

DE LA EPISTEMOLOGÍA DE LA METÁFORA A LA METÁFORA EPISTEMOLÓGICA. “LA MITOLOGÍA BLANCA”, LECOURT Y ALTHUSSER¹

Vicente Montenegro Bralic

Universidad de Los Lagos

¹ Trabajo presentado inicialmente en el Coloquio internacional “A 50 años de ‘La mitología blanca’. Jacques Derrida: Metáfora y deconstrucción”, organizado por Gustavo Bustos y Néstor González, llevado a cabo en noviembre de 2021 de manera virtual. Algunas de las ideas que se presentan en este trabajo, fueron publicadas previamente en: “The Detour of Metaphor. Mataphor, Concept and Strategy in Althusser and Derrida”, *Derrida Today*, 15(1) (2022): 48-66. Este trabajo se enmarca en el proyecto Fondecyt de Postdoctorado n° 3230180, y también se ha beneficiado del proyecto Fondecyt Regular n° 1231039 (ANID).

“Conocer no es más que operar con las metáforas predilectas”.
Friedrich Nietzsche, *El libro del filósofo*, §49.

“En esta aventura, el ‘concepto de la retórica’ definitivamente se ha perdido. O, lo que es lo mismo, ha invadido todo, ha desaparecido para confundirse con todo, para ‘generalizarse’ (...). La frontera que separaba a la filosofía de su otro habrá comenzado así a desdibujarse”.

Philippe Lacoue-Labarthe, “Le détour”, 46; 66.

“Debido a su perpetuo ‘recomienzo’ [la epistemología de Bachelard] excluye la forma del sistema para hacer de su esencial estado inacabado el índice de su progresión”.

Dominique Lecourt, “Advertencia”, en Gaston Bachelard, *Epistemología*, 7.

Antes de ser incluido en *Márgenes de la filosofía* de 1972, el ensayo “La mitología blanca. La metáfora en el texto filosófico” fue publicado por primera vez en 1971, en el número 5 de la revista *Poétique*, “revista de teoría y análisis literarios” (nombre completo de la publicación) fundada apenas un año antes por Hélène Cixous, Gérard Genette y Tzvetan Todorov. El ensayo de Derrida fue entonces publicado junto a los importantes trabajos de Philippe Lacoue-Labarthe (“Le détour”) y Sarah Kofman (“Nietzsche et la métaphore”). Bajo el rótulo “Retórica y filosofía”, el número incluía la traducción de una selección de textos sobre retórica del joven Nietzsche, a cargo del propio Lacoue-Labarthe y de Jean-Luc Nancy¹. Sin embargo, el texto de Derrida tiene su génesis en el seminario que imparte en la Escuela Normal Superior de París durante el año universitario de 1969-1970, seminario cuyo título era, de manera bastante sugerente: “Teoría del discurso filosófico: la metáfora en el texto filosófico”² (esta última frase es la que retiene Derrida como subtítulo de su ensayo). Si comenzamos por recordar aquí el contexto que da origen a “La mitología blanca”, no es solamente con fines historiográficos (cuestión que, en el marco de una publicación que aspira a rendirle homenaje al autor de un texto que cumple 50 años, no deja de tener interés). Tal contexto nos interesa, más bien, por quienes asistían a ese seminario como estudiantes. Sabemos que el propio texto de Kofman, que será publicado como libro un año después bajo el mismo título, constituye de hecho su propia intervención en el

1 Se trata de las notas de un curso sobre retórica que imparte Nietzsche el año 1872 en la Universidad de Basilea (año de publicación de *Nacimiento de la tragedia*), junto a algunos fragmentos relacionados de la época (1861-1875). La traducción y presentación de los textos de Nietzsche fue reeditada en un libro en homenaje al filósofo francés Olivier Reboul (1925-1992), estudioso de Alain, especialista en retórica y filosofía de la educación. Ver Friedrich Nietzsche, “Rhétorique et langage”, en *Education et philosophie. Écrits en l'honneur d'Olivier Reboul*, sous la direction de Renée Bouveresse, Paris: PUF, 1993, pp. 181-220.

