sustancia extensa), el mundo de objetos se afirma como algo independiente y externo al sujeto que piensa. Cfr. Se instituye así, la gran disyunción entre cultura / naturaleza, sujeto / objeto, filosofía / ciencia, espíritu / materia, sentimiento / razón, libertad / determinismo, existencia / esencia. Los primeros términos de esta cadena de dicotomías polares constituye la esfera propia de la filosofía y la investigación reflexiva. Correlativamente, los segundos términos de las dicotomías fundan el ámbito específico de la ciencia y la investigación objetiva. Cfr. MORIN, E (1998). *El Método IV. Las ideas*. 2ª ed. Madrid, Cátedra, p. 216.

26 FOUCAULT, M (1998). *Op. cit.*, p. 13.

27 *Ibid.*, pp. 16-17.

ceptuales más fecundas del cruce entre el marxismo y el psicoanálisis. Se trata de la articulación entre el concepto de ideología e inconsciente, que tempranamente fue problematizada por Althusser²⁸.

La categoría *ideología* ha sido, a partir de la obra de Marx, un concepto clave para el análisis de los procesos sociales y, al mismo tiempo, un concepto con una fuerte connotación política. No obstante, la ideología no es un término frecuente en el lenguaje de la *epistemología*, y está muy especialmente ausente de los debates contemporáneos de la filosofía, la sociología y la historia de la ciencia, tres disciplinas con fuertes preocupaciones epistemológicas. ¿Es este hecho una mera coincidencia, un producto fortuito del azar o, por el contrario, es un *síntoma* por el cual puede ponerse en cuestión la *forma* que ha asumido el *discurso* de la epistemología dominante?

Si el discurso epistemológico sobre la ciencia se organiza en torno a la exclusión de la dimensión política, entonces parece evidente que la ideología, categoría política *par excellence*, no puede tener un lugar legítimo en el discurso de la epistemología. Así, situados en el campo discursivo del paradigma de la simplificación, la pregunta por la relación entre epistemología e ideología aparece como absurda, la ideología se sitúa en el terreno no-epistemológico y, por lo tanto, no forma parte de la ciencia. La ideología, entonces, forma parte de *lo heterogéneo no articulado* por el discurso epistemológico y, por lo tanto, integra el exterior constitutivo de la ciencia. En conclusión, desde el terreno discursivo de las epistemologías dominantes la ideología es una categoría que carece de validez epistemológica.

A partir de aquí, el desafío consiste en problematizar la categoría de *ideología* en un nivel estrictamente epistemológico. El punto crucial a considerar consiste, entonces, en poner en tensión el dominio de *lo ideológico* con el dominio de *lo epistemológico*, con la finalidad de problematizar la relación de la ideología con el conocimiento, o más específicamente, la articulación de la ideología con los procesos de construcción y organización del conocimiento científico. Arribamos así al horizonte de sentido en el que puede inscribirse el problema de la relación entre la noción de *ideología*, *conocimiento* y *sujeto* en el terreno de la reflexión epistemológica sobre la ciencia.

A continuación, desarrollaré sintéticamente cuatro vías distintas en el análisis de la ideología, puntualizando las implicancias epistemológicas de cada una de ellas. Estos cuatro puntos de vista se encuentran desarrollados por Marx, Mannheim, Althusser y Žizek respectivamente.

2.2.1. LA ORIGINAL CONTRIBUCIÓN DE MARX

En la perspectiva marxista es posible concebir la problemática de la ideología a través de de dos tesis: por un lado, la *ideología como falsa conciencia* y, por el otro, *la determinación material de la ideología*.

En primer lugar, la ideología como falsa conciencia consiste en la elaboración de una representación distorsionada por parte de los individuos respecto de sus condiciones materiales de existencia, se abre así una brecha entre la realidad social efectiva y la distorsión ideológica²⁹. El falso reconocimiento constitutivo del dispositivo ideológico aparece desplegado en el análisis marxista del *fetichismo de la mercancía*³⁰. El pasaje del feudalismo al capitalismo implicó una transformación pro-

28 ALTHUSSER, L (1970). *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*. 1ª ed. Buenos Aires, Argentina, Nueva Visión.

29 ŽIZEK, S (2005). *El sublime objeto de la ideología*. 1ª ed. México, Siglo XXI, p. 55.

30 Es preciso señalar que en el texto intitulado *El fetichismo de la mercancía y su secreto*, publicado en la primera sección del libro primero de *El Capital*, Marx no utiliza el término ideología. No obstante, la cuestión del fetichismo, y la lógica analítica que Marx emplea allí, se ha tomado un punto capital en la tradición de pensamiento de raíz marxista. El fetichismo será retomado por Luckács, Gramsci, Althusser y, más contemporáneamente, por Žizek, para problematizar,

funda de las relaciones sociales. En el primero –el feudalismo–, predomina la producción natural y no la producción para el mercado, las relaciones sociales entre las personas en el proceso de trabajo se presentan como relaciones interpersonales de dominio y servidumbre, son, por decirlo de algún modo, transparentes e inmediatas, no están disfrazadas como relaciones sociales entre cosas. Por el contrario, el desarrollo del capitalismo implica el surgimiento de la producción para el mercado y el establecimiento de relaciones de intercambio. Los individuos se han liberado del dominio personal del amo, de modo que las relaciones entre los hombres aparecen como una relación entre personas libres que venden su fuerza *libremente* en el mercado. El precio de la desfetichización de las relaciones entre los hombres se paga con el surgimiento del fetichismo de la mercancía: las relaciones sociales de las personas en el proceso de producción aparecen disfrazadas, enmascaradas como relaciones sociales entre cosas³¹.

Toda mercancía es un producto del trabajo humano que entraña un valor objetivo de uso, que expresa lo que se puede hacer con ella para satisfacer una necesidad concreta. Desde este punto de vista las mercancías son el producto de trabajos diversos. La producción para el mercado implica que los productos del trabajo se convierten en mercancías, es decir, la mercancía es la *forma* en la que se expresan las relaciones sociales entre los productores. En el capitalismo, entonces, el trabajo afirma su carácter social bajo la *forma mercantil*. El establecimiento de las relaciones de intercambio conlleva que las mercancías, en tanto productos del trabajo, adquieran una doble objetividad y un doble carácter social, una consistente en su *valor de uso*, la otra en su *valor de cambio*. En el proceso de intercambio, las mercancías, como productos heterogéneos (diversos *valores de uso*) se equiparan recíprocamente en función de su *valor de cambio*, el cual tiende a expresarse en el dinero como equivalente general de valor.

El carácter fetichista de la mercancía consiste en que el *contenido* del trabajo se expresa bajo una *forma* específica: el valor de cambio. Aquí reside el carácter fantasmagórico, enigmático, fetichista de la mercancía: el *trabajo* se representa en el *valor*, es decir, el trabajo asume la forma-mercancía, la forma-valor. La forma-mercancía enmascara tras el valor de cambio las relaciones sociales de producción. La *ilusión fetichista* consiste en que cuando los hombres intercambian mercancías en el mercado, *actúan como si* lo que se intercambiaran fueran cosas u objetos, cuando en realidad lo que se intercambian son los productos del trabajo humano. En este contexto se entiende el *dictum marxista*: “Ellos no lo saben, pero lo hacen”.

La ilusión fetichista es una ilusión ideológica puesto que, desde esta perspectiva clásica, implica un no-conocimiento por parte de los individuos, quienes no son conscientes de la lógica que permite el funcionamiento de la realidad: el fetichismo de la mercancía. En síntesis, la ideología aparece como un no-conocimiento necesario que asegura la efectividad social, es decir, la reproducción de las relaciones sociales.

En segundo lugar, en la *Ideología alemana*³², se enuncia la tesis de la *determinación material de la ideología*. Los productos del pensamiento humano y la conciencia no son algo separado y distinto de lo que los individuos concretos hacen en el proceso material de vida. Por el contrario, la producción espiritual de ideas y representaciones está entrelazada con la producción material, es este proceso material el que condiciona la producción de las ideas. En este marco cobra sentido el famo-

entre otras cuestiones, la ideología. Cfr. MARX, C (1973). "El carácter fetichista de la mercancía y su secreto", in: *El Capital*, Volúmen I, editado por Carlos Marx. Buenos Aires, Argentina, Editorial Ciencias del Hombre.

31 *Ibidem*.

32 MARX, C & ENGELS, F (1971). *La ideología alemana*. Montevideo, Uruguay, Pueblos Unidos.

so dictum materialista: *no es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia*. Por consiguiente, las formaciones ideológicas tienen que ser explicadas a partir de la práctica material. La ideología y las formas de conciencia son una expresión, en la instancia del pensamiento, de lo que acontece en el proceso material de vida; entonces, la ideología no es otra cosa que la representación en ideas, o mejor dicho, en un sistema organizado de ideas, de las relaciones sociales de producción. En suma, la ideología es un sistema de representaciones de las relaciones materiales concebidas como ideas.

Esta doble conceptualización de la ideología (la ideología como conocimiento distorsionado de la realidad y la determinación material de las ideas) plantea un problema epistemológico fundamental para la conceptualización misma de la ciencia.

Si la ideología implica un no-conocimiento por parte de los individuos de la lógica efectiva que rige el funcionamiento de la realidad social (fetichismo de la mercancía), entonces, aparece como factible la construcción, a través del procedimiento de crítica ideológica, de un conocimiento que denuncie ese falso reconocimiento, lo que permitiría, por lo tanto, arribar a un conocimiento no distorsionado. Por consiguiente, es la escisión entre el falso reconocimiento (distorsión) y la realidad efectiva la que torna lógicamente posible la existencia de un punto de vista privilegiado para un conocimiento no ideológico de la realidad. En la tradición marxista, ése es el lugar propio del materialismo histórico o, en un sentido más general, el lugar del conocimiento científico³³.

Sin embargo, tan pronto como reconocemos la viabilidad (lógica) y la pertinencia (cognitiva) de la crítica ideológica en la elaboración de un conocimiento no distorsionado, surge el problema acerca de si ese conocimiento (científico, no ideológico) no sería objeto, a su vez, de la determinación material de las ideas. En otros términos ¿Cómo elaborar un conocimiento científico que no distorsione la realidad, si dicho conocimiento es un producto espiritual del hombre elaborado en condiciones materiales concretas? ¿Cómo la ciencia puede ser un conocimiento no-ideológico si ella misma—la ciencia—es una parte constitutiva de una formación social y tiene un lugar concreto en las relaciones materiales de producción?

2.2.2. LA PROBLEMÁTICA ABIERTA POR MANNHEIM

Se trata de un problema fundamental que Marx no resolvió y que emergió en la reflexión sociológica sobre el conocimiento durante el segundo y el tercer decenio del siglo XX. La *sociología del conocimiento* como campo disciplinar autónomo fue inventada con la *Wissenssoziologie* alemana iniciada con Scheler³⁴, Von Schelting³⁵ y Mannheim³⁶. La preocupación de esta línea de reflexión ha estado orientada, inicialmente, hacia el estudio de la dependencia del pensamiento respecto de la posición social, la influencia de los factores socio-culturales en el desarrollo de las creencias y opi-

33 Desde la perspectiva marxista no todo conocimiento científico es un conocimiento no-ideológico. Por ejemplo, la economía política clásica (burguesa) de Smith y Ricardo se mueve en el terreno de las apariencias, no ha llegado a desenrañar el misterio de la forma mercancía (fetichismo) y, por lo tanto, no pueden ver la contradicción fundamental que se esconde tras ellas. Cfr. En la línea marxista de la Escuela de Frankfurt, Jürgen Habermas postulará en su obra *Conocimiento e interés* la existencia de tres tipos de ciencia asociadas con tres tipos de intereses cognitivos cuasi-trascendentales: 1) las *ciencias empírico-analíticas* asociadas al interés técnico, 2) las *ciencias histórico-hermenéuticas* vinculadas con un interés práctico de comprensión y, finalmente, 3) las *ciencias sociales críticas* guiadas por un interés emancipatorio. Cfr. GIDDENS, A; HABERMAS, J; MARTIN, J; McCARTHY, Th; RORTY; WELLMER, A & WHITEBOOK, J (1999). *Habermas y la Modernidad*. 1ª ed. Madrid, España, Cátedra.

34 SCHELER, M (1973). *Sociología del saber*. 1ª ed. Buenos Aires, Argentina, Siglo Veinte.

35 Von SCHELTING, A (1935). *Max Weber Wissenschaftslehre*. Tubingen, J. C. B. Mohr.

36 MANNHEIM, K (1958). *Ideología y utopía*. 1ª ed. Buenos Aires, Aguilar.

niones; o, para decirlo sintéticamente, el énfasis ha sido puesto en la *determinación existencial de las ideas*.

La obra *Ideología y utopía* de Karl Mannheim³⁷, constituye el intento más serio, después de la andadura de Marx, de pensar sistemáticamente el concepto de ideología³⁸. Mannheim postuló una distinción radical entre la ideología y la utopía. En un sentido amplio, la *ideología* constituye toda forma de pensamiento orientada hacia la reproducción del orden existente; por el contrario, la *utopía* expresa la aspiración hacia el establecimiento de un orden no existente de las relaciones sociales³⁹. Entre la ideología y la utopía se establece una relación antagónica, puesto que mientras la primera implica una forma de conocimiento ilusorio que deforma la realidad; la segunda, es verdadera y conlleva una función subversiva destinada a la creación de un nuevo orden 'deseable' y 'posible' aunque no actualmente existente.

Mannheim elaboró una distinción entre dos tipos de ideología: *la ideología particular y la ideología total*. La forma *particular* de ideología expresa un conjunto de creencias e ideas socialmente determinadas que enmascaran y distorsionan la realidad. Se asimila, en este sentido, a la concepción marxista de falso reconocimiento expuesta anteriormente. El punto a destacar consiste en que toda ideología tiene que ser leída en clave sociológica, en el sentido en que la ideología particular no sólo *enmascara*, sino que también es *socialmente producida* en función de los intereses y la posición social del grupo.

La pregunta a considerar consiste en saber si resulta posible concebir un grupo social cuyas opiniones, creencias, ideas, conocimientos no se encuentren socialmente determinados y por lo tanto, puedan escapar de la formación ideológica. Es justamente aquí, en donde Mannheim critica a Marx por no haber aplicado a sí mismo el concepto de ideología. Si no hay ningún grupo social cuyas ideas puedan estar liberadas de sus condiciones sociales, entonces *todas* las creencias e ideas de *todos* los grupos sociales están socialmente inducidas y expresan los intereses y la posición de dichos grupos en la sociedad. Este desplazamiento de lo particular a lo general le permite introducir a Mannheim la categoría de *ideología total*.

El problema epistemológico fundamental en la teoría de Mannheim surge de la tensión entre *la ideología particular y la ideología total*. En su forma *particular* el enmascaramiento producido por la ideología ocurre siempre en el terreno del pensamiento y de las creencias del adversario y, por consiguiente, habría al menos un punto de vista privilegiado para el conocimiento no distorsionado: el lugar de nuestro pensamiento desde el cual denunciamos las ideologías particulares⁴⁰. La crítica a la ideología se hace desde afuera de la ideología, desde un lugar no-ideológico: la ciencia (o mejor dicho, una forma específica de ciencia: el materialismo histórico).

37 *Ibidem*.

38 Esta valoración de la obra de Mannheim es frecuente en el ámbito de los estudios sociales de la ciencia de cuño marxista. Cfr. Contrariamente, la obra de Mannheim es fuertemente criticada e subvalorada por aquellas perspectivas teóricas que niegan estatuto epistemológico a la sociología del conocimiento, reduciendo ésta a una sociología de la ciencia y restringiendo la investigación sociológica sólo a los aspectos no-cognitivos de la actividad científica. Esta segunda posición está representada emblemáticamente por Robert K. Merton y es defendida, en términos contemporáneos, por filósofos de la ciencia de cuño neopositivista extremo, como por ejemplo Mario Bunge. Cfr.