2 Sobre los cursos de Derrida, ver la presentación de los editores, en Jacques Derrida, *Heidegger: la question de l'Être et l'Histoire. Cours à l'ENS-Ulm 1964-1965*, Paris: Galilée, 2013, pp. 14-15.

seminario³. Pero ese año hubo otro asistente en el seminario de Derrida. Se trata de Dominique Lecourt, el joven estudiante y uno de los más estrechos colaboradores de Louis Althusser⁴. Lecourt, que para ese entonces acababa de publicar su primer libro sobre Bachelard (*L'épistémologie historique de Gaston Bachelard*, de 1969; resultado de su memoria de maestría bajo la dirección de Georges Canguilhem)⁵, interviene en el seminario de Derrida precisamente con una presentación sobre el lugar de la metáfora en la epistemología de Bachelard: "Epistemología y poética. (Estudio sobre la reducción de las metáforas en G. Bachelard)", trabajo que será posteriormente incluido en *Para una crítica de la epistemología*, publicado también en 1972⁶.

Lo que podría parecer todavía otro antecedente puramente historiográfico, permite sin embargo comenzar a esclarecer parte del título de este trabajo: "La mitología blanca", Lecourt y Althusser. La serie así propuesta puede resultar a primera vista una intrusión o incluso una impostura. En efecto, en cuanto al problema de la metáfora se refiere, es inevitable partir por constatar una evidente desproporción entre Derrida y Althusser. Mientras que la "metáfora" constituye todo un campo de investigación entre los estudios dedicados al primero⁷, difícilmente podemos encontrar una referencia a la metáfora entre los comentaristas de Althusser (más allá, claro, de la mención más o menos circunstancial de la metáfora espacial o arquitectural del "edificio" en la teoría marxista: la base o infraestructura económica, y la superestructura política, jurídica e ideológica, conocida y masivamente utilizada desde el propio Marx). Por supuesto, esta desproporción se explica por la diferencia bastante evidente que se puede comprobar entre las numerosas páginas que Derrida dedica a la cuestión de la metáfora a lo largo de su trabajo, y lo que podría parecer

3 Ver Sarah Kofman, *Nietzsche et la métaphore*, Paris: Payot, 1972. En una nota al final de la última página Kofman precisa que una primera versión de este trabajo fue presentada en "el seminario de Jacques Derrida sobre la metáfora".

4 Sobre la relación de Lecourt con Althusser, ver la entrevista: "Des penseurs des Lumières à la science contemporaine. Conversation avec Dominique Lecourt", en Aliocha Wald Lasowski, *Althusser et nous*, Paris: PUF, 2016, pp. 115-146. Asimismo, ver la carta de Althusser a Lecourt del 19 de marzo de 1985, publicada en la nueva edición ampliada de su autobiografía: Louis Althusser, *L'avenir dure longtemps* suivi de *Les Faits*, Paris: Stock/IMEC, 2007, pp. 458-463.

5 Dominique Lecourt, *L'Épistémologie historique de Gaston Bachelard*, avant-propos de Georges Canguilhem, Paris: Vrin, 1969. Ver igualmente el estudio "De Bachelard al materialismo histórico", que el propio Lecourt describe como una "rectificación" de varios de los argumentos expuestos en su primer libro: Dominique Lecourt, "De Bachelard au matérialisme historique", en *Pour une critique de l'épistémologie (Bachelard, Canguilhem, Foucault)*, París: François Maspero, 1972, pp. 19-36.

6 Dominique Lecourt, "Epistémologie et poétique. (Etude sur la réduction des métaphores chez G. Bachelard)", en *Pour une critique de l'épistémologie*, op. cit., pp. 35-58.

7 Ver por ejemplo los trabajos de Rodolphe Gasché, *The Tain of the Mirror. Derrida and the Philosophy of Reflection*, Cambridge and London: Harvard University Press, 1986, especialmente la sección final del último capítulo, "Metaphor", pp. 293-318; "The Eve of Philosophy. On 'Tropic' Movements and Syntactic Resistance in Derrida's White Mythology", in *International Yearbook for Hermeneutics*, ed. by Günter Figal, Freiburg: Mohr Siebeck, 2014, pp. 1-22; así como los trabajos de Geoffrey Bennington, "Derridabase", en Geoffrey Bennington and Jacques Derrida, *Jacques Derrida*, Chicago: The University of Chicago Press, 1993, pp. 119-132; "Metaphor and Analogy in Derrida", in *A Companion to Derrida*, ed. by Zeynep Direk and Leonard Lawlor, Chichester: Wiley Blackwell, 2014, pp. 89-104; y "Métaphore, méta-force", *Rue Descartes* 89-90 (2), 2016, pp. 13-20. Ver también Serge Margel, "La métaphore. De la langue naturelle au discours philosophique", *Rue Descartes* 52 (2), 2006, pp. 16-26.