39 LOWY, M (1991). *Op. cit.*

40 En esta situación aparecería, claro está, la teoría de Marx, en cuanto punto de vista privilegiado (no ideológico) para denunciar el conocimiento distorsionado que opera en el modo de producción capitalista (fetichismo de la mercancía) y en la ciencia burguesa (la economía política clásica).

No obstante, en la *ideología total* ya no hay un punto de vista privilegiado para el acceso a la realidad, puesto que toda creencia y todo pensamiento están socialmente determinados, incluyendo el nuestro propio y, por lo tanto, deforman lo real. El interrogante epistemológico es éste: *¿si todas las creencias están socialmente determinadas y distorsionan lo real, entonces, cómo establecer una distinción entre la creencia real (verdadera, no ideológica) y la creencia distorsionada (falsa, ideológica)?*⁴¹. El interrogante carece, sin duda, de respuesta.

Una vez que hemos ascendido al concepto de *ideología total*, estamos atrapados en un círculo vicioso infernal. Se trata de una especie de circularidad (como el dibujo de Escher en el cual dos manos se dibujan mutuamente, estableciendo recíprocamente sus condiciones de creación) que ataca, sin duda, a la misma teoría de Mannheim, puesto que ella también estaría socialmente inducida y distorsionaría el conocimiento de "la realidad". Al extender lo ideológico a todo el universo social, surge una pregunta necesaria pero imposible de responder desde la propia teoría de Mannheim: *¿desde dónde realizar la crítica ideológica? ¿Cómo saber si esa crítica no está afectada por el mismo tipo de factores que ella denuncia?*

Si continuamos la reflexión en el terreno epistemológico, cabe preguntarnos qué condicionamientos impone la formulación total de la ideología al conocimiento científico. Puesto que la ciencia es el resultado de un sistema de prácticas socialmente enraizado, el producto mismo de la actividad científica -el conocimiento-, sería dependiente de la posición social. Como puede entreverse la *ideología total* fomenta un *estado epistémico hobbesiano*, e instituye, según la expresión de Mary Hesse "una guerra total de todos contra todos". La ciencia sería también un efecto ideológico de las posiciones sociales. En suma, no hay producto del espíritu humano que escape a su determinación existencial.

Todo este halo de problemáticas entrelazadas del concepto de ideología no fueron resueltos por Mannheim más que elusivamente. En la esfera social, Mannheim terminó postulando la existencia de una clase desinteresada, *la intelligentsia*, cuyas creencias estarían mínimamente distorsionadas. En el ámbito científico, Mannheim se apoyó en la dicotomía *diltheyiana* entre las ciencias naturales -*Naturwissenschaften*- y las ciencias del espíritu - *Geisteswissenschaften*-; e intentó salvarse del problema de la circularidad limitando la influencia de los factores sociales sólo a las ciencias del espíritu. Las ciencias naturales, la matemática y la lógica son excluidas de su determinación social.

En síntesis, desde el ámbito de la sociología del conocimiento la tesis de Mannheim concerniente a la determinación existencial de las ideas permite un cruce entre la reflexión sociológica y la epistemológica, o mejor dicho, reclama la pertinencia epistemológica de la sociología para investigar el contenido del conocimiento. Sin embargo, el propio Mannheim sustrae a la ciencia natural, las matemáticas y la lógica de su determinación material. La problemática socio-epistemológica de las ciencias naturales queda fuera del escrutinio sociológico y permanece desarticulada del ámbito ideológico.

2.2.3. LA FECUNDA ANDADURA ALTHUSSERIANA

El punto crucial en el que se inscribe la contribución abierta por la obra de Althusser consiste en articular dominios que anteriormente se encontraban disyuntos: el marxismo y el psicoanálisis. Producto de este entrelazamiento teórico, el campo semántico de la *ideología* se vincula sistemáticamente con la problemática del *inconsciente* y la categoría de *sujeto*. Es un mérito teórico de Althusser el haber articulado las tres nociones: ideología – inconsciente – sujeto.

41 HESSE, M (1994). "La tesis fuerte de la sociología de la ciencia", in: *La explicación social del conocimiento*, editado por León Olivé, México, Universidad Autónoma de México.

Es posible distinguir analíticamente dos niveles fundamentales en los que Althusser problematiza la cuestión de la ideología: por un lado, el lugar de la ideología en la organización de una formación social y, por el otro lado, la relación de la ideología con el inconsciente en la producción de la subjetividad.

En relación con el primer nivel, Althusser, tras la huella de Marx, conceptualiza a las sociedades humanas como totalidades complejas conformadas por tres instancias: *la economía, la política y la ideología*. La andadura teórica del pensador francés consiste en apoyarse en los desarrollos del psicoanálisis para conceptualizar la instancia ideológica y problematizar su relación con la producción y reproducción de las condiciones de producción. Al afirmar que una formación social es una totalidad compleja, lo que está enfatizando Althusser es que no puede haber una reducción de una instancia a otra o, para expresarlo de otro modo, la articulación entre la economía, la política y la ideología no puede estar gobernada por un principio simple (categoría hegeliana). Por el contrario, la *unidad* de una formación social y la *unidad* de cada una de las instancias consisten en una *unidad compleja, contradictoria*⁴².

En lo que concierne a la instancia ideológica, Althusser afirma que la unidad de la ideología no es ni monolítica, ni evidente, ni automática. Por el contrario, la unidad de la ideología es compleja puesto que se expresa como una unidad contradictoria, producto de la lucha, los antagonismos, el enfrentamiento. Es en este marco en donde se articulan de una forma particular los conceptos de *lucha de clases* y *aparatos ideológicos del estado*. En primer lugar, es necesario subrayar que Althusser descarta explícitamente la idea de *clases sociales* como esencias plenamente constituidas de modo positivo antes de la *lucha de clases*. Por el contrario, las clases sociales son las resultantes de la lucha de clases. Para expresarlo brevemente: *no hay clases antes de la lucha de clases*⁴³.

En segundo lugar, podemos, de modo análogo al argumento anterior, afirmar que ninguna ideología es una evidencia a priori, de carácter necesario, para la reproducción de una formación social. Ella también debe ser concebida, según Althusser, como la resultante de la lucha de clases. Esta afirmación permite restar legitimidad al postulado que afirma la existencia de la ideología dominante, como una cosa en sí, suturada, al servicio de la clase dominante. Muy por el contrario, tanto las *clases* como la *ideología* se constituyen *en y por medio de la lucha de clases* y, llegan a ser *dominantes* (clase dominante, ideología dominante), como resultante de dicha lucha.

En lo que puede considerarse una clara vertiente gramsciana, Althusser discute con la teoría marxista clásica del Estado y propone distinguir entre el *aparato* del Estado y el *poder* del Estado por un lado; y, entre *el aparato represivo* (ARE) del Estado y *los aparatos ideológicos* del Estado (AIE) por el otro. Si el primero –el aparato represivo– puede ser definido diciendo que “funciona masivamente” con el ejercicio de la “violencia”, los aparatos ideológicos “funcionan masivamente” con “ideología”⁴⁴. Según Althusser, los AIE asumen la forma de distintas instituciones especializadas:

42 LIVSZYC, P. (2006). *Reconocimiento y desconocimiento en Althusser y Lacan*. Buenos Aires, Argentina; UBACyT S813: "Marxismo, psicoanálisis, comunicación. Discusiones althusserianas", Director: Sergio Caletti, Universidad de Buenos Aires., Argentina.

43 *Ibidem*.

44 Althusser emplea la expresión “funcionan masivamente” para subrayar el hecho que todo aparato del Estado, sea ideológico o represivo, funciona a la vez con violencia y con ideología. La particularidad es que el aparato represivo utiliza mayoritariamente la violencia física; mientras que, los aparatos ideológicos, lo hacen en su mayor parte con la ideología y el empleo de la “represión” aparece atenuado, disimulado bajo la forma de represión simbólica.

AIE religiosos, escolar, familiar, jurídico, político, sindical, de información cultural⁴⁵. En relación a los aparatos ideológicos del Estado, es preciso recapitular la estructura del razonamiento anterior concerniente a la ideología y a las clases sociales. En este sentido, los AIE tampoco pueden ser concebidos como instrumentos externos a la praxis social, puestos al servicio de “la clase dominante”. Por el contrario, los *aparatos ideológicos del Estado* son el objeto y el lugar de la lucha de clases.

Es preciso situar en este marco argumentativo uno de los tópicos fundamentales tratados por Althusser⁴⁶ en *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*: la reproducción de las condiciones de producción. La tesis althusseriana postula que la *función fundamental de la instancia ideológica es asegurar la reproducción de las relaciones de producción*. Esto no equivale a decir que el proceso de reproducción sea reducido linealmente a la instancia ideológica, puesto que, como el mismo Althusser lo indica, la reproducción de las condiciones de producción tiene lugar, en primera instancia, en la “materialidad misma del proceso de producción”, y son aseguradas también por el aparato represivo del Estado.

Lo que es preciso destacar es que el funcionamiento de la ideología es sustancialmente distinto al del aparato represivo y al proceso material concreto de producción. La especificidad de la ideología en la organización del orden social y su reproducción encuentra asidero en el segundo nivel mencionado anteriormente, aquel que concierne a la relación de la ideología con el inconsciente y la producción de subjetividades. Consideremos, entonces, la conceptualización althusseriana de ideología.

La ideología es definida por Althusser como “la ‘representación’ de la relación imaginaria de los individuos con sus condiciones reales de existencia”. Es preciso leer con cuidado esta tesis, puesto que lo que Althusser está diciendo es que la ideología no constituye una representación imaginaria (ilusoria, deformada) del mundo. Por el contrario, en la ideología lo que se representa es la relación entre *los individuos* y sus *condiciones materiales de existencia*. La representación ideológica, entonces, es una representación de la *relación imaginaria* (no real) de esos individuos con sus condiciones⁴⁷. El punto crucial que destaca Althusser es que dicha relación imaginaria es vivida en la conciencia de los hombres como algo propio; cuando en realidad, la ideología constituye más bien un sistema de representaciones inconscientes “que se impone como estructura pero que es vivido como la conciencia misma”⁴⁸. De allí que pueda decirse que la ideología organiza la conciencia pero no es la conciencia.

Si es por medio de la ideología que los hombres *asumen, se representan, toman conciencia* de su lugar en el mundo, y experimentan ese lugar como algo propio, cabe preguntarse acerca del funcionamiento y mecanismo de esa operación; es decir, el interrogante consiste en saber *cómo* y *por qué* la ideología, como una forma inconsciente, se manifiesta como algo propio y consciente. Es en este marco en donde se inserta la problemática de la constitución de la subjetividad. En la medida en que todos nosotros experimentamos habitualmente y de modo ineludible nuestro mundo de la vida cotidiana como algo espontáneo y natural, somos ya sujetos ideológicos. La evidencia de *ser y reconocernos como* sujetos constituye el efecto ideológico fundamental⁴⁹, puesto que la función de

45 ALTHUSSER, L (1970), *Op. cit.*, pp. 25-31.

46 *Ibidem*.

47 *Ibid.*, pp. 52-56.

48 LIVSZYC, P (2006). *Op. cit.*

49 ALTHUSSER, L (1970), *Op. cit.*, p.

toda ideología es la constitución de sujetos. En la teoría althusseriana este razonamiento aparece condensado en una tesis central: *la ideología interpela a los individuos como sujetos*.

El discurso ideológico tiene como operación central la *interpelación* de individuos concretos como sujetos o, lo que es lo mismo decir, la ideología recluta sujetos entre los individuos. Como dice Pêcheux⁵⁰, “el ‘no-sujeto’ es interpelado-constituido como sujeto por la Ideología”, en palabras de Livszyc⁵¹, “allí donde no hay nadie –es decir, donde hay «individuos concretos»- [la ideología], constituye sujetos. El mecanismo de *interpelación* tiene dos funciones básicas, conceptualizadas por Althusser en el par *reconocimiento/desconocimiento*.

Por un lado, el discurso ideológico, mediante la interpelación, nos da garantías de que somos sujetos, es decir, experimentamos en nuestra práctica y vivimos como propia, nuestra existencia como sujetos concretos, reales. Por medio de la interpelación, el discurso ideológico permite *reconocer como sujetos*, y *reconocer* nuestro lugar en dicho discurso; asumimos el lugar que la ideología nos asigna, al tiempo que nos da garantía para que lo experimentemos como propio (nuestro lugar). Por esta razón, Althusser afirma que el discurso ideológico tiene una *estructura de garantía* que “contiene en su discurso al sujeto que interpela y ‘produce’ como efecto”⁵².

Por otro lado, en la ideología opera de modo correlativo una función de desconocimiento, puesto que en tanto sujetos no somos conscientes que somos efecto de la interpelación. Mediante el desconocimiento, la ideología borra las huellas del mismo procedimiento ideológico, se trata, según la expresión althusseriana, de una *negación práctica* “por la ideología del carácter ideológico de la ideología” por eso, afirma Althusser, “la ideología no dice nunca ‘soy ideológica’”⁵³. El hecho de no reconocer el carácter ideológico de una realidad constituye, justamente, un efecto propiamente ideológico, por ejemplo el hecho de reconocemos siempre como sujetos.

En síntesis, mediante la función de *reconocimiento*, el discurso ideológico produce el *efecto-sujeto*; y, correlativamente, mediante la función de *desconocimiento* produce el *efecto-inconsciente*. Es justamente este efecto-inconsciente el que permite a los *individuos* concretos, humanos (nosotros mismos en la actividad práctica de nuestra vida cotidiana), asumir la función de *sujetos ideológicos*. El *reconocimiento* queda en el plano de la consciencia, el *desconocimiento* en el nivel del inconsciente.

La cuestión del inconsciente se articula de modo ineludible con la ideología, puesto que el efecto-inconsciente es la resultante de la función de desconocimiento propia del discurso ideológico. Por esta razón, el problema teórico planteado por Althusser consiste en articular el discurso ideológico con el discurso inconsciente. La premisa para dar cuenta de esta articulación consiste en afirmar que todo discurso produce un efecto de subjetividad. No obstante, es preciso reparar en la naturaleza diferencial del efecto-sujeto en cada tipo específico de discurso: el discurso científico, el discurso ideológico, el discurso estético, el discurso del inconsciente. La tesis de Althusser es que la *posición de sujeto* varía en las diferentes *estructuras discursivas*. La diferencia fundamental entre la ideología y el inconsciente consiste en que en el *discurso ideológico* el efecto-sujeto está presente en persona

50 PÊCHEUX, M (2003). "El mecanismo del reconocimiento ideológico", in: Ideología. *Un mapa de la cuestión*, editado por Slavoj Žižek. Buenos Aires, Argentina, Fondo de Cultura Económica.

51 LIVSZYC, P (2006). *Op. cit.*

52 ALTHUSSER, L (1966). "Tres notas sobre la teoría de los discursos", in: *Escritos sobre Psicoanálisis. Freud y Lacan*, editado por Louis Althusser, México, Siglo XXI.

53 ALTHUSSER, L (1970). *Op. cit.* p. 70.

(la ideología produce sujetos a partir de individuos). Sin embargo, en el *discurso del inconsciente* acontece una singularidad específica: ausencia del sujeto. Retomando el dictum lacaniano según el cual *el significante representa al sujeto para otro significante*, Althusser postula que el sujeto está ausente del discurso del inconsciente; justamente, porque su lugar está representado por un significante en la cadena de los significantes. Por consiguiente, la posición de sujeto en el discurso del inconsciente es por "lugartenencia"⁵⁴.