como la completa indiferencia de Althusser, no solo hacia la metáfora como problema filosófico (o teórico), sino que hacia el campo de la literatura y el lenguaje en general⁸. Como es sabido, antes de ser abordada de manera sistemática en “La mitología blanca”, existen diversos pasajes cruciales en los que Derrida se refiere a la metáfora o a la metaforicidad en *De la gramatología* así como en varios de los ensayos de *La escritura y la diferencia*. En el primero de estos libros publicados en 1967, leemos, por ejemplo, lo siguiente: “Como no existe un lenguaje no metafórico para oponer aquí a las metáforas, es necesario, como lo quería Bergson, multiplicar las metáforas antagónicas”⁹. En el segundo, encontramos una frase que resulta particularmente interesante en el marco de nuestra discusión. En el primer ensayo, “Fuerza y significación”, Derrida afirma: “la metáfora no es inocente jamás”¹⁰, una inocencia que la lectura sintomal propuesta por Althusser rechazaba igualmente de plano¹¹.

Con posterioridad al ensayo de 1971, Derrida vuelve a tratar la cuestión de la metáfora en “La retirada de la metáfora” de 1978¹², ensayo que, como se sabe, constituye fundamentalmente una réplica a la lectura que propuso Paul Ricœur de “La mitología blanca”, en el estudio final de *La metáfora viva* de 1975¹³.

8 Lo que por cierto es algo sólo aparente, pues Althusser no sólo parece haber dedicado bastante trabajo a pensar una “teoría general del discurso”, sino que también hoy podemos comprobar su interés por la “historia literaria”. Ver Louis Althusser, “Tres notas sobre la teoría de los discursos” en *Escritos sobre el psicoanálisis. Freud y Lacan*, México: Siglo xxi, 1996, pp. 97-146; y “Una conversación sobre la historia literaria (1963)”, en *Escritos sobre la historia (1963-1986)*, Santiago: Pólvora/Doble Ciencia, 2020. Al mismo tiempo, no se puede ignorar en este punto el trabajo de Pierre Macherey, *Para una teoría de la producción literaria*, Caracas: Ediciones de la Biblioteca de la Universidad Central de Venezuela, 1974, publicado originalmente en 1966, que constituye el primer (y casi único) esfuerzo por desarrollar las tesis althusserianas en el campo de la teoría literaria. Sobre la recepción y el desarrollo de las tesis de Althusser en el campo de los estudios literarios y culturales, ver Francis Mulhern, “Message in a Bottle. Althusser in Literary Studies”, en *Althusser. A Critical Reader*, ed. por Gregory Elliott (Oxford: Blackwell, 1994), 159-176. Me permito remitir asimismo a mi artículo: “Stuart Hall and the Introduction of Althusser in Cultural Studies: A Thinker of Difference”, *Theory, Culture & Society*, 4(3), 2024, pp. 105-122.

9 Jacques Derrida, *De la gramatología*, México: Siglo xxi, 1978, p. 87. Ver especialmente la primera sección del último capítulo, “La metáfora originaria”, pp. 339-353.

10 Jacques Derrida, “Fuerza y significación”, en *La escritura y la diferencia*, Barcelona: Anthropos, 1989, p. 28. Solo por mencionar otro pasaje que nos parece especialmente importante, en el ensayo sobre Levinas, Derrida sostiene: “Antes de ser un procedimiento retórico en el lenguaje, la metáfora sería el surgimiento del lenguaje mismo. Y la filosofía no es más que ese lenguaje; no puede otra cosa, en el mejor de los casos, y en un sentido insólito de la expresión, que *hablarlo*, decir la metáfora *misma*, y esto consiste en *pensarla*, en el horizonte silencioso de la no-metáfora: el Ser” (“Violencia y metafísica”, en op. cit., p. 151).

11 “Como no existe lectura inocente, digamos de cuál lectura somos culpables”. Con estas palabras Althusser abre el segundo párrafo del “Prefacio” de *Para leer El Capital* (“De El Capital a la filosofía de Marx”). Solo el mito de una lectura “total”, una lectura simple, “a libro abierto”, propia del mito religioso de la lectura, puede aspirar a la inocencia. Ver Louis Althusser y Etienne Balibar, *Para leer El Capital*, México: Siglo xxi, 1969, p. 19. Sobre este tema, reenviamos a nuestro estudio: “Politically or Symptomatically? Reading (in) Althusser”, *Décalages. A Journal of Althusser Studies*, 4(2), 2022, pp. 297-331.

12 Jacques Derrida, “La retirada de la metáfora”, en *La deconstrucción en las fronteras de la filosofía*, Barcelona: Paidós, 1989, pp. 35-76.