Es preciso reparar en una doble relación entre el inconsciente y la ideología. Por un lado, hemos señalado que el inconsciente es indispensable para el funcionamiento del sujeto ideológico (desconocimiento). Por otro lado, Althusser plantea que el inconsciente se articula sobre y en lo ideológico. El inconsciente produce efectos en situaciones concretas de la vida cotidiana, pero es justamente en dichas situaciones donde opera siempre el discurso ideológico. De allí que las formaciones del inconsciente se producen siempre en formaciones del discurso ideológico, es en este sentido que hay que entender el dictum althusseriano: *el inconsciente funciona con la ideología*. A pesar de la estructura diferencial del discurso ideológico y del inconsciente (en el primero el efecto-sujeto en persona; en el segundo, el sujeto por lugartenencia), es posible afirmar que en este último el sujeto ausente aparece como el "gran otro lacaniano". Es el gran otro el que habla en el discurso inconsciente. Por esta razón, Althusser concluye que el sujeto del discurso inconsciente es el propio discurso ideológico (y no el sujeto del discurso ideológico). Nos enfrentamos así a una discontinuidad estructural del discurso inconsciente y del discurso ideológico, pero, al mismo tiempo, a una imbricación –en el sentido de solapamiento– de una estructura sobre la otra⁵⁵.

En síntesis, en la teoría althusseriana la categoría de sujeto es central en el discurso ideológico, puesto que el sujeto es el efecto fundamental de la ideología. Al mismo tiempo, la ideología se engarza con el inconsciente mediante la función de desconocimiento en la operación de interpelación.

Para concluir, debemos subrayar que a pesar de la notable contribución de Althusser a la teoría de la ideología, se puede establecer una profunda continuidad con la perspectiva marxista clásica. Es posible, en la teoría althusseriana, identificar una separación de la ideología respecto del terreno no ideológico; es decir, continua habiendo un lugar privilegiado desde donde realizar la crítica ideológica, este lugar es, claro está, el discurso científico. Mientras que en la vida cotidiana concreta *la ideología no tiene afuera*, puesto que hace aparecer como no ideológica las propias situaciones en las que actúa (de allí que creernos fuera de la ideología constituya en sí mismo un efecto ideológico); por otro lado, es posible *estar afuera de la ideología*, cuando nos situamos en el terreno de la ciencia, allí, la ideología *no es más que afuera*, según la expresión propia de Althusser⁵⁶.

Es posible erigir aquí una sospecha ontológica ¿cuáles son las implicancias epistemológicas si la ideología no tiene afuera ni para la vida ni para la ciencia? ¿Qué sucedería si el discurso científico (el cual es definido por Althusser como un discurso sin sujeto) se encuentra, de alguna manera, articulado con el discurso ideológico?⁵⁷

54 ALTHUSSER, L (1966). *Art. cit.*

55 *Ibid.*, p. 127.

56 ALTHUSSER, L (1966). *Op. cit.*, p. 70.

57 Este interrogante parece conducirnos al problema de la circularidad en el que cayó Mannheim al postular el concepto de ideología total, según hemos señalado. Vid. *Supra*, Sección 2.2.2.

2.2.4. LA MIRADA DE ZIZEK

La contribución de Zizek a la elaboración de una teoría contemporánea de la ideología se sustenta fundamentalmente en una relectura de la obra de Althusser a partir de las contribuciones del psicoanálisis lacaniano. La crítica que Zizek dirigirá a la obra althusseriana consiste en señalar que el autor francés situó la problemática de la ideología en un nivel estrictamente discursivo vinculado con el proceso de *interpelación*. Para Zizek se torna fundamental complementar este nivel de análisis discursivo, con una nueva dimensión: la del goce y la de la fantasía, la que se sitúa *más allá de la interpelación*.

En términos del grafo del deseo lacaniano, el análisis de la ideología como discurso se sitúa en el nivel inferior del grafo (nivel del significado) y habilita a una lectura sintomática, la cual consiste en la identificación de los puntos nodales (point de capiton, designante rígido, significante vacío) que anudan un conjunto de “significantes flotantes” heterogéneos en un mismo campo ideológico de significación. El *síntoma* es “un elemento particular que subvierte su propio fundamento universal”⁵⁸. Por ejemplo, la idea de libertad (de opinión, política, de expresión, de prensa) incluye un tipo específico de libertad (la libertad de vender la fuerza de trabajo) que subvierte esa noción de universal (al vender su fuerza de trabajo el obrero pierde toda libertad y se somete a la lógica de la acumulación capitalista). Por esta razón, dice Zizek, todo *universal ideológico*, contiene su *síntoma*, un elemento particular que representa la negación interna que subvierte el principio universal.

La contribución de Zizek se sitúa en la articulación de la ideología con el nivel superior del grafo del deseo, que constituye específicamente el *nivel del goce*. La ideología entonces, abarca no sólo el campo del significado ideológico (nivel inferior del grafo, interpelación, síntoma social), sino también un núcleo preideológico que Zizek identifica con el goce.

Es en este nivel superior del grafo del deseo, en donde encuentra asidero la tesis central de Zizek, según la cual *la fantasía ideológica estructura la realidad social*. No se trata ya que la ideología distorsiona lo que la realidad es (falso reconocimiento), sino más bien que *la distorsión ideológica es constitutiva de la realidad misma*. Para echar luz sobre este punto resulta pertinente la relectura que Zizek hace de la fórmula marxista clásica de la ideología: *ellos no lo saben, pero lo hacen*. El interrogante que plantea Zizek consiste en dar cuenta del lugar propio de la ilusión ideológica: *en el saber o en el hacer*.

La fórmula marxista clásica, inclinó el platillo hacia el lado del saber: los individuos *no saben* lo que hacen, es la lógica misma de la realidad social la que produce un no conocimiento por parte de los individuos de lo que ellos mismos hacen; allí se encuentra la fuente de la distorsión ideológica. La posición de Zizek es que *la ilusión ideológica se sitúa del lado del hacer*. Así, invirtiendo la fórmula fetichista de Marx, Zizek sugiere que los individuos saben muy bien que tras las relaciones entre las cosas hay relaciones entre personas, pero en la actividad social *actúan como si* no lo supieran. Por ejemplo, *actúan como si* el dinero fuese la encarnación de la riqueza. Entonces, el falso reconocimiento no consiste en la distorsión de la realidad, sino en desconocer la ilusión que estructura la realidad: “son fetichista en la práctica [...] lo que ellos no saben es que es que su realidad social [...] está guiada por una ilusión”⁵⁹. En conclusión, la fantasía ideológica es la ilusión inconsciente que estructura la realidad social, la fórmula que propone Zizek se expresa del siguiente modo: “ellos saben que, en su actividad, siguen una ilusión, pero aún así, lo hacen”.

58 ZIZEK, S (2005). *El sublime objeto de la ideología*. 1ª ed. D.F., México, Siglo XXI. p. 47.

59 *Ibid.*, p. 61.

Comprender la importancia y el rol de la fantasía implica distinguir, en sentido lacaniano, *el orden del significante* –el gran Otro, el orden simbólico- por un lado; y el *goce*, por el otro. El *goce* es aquello que no puede ser simbolizado; por eso, cuando el *goce* se introduce en el campo del significante, el único significante posible del goce es el significante de *la falta en el Otro*; es decir, que el Otro –el orden simbólico- tampoco está plenamente constituido y entraña una falla fundamental. La fantasía ideológica es lo que viene a llenar el vacío de esa imposibilidad fundamental, encubre un núcleo traumático imposible. En términos lacanianos, la fantasía encubre el hecho que el *orden del significante* –el gran Otro, el orden simbólico-, está estructurado en torno a alguna imposibilidad traumática que no puede ser simbolizada. Por eso, dice Lacan, la fantasía enmascara lo Real de nuestro deseo. La fantasía encubre la incongruencia que se produce cuando el goce penetra el orden simbólico (el campo del significante)⁶⁰.

Al concebir la ideología como una construcción de fantasía, lo que pone en evidencia Zizek es que la ideología no encubre ninguna realidad última (una realidad plenamente real); por el contrario, la fantasía es aquello que da soporte a nuestra realidad, estructurando nuestras relaciones sociales: “la fantasía es el medio que tiene la ideología de tener en cuenta de antemano su propia falla”⁶¹. Lo que encubre la fantasía ideológica es justamente el núcleo traumático imposible que Laclau y Mouffe⁶² conceptualizaron como “una división social traumática que no se puede simbolizar”.

Arribados a este punto, tenemos que plantear –aunque no resolver- la pregunta imposible. Si la ideología no es aquello que deforma la representación de la realidad (falsa consciencia), ni tampoco la relación imaginaria de los individuos con sus condiciones reales de existencia (Althusser); sino más bien, la ideología es aquello por medio de lo cual se estructura la significación de la realidad (fantasía ideológica – distorsión constitutiva), entonces, emerge una pregunta cognitiva fundamental: ¿cómo es posible la ciencia? Si la ciencia, como el resto de las actividades humanas significativas, son parte del mecanismo ideológico de la fantasía, por el cual estructuramos la realidad, entonces ¿Cuál es la especificidad ideológica y epistémica de la ciencia como un sistema socio-cognitivo de prácticas? Siguiendo el dictum zizekiano acerca de considerar la ideología en el nivel del hacer y no exclusivamente en el del saber, el problema epistemológico sería el siguiente: cómo pensar la problemática de la *ideología* en el nivel de las *prácticas científicas*. Para expresarlo en otras palabras, no se trata de situar el problema de la ideología en el nivel del conocimiento científico; sino en el nivel del hacer, en el nivel en el que la ciencia es hecha: las prácticas científicas. ¿Cuál es la fantasía que sirve de soporte a la realidad de la ciencia como esfera socio-cognitiva distinguible de otros ámbitos sociales?

Esta cadena de interrogantes no puede ser respondida aquí de modo satisfactorio, y mucho menos concluyente, apunta más bien a sugerir una línea de investigación en epistemología, inexplorada, ausente, desconocida, por las epistemologías dominantes: la estructuración de la ciencia por medio de una fantasía ideológica que expresa la imposibilidad de la ciencia. A pesar de este reparo enunciativo, es posible ensayar una respuesta parcial. El significante clave –o mejor dicho, uno de ellos-, point de capiton lacaniano, se encuentra en el término *método científico*. La pregunta epistemológica es ésta: ¿cuál es la relación entre el método científico y la práctica científica?

60 *Ibidem*.

61 *Ibid.*, p. 173.

62 LACLAU, E & MOUFFE, Ch (2006). *Op. cit.*

El método científico se nos muestra, según voy a conceptualizar en la siguiente sección, como un procedimiento neutral, universal, impersonal y objetivo que garantiza el estatus de cientificidad de un saber. El conocimiento producido según las pautas de los métodos científicos puede ser llamado con derecho propio "conocimiento científico". El método es el garante de la cientificidad. Ahora bien, todo hombre de ciencia sabe muy bien que todos los métodos han sido inventados por individuos concretos, en situaciones sociales concretas. Es decir, todo método tiene una historia, incluso en un sentido restringido y aislado del contexto social, todo método puede ser considerado a partir de su historia interna: la historia de la evolución de las mejoras técnicas de los procedimientos metodológicos. Así, por ejemplo, podría escribirse una historia lógica-técnica y, por lo tanto asocial, del *método inductivo* (o mejor dicho de la inferencia inductiva), trazando el camino que va desde Aristóteles, pasando por Francis Bacon, atravesando a todos los empiristas ingleses (Locke, Berkeley, Hume), hasta desembocar en el positivismo lógico y, muy particularmente, en el mayor proyecto de lógica inductiva del siglo XX, la obra de Rudolf Carnap. Pero a pesar, y más allá de la historia de los métodos, los científicos actuamos *como si* el método científico existiese como una cosa independiente de la praxis científica; aunque sabemos muy bien, que ningún método existe por fuera de las prácticas científicas que constituyen su soporte.

En el *nivel del decir* hablamos como popperianos, intentamos presentar nuestros proyectos de investigación organizados con la lógica hipotético-deductiva, enunciarnos hipótesis (independientemente de nuestro tema y campo de investigación) que prevemos contrastar con la más variada gama de técnicas cuantitativas y cualitativas. Hablamos con la lógica del *modus tollens*—la lógica falsacionista—, porque ello nos legitima ante los sistemas científico-técnicos y ante las comunidades académicas. Sin embargo, *en el nivel del hacer* no procedemos según las normas de racionalidad universales del método científico⁶³. Los científicos somos solipsistas prácticos, sabemos muy bien que el método científico no es la encarnación de normas de racionalidad universal, pero procedemos *como si*, en cierto sentido, lo fuera.

A partir de aquí, el *método* puede ser concebido como *síntoma* de la ciencia. El aprendizaje y aplicación de los métodos científicos constituye un cierto no-conocimiento de la ciencia pero que, al mismo tiempo, la hace posible. Manifestación extraña e incongruente puede parecer la frase recientemente postulada ¿Cómo es posible que el aprendizaje, dominio y aplicación instrumental correcta de los métodos, es decir, el conocimiento mismo de los métodos científicos!, constituya una forma de no conocimiento? Para entrever una respuesta a este argumento, en apariencia incongruente, es preciso situarse en un nivel no-metodológico y precisar aquello que los métodos niegan o hacen aparece como absurdo. En este nivel encontramos, justamente, el conjunto de elementos no articulados que constituyen el exterior de la construcción discursiva del paradigma de la simplificación: los valores, la ideología, los afectos, la subjetividad, etc.

63 He tratado este tema en trabajos anteriores. Véase RODRÍGUEZ ZOYA, L (2009b). *Op. cit.*, La divergencia de las prácticas científicas respecto de las normas de racionalidad es algo que ha quedado evidenciado por los estudios sociales de la ciencia post-mertonianos. La sociología del conocimiento científico ha realizado numerosas investigaciones empíricas sobre las comunidades científicas, mostrando el modo efectivo y real en que los científicos se conducen en su práctica de investigación. Una de las obras pioneras de este campo, lo constituye la obra de Bruno Latour y Steve Woolgar, que lleva el emblemático título de "Vida de laboratorio". Cfr. LATOUR, B & WOOLGAR, S (1995). *La vida en el laboratorio*. 1ª ed. Madrid, España, Alianza. Para una introducción a la amplitud y variedad temática abordada por la sociología del conocimiento científico, véase KREIMER, P (1994). *De probetas, laboratorios y ratones. La construcción de una mirada sociológica sobre la ciencia*. 2ª ed. Buenos Aires: Universidad de Quilmes. Una introducción sintética puede encontrarse en: PREGO, C (1994). "De la ciencia como objeto de explicación: perspectivas filosóficas y sociológicas". *REDES* 1 (1), pp. 49-71.

En un sentido más radical aún, debemos intentar problematizar –al menos como sugerencia epistemológica a ser explorada– la cuestión de los métodos científicos en el nivel superior del grafo del deseo lacaniano, es decir, en el nivel específico de la fantasía: *los métodos científicos constituyen la fantasía metodológica (ideológica) que estructura la realidad de la ciencia*. ¿Qué quiere decir esta –aparente– barbaridad epistemológica? Sencillamente, quiere decir, que los métodos constituyen la ilusión que hace posible la ciencia. El conocimiento científico es posible gracias a los métodos, puesto que con ellos podemos elaborar un saber intersubjetivamente verdadero; es decir, objetivo, en la medida en que puede ser sometido a contrastación, mediante la repetición de los procedimientos de observación y experimentación. En definitiva, los métodos son los que nos dan garantías de que el conocimiento científico es objetivo, neutral, universal. Este conocimiento no depende de la voluntad arbitraria del sujeto de conocimiento, sino de la verdadera estructura de la realidad. La contrastación con los hechos permite validar nuestros enunciados (nuevamente aquí opera la lógica falsacionista popperiana encarnada en el *modus tollens*). Lo que los científicos no sabemos, o que reconocemos falsamente, es que al hacer ciencia estamos guiados por una ilusión fetichista –el fetichismo de la metodología– sobre esta cuestión más adelante), que estructura nuestra realidad epistémica como hombres de ciencia. Esta ilusión fetichista, al igual que lo Real del deseo en Lacan o el antagonismo en la obra de Laclau, encubre un núcleo imposible fundamental. Para expresarlo sin rodeos, lo Real retorna –dice Lacan–, lo político retorna como amenaza constante a la ciencia. Todos los significantes disruptivos del orden científico: ideología, valores, particularidad, contexto, política, retornan como aquello que tiene que ser expulsado de la práctica científica para que nuestro hacer pueda ser llamado ciencia. El método científico como fantasía ideológica es lo que encubre esa falla, la imposibilidad que la ciencia se totalice, se constituya plenamente como ciencia.