13 Paul Ricœur. “Estudio VIII: Metáfora y discurso filosófico”, en *La metáfora viva*, Madrid: Trotta/Cristiandad, 2001, pp. 339-416. Sobre el diferendo entre Derrida y Ricœur, ver Jean-Luc Amalric, *Ricoeur, Derrida. L'enjeu de la métaphore*, Paris: PUF, 2006.

En cuanto a Althusser, no existe ningún título a lo largo de su trabajo (ni siquiera entre sus escritos póstumos) en los que se pueda encontrar algo semejante. Como decíamos, más allá de una discusión sobre la insuficiencia o la equivocidad de la metáfora espacial en la teoría marxista, no es mucho más lo que podemos encontrar. En un pasaje de *Sobre la reproducción*, por ejemplo, se puede constatar de hecho la estrechez con que Althusser parece considerar el rol o el valor de la metáfora en el trabajo teórico (una impresión que justamente aquí quisiéramos cuestionar):

Podemos, pues, decir que la gran ventaja *teórica* de la topografía marxista, esto es, de la metáfora espacial del edificio (base y superestructura), es a la vez la de *hacer ver* que las cuestiones de determinación (o de índice de eficacia) son capitales; hacer ver que es la base la que determina en última instancia a todo el edificio; y, como consecuencia, *obligar a plantear* el problema teórico del tipo de eficacia ‘derivada’ propia de la superestructura y de la acción de reflujo de la superestructura sobre la base. A cambio, el inconveniente mayor de esta representación de la estructura de toda sociedad en la metáfora espacial del edificio es, evidentemente, que es metafórica; es decir, que no deja de ser *descriptiva*. Ahora nos parece indispensable representar las cosas de otro modo. Entiéndasenos bien: no recusamos *en modo alguno* la metáfora clásica, pues es ella misma la que nos obliga a superarla. Y no la superamos para rechazarla como caduca. Simplemente queríamos intentar *pensar* lo que nos da en la forma de una *descripción*¹⁴.

La metáfora, en este sentido, a primera vista al menos¹⁵, parece ser algo completamente ajeno, “exterior” podríamos decir, al trabajo teórico de Althusser. Pero como el propio Althusser nos enseña (según una enseñanza que Derrida reconoce y comparte en la entrevista de 1971 con Houdebine y Scarpetta, recogida en *Positions*)¹⁶ si queremos leer un texto de manera rigurosa — esto es, no de manera *literal* — podríamos vernos sorprendidos por algunas observaciones más o menos aisladas que Althusser hace sobre la metáfora que podrían llevarnos a una evaluación bastante diferente de la desproporción que acabamos de describir. Una de ellas, quizás la más desconcertante, y que conviene citar aquí desde el inicio, proviene de un pasaje de *Elementos de autocrítica* que seguramente ha pasado desapercibido para la mayoría de sus lectores, en el que Althusser afirma: “no se piensa en la filosofía sino bajo metáforas” (“*on ne pense en philosophie que sous des métaphores*”)¹⁷.

14 Louis Althusser, *Sobre la reproducción*, Madrid: Akal, 2015, pp. 90-91.

15 Como se podrá ver a continuación, este rol de “hacer ver” que Althusser asigna a la metáfora, el hecho que la metáfora “obliga a plantear” un problema teórico (o exige que “pensemos” a partir de lo que se nos da como simple descripción), está estrechamente vinculado con la tarea de “anticipación” del concepto, tal como sugiere Balibar.

16 Ver Jacques Derrida, *Positions*, Paris: Les Editions de Minuit, 1972, pp. 86-87.

17 Louis Althusser, *Eléments d'autocritique*, Paris: Hachette, 1974, p. 79.

De manera algo esquemática, lo que me interesa destacar en este lugar, a propósito del trabajo de Lecourt, es que justamente en torno a la cuestión de la metáfora, del valor y el uso de la metáfora en la práctica teórica, o bien, del uso de la metáfora como estrategia filosófica, toma forma lo que bien cabría identificar como un capítulo inexplorado del diálogo entre Derrida y Althusser¹⁸. Y aunque no tengamos constancia de que Althusser haya leído directamente “La mitología blanca”, además del propio trabajo de Lecourt que mencionamos más arriba (quien, hay que recordarlo, fue junto a Derrida, François Châtelet y Jean-Pierre Faye, uno de los fundadores del *Collège International de Philosophie* en 1984)¹⁹, existe una serie de indicios que permiten reconstruir este diálogo, que más que un “diálogo interrumpido”, como propuso hace un tiempo Etienne Balibar²⁰, sería más bien un diálogo *subterráneo*, para tomar prestada otra metáfora que fascinó a Althusser hacia el final de su vida.