2.3. EL SUJETO ESCINDIDO EN EL DISCURSO DE LA FILOSOFÍA DE LA CIENCIA Y LA METODOLOGÍA DE LA INVESTIGACIÓN

Bajo este título quiero plantear el siguiente problema: ¿Cuál es la posición de sujeto en los discursos científico-académicos que hablan acerca de la ciencia, es decir, que toman a la ciencia como objeto de reflexión?

Consideremos dos clases específicas de discurso, el de la filosofía de la ciencia como disciplina tradicionalmente normativa, cuya meta es fijar los criterios y estándares de cientificidad (en la tradición racionalista-cognitivista que une al positivismo lógico, con el falsacionismo popperiano y la reformulación de Imre Lakatos); y, por otro lado, el discurso de la metodología de la investigación, como campo de conocimientos acerca de la aplicación técnico-procedimental de las normas de racionalidad del método científico.

En este marco quisiera plantear la siguiente hipótesis tentativa: *el Sujeto histórico ilimitado, heredado de la Modernidad, continúa permeando el discurso de la filosofía de la ciencia, en su vertiente racionalista-heredada (positivismo lógico), y de la metodología de la investigación, como campo disciplinar autónomo*.

En ambas formaciones discursivas hay implícito, al menos, dos posiciones de sujeto diferenciables. El sujeto se encuentra escindido en un *sujeto de la enunciación* (que dicta, enuncia y prescribe el saber metodológico pertinente: el filósofo-metodólogo) y un *sujeto del enunciado* (que recibe, ejecuta y apli-

ca el método científico: el individuo investigador)⁶⁴. Este sujeto escindido aparece en el discurso filosófico-metodológico como *el Sujeto* (con mayúscula); se trata, en realidad, de una entidad que ha sido despojada de toda historia y de todo contexto. El sujeto del método científico no pertenece ni a la historia del conocimiento científico, ni a la de las comunidades epistémicas particulares; tampoco es un sujeto encarnado socialmente. Aislado del tiempo y del contexto social, el sujeto del método no es, en realidad, nadie, sino una entidad puramente racional y ahistórica.

Una de las tareas de la *antropología política de la ciencia* consiste en dar cuenta de los supuestos que sustentan lo que puede ser llamado *la concepción estándar del método científico*, defendida por la filosofía de la ciencia y la metodología de la investigación. Ambas disciplinas comparten, en cierto sentido, el mismo objeto: los métodos científicos, pero lo abordan desde niveles de análisis distintos: la primera desde el terreno lógico-formal; la segunda, desde el terreno práctico-aplicado, es decir, el plano de la instrumentalización operativa de los métodos en técnicas, herramientas y procedimientos concretos para la observación, medición, experimentación y análisis de la información. No obstante, a pesar de sus diferencias, la filosofía de la ciencia y la metodología comparten una unidad epistémica fundamental. Ambas se yerguen sobre una red de supuestos comunes acerca de la naturaleza de los métodos, la ciencia y el conocimiento científico. Esta red de supuestos se anuda en torno a un *punto nodal* que unifica un campo significativo del cual los sujetos de conocimiento son excluidos, borrados, marginados.

Desde la *concepción estándar del método científico*, la significación del término "método" puede ser organizada en torno a la articulación de ciertos significantes: *universalidad, objetividad, neutralidad, impersonalidad y repetición*⁶⁵. Esta cadena significativa permite bosquejar un sentido genérico del método científico independientemente de cómo se instrumentalice operativamente cada método en el ámbito de cada disciplina concreta. Examinemos sintéticamente las implicancias antropológicas de estos significantes.

Primero, la **universalidad** implica *descontextualización y atemporalidad (borramiento de la historia)*. Los métodos son instrumentos *universales* en la medida en que no dependen, ni están determinados por el contexto socio-cultural en el que fueron elaborados, y tampoco en el que son aplicados y utilizados. Independizados del contexto material de producción, los métodos han sido despojados de su *historia*, son, en efecto, creaciones sin historia. Quiebre ecológico (aislamiento del contexto local y singular) y quiebre temporal (aislamiento del tiempo) son los procedimientos que permiten fundamentar la universalidad de los métodos. Sería necesario el desarrollo de una sociolo-

64 La distinción entre sujeto de la enunciación y sujeto del enunciado, es desarrollada por Rozo Gauta en el campo de la educación y de las ciencias sociales: "En las ciencias sociales el sujeto tradicionalmente ha ocupado dos lugares: como sujeto cognoscente y como objeto por conocer. En el proceso enseñanza-aprendizaje el sujeto se ha escindido en el sujeto que dicta (sujeto de la enunciación) y el sujeto que escucha y ejecuta (sujeto del enunciado)" ROZO GAUTA, J (2005). *Sistémica y pensamiento complejo. II. Sujeto, educación, trans-disciplinariedad*. Bogotá, Colombia, Epigrafe Ediciones Digitales, p. 8. Véase también, ROZO GAUTA J (1999. "El sujeto en las ciencias sociales", in: *Visiones sobre la Complejidad*, editado por Carlos Maldonado. Bogotá, Colombia, Ediciones El Bosque.

65 En un trabajo anterior fundamenté que la concepción estándar en metodología y en filosofía de la ciencia (definida por los cinco rasgos enunciados anteriormente), constituyen un sistema de exclusión que impide problematizar un conjunto de cuestiones fundamentales: 1) No permite dar cuenta de las implicancias epistemológicas de los métodos (relación método - conocimiento). 2) No tematiza la dimensión histórico-genética vinculada al proceso de construcción y elaboración de los métodos científicos. 3) Ignora el problema sociogenético vinculado a la relación método - sociedad y la influencia de factores no epistémicos (valores, intereses, etc.) en la constitución y utilización de los métodos científicos. 4) Es ciega frente al problema antropológico por cuanto el método aparece como una cosa externa respecto del sujeto de conocimiento. 5) Ignora y bloquea la reflexión sobre uno de los aspectos más importantes: la significación política de los métodos científicos. RODRIGUEZ ZOYA, L (2009ª). *Op. cit.*

gía histórica de los métodos científicos que permita dar cuenta de la *sociogenesis* de los mismos para subvertir el significante “universalidad”.

Segundo, los métodos aparecen naturalmente como reglas y procedimientos **objetivos**, en la medida en que pueden considerarse como elementos externos, independientes y separados del individuo y de su acción.

Tercero, la progresiva identificación de los métodos con su aspecto lógico-técnico-procedimental, reduce al sujeto a un operador mecánico que debe limitarse a seleccionar y combinar las técnicas-herramientas para abordar científicamente un objeto de conocimiento: es decir, para observarlo, manipularlo, medirlo y controlarlo. Así, el método aparece como un **sistema impersonal**⁶⁶ de reglas y procedimientos, el cual se convierte en el garante de la objetividad y la repetición de la observación.

Cuarto, **la repetición** de la observación (replicación experimental) es lo que permite fundar el carácter objetivo y universal del conocimiento científico. En la medida en que los métodos, en tanto instrumentos, pueden ser utilizados repetidas veces por distintos agentes, se garantiza la estabilidad de la observación y el control experimental. La repetición se engarza así con la impersonalidad del método y contribuye a forjar una igualdad formal entre los observadores, al mismo tiempo que permite dar cuenta de las regularidades del orden de la naturaleza.

Quinto, la **neutralidad** de los métodos científicos encuentra un doble fundamento. En primer lugar, la *repetición* y la *impersonalidad* garantizan la neutralidad de los procedimientos, puesto que permite asegurarse que los resultados no sean deformados, influidos y sesgados por las distorsiones provenientes del sujeto de conocimiento. De esta manera, la aplicación del mismo procedimiento, sobre una misma clase de objetos, en condiciones experimentales equivalentes por parte de dos investigadores distintos, debería arrojar resultados similares. Con la repetición y la impersonalidad se asegura, entonces, la eliminación de la interferencia de la subjetividad en la observación científica. En segundo lugar, los métodos son procedimientos neutrales puesto que han sido aislados de toda determinación material concreta proveniente del contexto social en el cual han sido inventados.

2.4. FETICHISMO DE LA METODOLOGÍA: LA FORMA MÉTODO Y LA CRÍTICA A LA CONCEPCIÓN ESTÁNDAR DE LA CIENCIA

Estos cinco significantes, presentes en el discurso filosófico-metodológico de la ciencia, contribuyen a forjar un tipo específico de sujeto de conocimiento. La reducción de los métodos a una dimensión técnica-instrumental, ahistórica y asocial, identifica a los métodos con reglas y procedimientos universales y neutrales. En este marco el lugar del sujeto consiste, en realidad, en su negación. *El método* puede ser concebido como un *punto nodal* (*designante rígido*, *point de capiton*) que estructura la significación del campo metodológico, cuyo efecto de sentido primario es el borramiento del sujeto del campo científico.

66 La impersonalidad ha sido un rasgo definitorio de la filosofía moderna iniciada por Descartes y Bacon. Así Descartes propone el siguiente concepto de método: "reglas ciertas y fáciles que cualquiera fuera el que las observara con exactitud le sería imposible tomar lo falso por verdadero, sin requerir inútilmente esfuerzos de la mente, pero aumentando siempre gradualmente el saber, y lo conducirían al conocimiento verdadero de aquello que fuese capaz de conocer" René Descartes, Cuarta regla para la dirección del espíritu, 1628. Citado por MARRADI, A; ARCHENTI, N & PIOVANI, JI (2007). *Metodología de las ciencias sociales*. 1ª ed. Buenos Aires, Argentina, Emecé Editores, p. 48. Por su parte, Francis BACON postulará un concepto similar: "Nuestro método de investigación pone casi a la par todos los intelectos, porque deja poco espacio a las capacidades individuales, pero las liga con reglas muy sólidas y con demostraciones". Cfr. BACON, F (1620). *Novum Organum*, aforismo 122, citado por MARRADI, A; ARCHENTI, N & PIOVANI, JI (2007). Op. cit., p. 48.

El vacío producido por la anulación de la subjetividad científica es llenado por una forma de racionalidad supuestamente común e igualitariamente distribuida en todos los individuos-sujetos de conocimiento. El discurso filosófico-metodológico de los métodos produce, entonces, un segundo efecto de sentido: todos somos iguales ante las reglas del método científico, todos tenemos derecho a aplicarlo, todos podemos conocer la objetividad del mundo mediante él. Este aparente ideal democrático de igualdad, encierra en realidad, una noción de sujeto preconstituido, un sujeto que aparece como una entidad racional-cognitiva que pre-existe a la ciencia y a la aplicación del método mismo.

La antropología del método científico nos permite mostrar hasta qué punto este sujeto-sustancia carece, al igual que el sujeto cartesiano, de un anclaje contextual. El supuesto antropológico de la metodología postula un sujeto abstracto, dado de una vez y para siempre, concebible únicamente en una dimensión epistémica y cognitiva. No puede ver, por tanto, cómo ese sujeto es en realidad un sujeto histórico, creado en la historia, a través de la historia y en condiciones sociales concretas. No se trata nunca de un sujeto racional universal, sino más bien de un sujeto particular, con una racionalidad local, inscripto en un mundo social y cultural desde donde piensa y conoce.

3. CONCLUSIONES

La categoría de sujeto ha constituido para las epistemologías dominantes una especie de *abyección epistemológica*, es decir la zona misma de la clausura, de lo expulsado, de lo que no puede ser nombrado y que no forma parte de la ciencia. La construcción discursiva del paradigma de la simplificación de la ciencia clásica moderna se ha conformado mediante la exclusión de un conjunto de elementos no articulados por el discurso epistemológico. Este exterior constitutivo de la ciencia está integrado por significantes como ideología, valores, particular, evento, contexto, sujeto (o mejor dicho complejidad antropológica)⁶⁷, afectividad, etc. Esta zona de exclusión epistemológica puede ser pensada en torno a la categoría de *lo político*, la cual puede concebirse como lo Real que retorna constantemente y amenaza con subvertir el orden epistémico de la ciencia. *Lo político* es aquello que el sistema discursivo de la ciencia demoniza con la finalidad de poder construir una significación de sí mismo; por consiguiente, *lo político*, es aquello en virtud de lo cual se organizan las cadenas equivalenciales de la formación discursiva de la ciencia. Estas diferencias equivalenciales del discurso científico fueron sintetizadas en diferentes órdenes (epistemológico, metodológico, ontológico, paradigmático). El común denominador de todas ellas es que mediante la negación de *lo político* afirman su identidad puramente epistémica y racional.

La propuesta de una *antropología política de la ciencia* intenta la apertura de la reflexión epistemológica hacia ese exterior negado y velado por las epistemologías dominantes. Esta *antropología política de la ciencia* propone rescatar la fecundidad epistemológica de la categoría de sujeto. En este sentido el psicoanálisis lacaniano y las teorías sociales y políticas contemporáneas enraizadas en la obra lacaniana, contienen ingredientes epistemológicos que permiten problematizar la dimensión política del sujeto de conocimiento. Hemos mostrado cómo la incorporación de estas categorías permitieron articular la problemática epistemológica con categorías fuertemente políticas como la ideología. Este análisis nos condujo a problematizar el método científico como síntoma y fantasía ideológica del paradigma de la simplificación y las epistemologías dominantes. La concepción estándar del método científico entraña una ilusión fetichista que estructura la realidad de la práctica científica. El método opera aquí como un significante vacío –point de capiton lacaniano- que totaliza el

67 Vid. *Supra*, Nota n°. 20.

campo de sentido de "lo científico" como conocimiento universal, objetivo, neutral, impersonal. Pero, al mismo tiempo, el método es lo que encubre una falla, una imposibilidad fundamental, un núcleo-traumático: los límites de la ciencia, la imposibilidad de la ciencia de constituirse totalmente como ciencia, la imposibilidad de la sutura epistémica de la ciencia.

La *antropología política de la ciencia* no sólo constituye una propuesta en el terreno de la investigación teórica de la epistemología, es también una apuesta política. ¿Cuál sería la *forma* que asumiría una práctica científica que sin renunciar a su especificidad epistémica, incorporase explícitamente lo político? ¿Cuáles son las implicancias de incorporar aquello que históricamente amenazó son subvertir el orden epistémico de la ciencia?

En la ciencia contemporánea, el fetichismo de la metodología constituye el inconsciente político de la ciencia, la progresión epistémica del conocimiento constituye una regresión humana. Tras la ilusión fetichista del método, los efectos de la ciencia profundizan los problemas humanos fundamentales (ecología, desigualdad, pobreza, calentamiento global, la lista es infinita) sin que la ciencia tenga registro de ellos. La ciencia es incapaz de registrar sus fallas humanas, sus inconsistencias éticas, su propia constitución política y, a pesar de todo eso, puede seguir siendo, en términos metodológicos y epistémicos "buena ciencia".

Desde nuestro lugar como individuos, como miembros de las comunidades nacionales y regionales, como seres vivientes pertenecientes a la especie humana y a la biósfera planetaria, esta ciencia no nos parece sostenible epistemológicamente, ni deseable en términos éticos y políticos. Como científicos, agentes y pacientes de la práctica científica fetichizada, debemos postular la necesidad de una ciencia diferente. La *antropología política de la ciencia* afirma la ambición de fundamentar una epistemología abierta a lo político, como un paso ineludible para construir una ciencia políticamente consciente. En términos políticos la apuesta consiste en construir una nueva hegemonía epistemológica que incluya lo que la vieja epistemología negaba. El desafío político de la epistemología consiste en articular discursivamente lo que el paradigma de la simplificación excluye. Sólo así, *la vita contemplativa* de la ciencia podría reconocer a su hermana negada y olvidada: la acción política transformadora.