Comencemos por subrayar algunos aspectos generales del texto de Derrida. En el marco de nuestro problema, es fundamental partir por señalar que “La mitología blanca” es uno de los raros textos — prácticamente el único, salvo excepciones

18 Un diálogo que actualmente ya acumula varios estudios realizados por parte de diferentes lectores y lectoras de Derrida y Althusser. Además del artículo de Balibar que citamos más abajo, cabe mencionar el trabajo de Vittorio Morfino, “Escatología à la cantonade. Althusser más allá de Derrida”, en *El materialismo de Althusser*, Santiago: Palinodia, 2014, pp. 95-122; la réplica a este trabajo por parte de Iván Trujillo, “Teleología, escatología y estrategia. Por una herencia sin filiación”, *Demarcaciones* 4, 2016, pp. 230-54; el estudio de Zeto Bórquez y Marcelo Rodríguez, “Althusser y Derrida. Estrategia e implicaciones conceptuales”, *Revista Pensamiento Político* 2, 2012, pp. 187-204, retomado posteriormente en el libro Zeto Bórquez y Marcelo Rodríguez, eds., *Louis Althusser: filiación y (re) comienzo*, Santiago: Universidad de Chile, Facultad de Artes, Departamento de Teoría de las Artes, 2012, pp. 109-134; los trabajos de Carolina Collazo, “Althusser y Derrida. La lectura como intervención política”, *Décalages*, vol. 2, iss. 1, 2016, pp. 1-31, y “Althusser y Derrida. Una ‘alianza política’”, en *Althusser desde América Latina*, Anna Popovitch (ed.), Buenos Aires, Biblos, 2017; y el artículo de Samuel Solomon, “L’espacement de la lecture: Althusser, Derrida, and the Theory of Reading”, *Décalages* vol. 1, iss. 2, 2012, pp. 1-25. Es importante señalar, por último, el número 7 de la revista *Demarcaciones* publicado el 2019, que incluye un dossier especial dedicado a los 25 años de *Espectros de Marx*. Particularmente relevantes son los artículos de Thomas Clément Mercier, “Diferencia sexual, diferencia ideológica: lecturas a contratiempo (Derrida lector de Marx y Althusser en la década de 1970 y más allá)”; Claudio Aguayo Bórquez, “Althusser-Derrida: contra el origen, la estrategia”; y nuevamente Vittorio Morfino, “Una inquietante familiaridad”.

19 Aunque no son frecuentes las referencias a Derrida en el trabajo de Lecourt, encontramos una importante mención en su libro de 1981, *L’ordre et les jeux* a propósito justamente del problema del “afuera” de la filosofía: “Jacques Derrida, que no se limita como tantos otros a repetir a Heidegger, con el pretexto de un comentario filosófico inspirado en su obra, sino que piensa en él —a partir de él y contra él— ha llegado, al precio de un trabajo casi solitario, rodeado por la incomprensión casi general (que un efecto pasajero de moda no ha hecho sino agravar) a un análisis de las relaciones de la filosofía con ‘su’ afuera que en muchos puntos coincide con la que defendemos aquí. Jugando alrededor del ‘margen’, contra toda concepción ontologizante del límite, se consagra a descubrir, identificar y poner en acción los efectos del discurso filosófico fuera del campo de las obras tradicionalmente reconocidas como filosóficas ‘en la transformación práctica, social, material, de nuestra historia’”. Dominique Lecourt, *El orden y los juegos. El positivismo lógico cuestionado*, Buenos Aires: Ediciones de la Flor, 1984, pp. 334-335 (nota 47) (traducción ligeramente modificada).

20 Etienne Balibar, “Eschatologie / téléologie: Un dialogue philosophique interrompu et son enjeu actuel”, *Lignes* 23-24 (2), 2007, pp. 183-208.

más bien aisladas²¹ — en los que Derrida se refiere explícitamente al trabajo de Gaston Bachelard. Y justamente, Bachelard es leído aquí como ejemplo de lo que cabría designar provisoriamente como una *epistemología de la metáfora*. Como se sabe, la enorme obra de Bachelard suele ser leída como compuesta por dos ramas o dos campos de estudio diferentes, los que cuando no son vistos como “paralelos”, por lo general son descritos como abiertamente “contradictorios”: la ciencia y la poesía, o bien, la epistemología y la poética. En su presentación de los *Estudios* de Bachelard que Georges Canguilhem reúne y publica el año 1970, el autor de *Lo normal y lo patológico* habla de hecho de la “bipolaridad coherente” de la filosofía de Bachelard, y describe así su trayectoria intelectual:

Gaston Bachelard ha nacido, ahora, doble y completo. Su vida de filósofo va a realizarse en un quehacer uniforme según dos temporalidades muy distintas: el tiempo acelerado de la impaciencia epistemológica, inquieta ante la idea de ser distanciada por la renovación dialéctica del saber, y el tiempo perezoso de la ensoñación, ‘no atormentada por censuras’. Había que inventar en filosofía el dualismo, sin excomunió mutua, de lo real y lo imaginario. Gaston Bachelard es el autor de esa invención, mediante la aplicación osada de un nuevo principio de complementariedad²².

No muy lejos se sitúa el juicio de Jean Hyppolite, que se refiere precisamente a este dualismo en términos del “enigma” de la filosofía de Bachelard, y confiesa cierta incomodidad frente a las dificultades o incluso la imposibilidad de unificar ambos aspectos de su obra en un solo “sistema”:

Hay en efecto un enigma en la filosofía total de Gaston Bachelard. Este auténtico fundador de la epistemología contemporánea, el que ha descrito de la manera más exacta el crecimiento irreversible de las ciencias actuales, (...) el que más que ningún otro ha insistido en la ruptura (no dialéctica) de las ciencias y de la experiencia naif, es también el que se hundió en el sueño y la ensoñación de los elementos naturales, el fuego, el aire, el agua y la tierra que ya no tienen ningún lugar en el mundo de la ciencia²³.

21 Por ejemplo, en Jacques Derrida, *Introducción a ‘El origen de la geometría’ de Husserl*, Buenos Aires: Manantial, 2000, pp. 53, 90, 139; o en algunas notas de *La diseminación*, Madrid: Fundamentos, 1997, pp. 77 (nota 35), 307 (nota 15).

22 Georges Canguilhem, “Presentación”, en Gaston Bachelard, *Estudios*, Buenos Aires: Amorrortu, 2004, p. 13.

23 Jean Hyppolite, “L’épistémologie de G. Bachelard”, *Revue d’histoire des sciences et de leurs applications*, vol. 17, n° 1, 1964, p. 2 (traducción propia). El mismo juicio se repite en un texto precedente, del año 1963: “Intenté unificar los dos polos de su pensamiento, el eje de la ciencia y el de la poesía (...). Puedo percibir toda la dificultad que existe para reunir su pensamiento en un sistema. No todo se acomoda fácilmente y tenemos que felicitarnos por ello. La unidad del pensamiento del erudito [savant] y del poeta no es una unidad escolar, que se descubre en una idea general, una falsa abstracción”. Jean Hyppolite, “L’imaginaire et la science chez Gaston Bachelard”, en *Figures de la pensée philosophique. Tome II*, Paris: PUF, 1991, pp. 676-677

Como veremos más adelante, el propio Lecourt no ignora esta dualidad, y se refiere explícitamente a esta idea del “enigma” en la obra del epistemólogo, pero sostiene que tal enigma no debe paralizar su lectura, o dicho de otro modo, la constatación de la dualidad no puede ser la última palabra. Así lo sostiene en su segundo libro consagrado a Bachelard, de 1974:

¿Deberíamos simplemente contentarnos con señalar esta extraña dualidad? Muchos lo han hecho, más apurados en celebrar el misterio que en aclarar su necesidad. Los lectores más autorizados de Bachelard han sido sensibles sin embargo a la dificultad teórica que suscita un contraste tan violento. Tres de ellos, al menos [Lecourt piensa aquí justamente en Hyppolite y Canguilhem, además de François Dagognet], han formulado con gran claridad los términos de esta dificultad. Han observado correctamente que entre las dos partes de esta obra, entre las dos series de libros, la *contradicción* es flagrante²⁴.

Esta contradicción es justamente la que confiere el título al libro de Lecourt: la diferencia entre la epistemología y la poética en la obra de Bachelard, “es como el Día y la Noche”²⁵, metáfora heliotrópica o fototrópica que si bien Lecourt retoma del propio Bachelard, es — como muestra cuidadosamente Derrida —, de las más antiguas o “primitivas” en la historia de la metafísica, tan antigua que ella no sería ni siquiera una metáfora “ejemplar” entre otras, sino que sintetizaría por así decirlo el movimiento metafórico como tal²⁶.

Si decimos entonces que en Bachelard toma forma lo que cabe llamar una “epistemología de la metáfora”, tal posición no sólo estaría dominada por este principio del *lumen*, sino que ello mismo explicaría ese deseo por “inscribir” la poética como campo de estudio subordinado a una epistemología: una epistemología de la metáfora sería pues una de las tantas posibilidades a las que

(traducción propia). Ver también el primer estudio que Hyppolite dedica a Bachelard en 1954, en el que Hyppolite intentaba dar sentido a este enigma mediante la expresión de un “romanticismo de la inteligencia”: Jean Hyppolite, “Gaston Bachelard ou le romantisme de l’intelligence”, *Revue philosophique de la France et de l’Étranger*, n° 144, 1954, pp. 85-96.

24 Dominique Lecourt, *Bachelard. Le jour et la nuit*, Paris: Grasset, 1974, p. 31.

25 *Ibíd.*, 32.

26 “El sol no da sólo un ejemplo, por muy notable que sea entre todos, del ser sensible en tanto que puede siempre desaparecer, hurtarse a la mirada, no estar presente. La oposición misma de parecer y de desaparecer, todo el léxico del *phainesthai*, de la *aletheia*, etc., del día y de la noche, de lo visible y de lo invisible, de lo presente y de lo ausente, todo eso sólo es posible bajo el sol. Este, en tanto que estructura el espacio metafórico de la filosofía, representa lo natural de la lengua filosófica. Es lo que, en toda lengua filosófica, se deja retener por la lengua natural. En la alternativa metafísica que opone la lengua formal o artificial a la lengua natural, ‘natural’ debería siempre reconducirnos de la *physis* en tanto que sistema solar, o, más precisamente, a una cierta historia de la relación tierra/sol en el sistema de la percepción”. Jacques Derrida, “La mitología blanca. La metáfora en el texto filosófico”, en *Márgenes de la filosofía*, Madrid: Cátedra, 1994, p. 290.

se puede volcar el estudio del conocimiento (así como existe una epistemología de la medicina, de la física, de las ciencias sociales). En otros términos, la metáfora constituye uno de los tantos posibles objetos, sobre los que una epistemología debe arrojar luz.

La epistemología de Bachelard haría parte en este sentido de la larga tradición metafísica (tan larga como la historia misma de la filosofía, según argumenta Derrida) que pretende inscribir y circunscribir la metáfora en el texto filosófico. Más exactamente, y de manera paradigmática, el discurso epistemológico de Bachelard se constituye como un esfuerzo por “reducir” la metáfora y controlar su indómita disseminación, delimitando su campo de juego y asignándole su correcta función en el proceso de construcción del conocimiento. En ciertos pasajes clave de *La formación del espíritu científico*, por ejemplo, Bachelard no podría ser más explícito al respecto: “Una ciencia que acepta las imágenes es, más que cualquier otra, víctima de las metáforas. Por eso el espíritu científico debe incesantemente luchar en contra de las imágenes, en contra de las analogías, en contra de las metáforas”²⁷. A propósito de las imágenes con las que se representan las teorías del electro-magnetismo, Bachelard reconoce que “no es tan fácil, como se pretende, desterrar a las metáforas en el exclusivo reino de las expresiones. Quiérase o no, las metáforas seducen a la razón”, y por ello, reafirma Bachelard, “un psicoanálisis del conocimiento objetivo debe pues aplicarse a decolorar, si no a borrar, estas imágenes ingenuas”²⁸. Para Derrida, entonces, en Bachelard podemos encontrar la más clásica de las actitudes filosóficas que, de manera tan rigurosa como ingenua, pretende dominar la fuerza de la “suplementariedad trópica” (eso que Derrida resume con la frase “plus de métaphore”) bajo el imperio de la objetividad científica, o lo que sería lo mismo, bajo la ley del concepto. Como señala Derrida, la metáfora es por sí misma un concepto, o más precisamente un concepto metafísico, uno de los filosofemas más clásicos del pensamiento occidental. Pero el concepto mismo de metáfora, su definición y por tanto el ámbito o dominio en el cual se lo inscribe (típicamente la “retórica” o la “poética”), indica inmediatamente la imposibilidad estructural de una “metaforología general” o de una “teoría general” de la metáfora. Dicho de otro modo, el propio concepto de metáfora implica la imposibilidad del “más allá” que denota el prefijo “meta”: al igual que la “metapoética” que propone Bachelard en su *Lautréamont*²⁹, una “meta-metaforología” (lo mismo que la metafísica, por cierto, o que un concepto “meta-filosófico” de la metáfora), sostiene Derrida, sería imposible, por cuanto no existe algo así como un más allá de la diferencia entre metáfora y concepto (ni tampoco, un “más acá”,

27 Gaston Bachelard, *La formación del espíritu científico*, México: Siglo xxi, 2000, p. 45.

28 *Ibíd.*, 93.

29 “Desde el momento en que se puedan precisar los diversos grupos de metáforas de una poesía particular, se dará una cuenta de que ciertas metáforas a veces se malogran porque han sido añadidas en detrimento de la cohesión del grupo. Las almas poéticas sensibles reaccionan con naturalidad por sí mismas a esos añadidos erróneos, sin tener necesidad del pedante aparato al que nos referimos. Lo cual no quiere decir que una metapoética no deba intentar una clasificación de las metáforas y que no le vaya a ser preciso, tarde o temprano, adoptar el único procedimiento esencial de clasificación, la determinación de los grupos”. Gaston Bachelard, *Lautréamont*, México: FCE, 2005, p. 50.

algo así como un concepto “pre-filosófico”, “originario” de la metáfora). Salvo que se asuma, como en los casos de Locke, Condillac e incluso Kant, una “epistemología de la metáfora” que de manera más o menos idealista, más o menos positivista, pretenda “controlar” los efectos de los distintos tropos del lenguaje mediante su correcta identificación, clasificación e *inscripción* dentro de un discurso general más vasto. Tal es la lectura que propone de hecho Paul de Man, y de quien tomamos prestado aquí el título de su artículo, “The epistemology of metaphor”, de 1978³⁰.

Es en ese mismo sentido que Derrida lee la epistemología de Bachelard. “Bachelard es, en este punto, fiel a la tradición: la metáfora no le parece constituir simplemente, ni, necesariamente un obstáculo para el conocimiento científico o filosófico. Puede trabajar en la rectificación crítica de un concepto, revelarlo como una mala metáfora, ‘ilustrar’ en fin un nuevo concepto”³¹. Para Bachelard, argumenta Derrida, la tarea epistemológica sería entonces doble: por un lado, se trata de un trabajo de vigilancia y denuncia de las “metáforas inmediatas”, es decir, de las “malas metáforas” (como es por ejemplo el caso de la esponja para explicar la conducción eléctrica en el fierro), y a la vez, por otro lado, un trabajo pedagógico de “ilustración”, es decir, del correcto uso de metáforas no inmediatas o “construidas”, las que corresponden a las “buenas metáforas”. Lo interesante en esta “epistemología de la metáfora” que Derrida reconstruye a partir de los trabajos de Bachelard, es que en general la metáfora aparece como aquello que *sigue* el movimiento del concepto³², o dicho de otro modo, el concepto siempre es primero y la metáfora segunda, ya sea para “ilustrar” el concepto o bien para “corregirlo”. De este modo se confirmaría la observación hecha por Derrida: fiel a la tradición, para Bachelard (aunque también para Canguilhem)³³ la función de la metáfora es siempre secundaria, como secundaria es la retórica respecto de la filosofía que no puede sino pensarse como primera. Acaso no sea este uno de los primeros y más elementales síntomas de aquello que Barbara Cassin llamó el “efecto sofístico”³⁴.

Es en este punto en el que podemos volcar nuestra atención al lugar que ocupa la metáfora en el discurso de Althusser. Todo indicaría que a Althusser habría

30 Paul de Man, “The Epistemology of Metaphor”, *Critical Inquiry*, vol. 5, núm. 1, 1978, pp. 13-30.

31 Jacques Derrida, “La mitología blanca”, en op. cit., p. 298.

32 Después de citar un largo pasaje de *La formación del espíritu científico*, Derrida comenta: “Esta ambivalencia epistemológica de la metáfora que provoca, retarda, *sigue siempre* el movimiento del concepto, tiene quizá su campo de elección en las ciencias de la vida a las que debe adaptarse una incesante crítica del juicio teleológico. La analogía animista o antropomórfica (técnica, social, cultural) está allí como en su casa. ¿Dónde podríamos estar más tentados de tomar la metáfora por el concepto?”. *Ibíd.*, 300 (énfasis mío).

33 Como lo sugieren los ejemplos que luego Derrida cita de Canguilhem, este último también estaría implicado en este esquema temporal (o incluso “primordial”) según el cual la metáfora sigue al concepto. En el seminario que ofrece en 1975-1976, *La vie la mort*, Derrida es bastante explícito sobre este punto, y se refiere a toda la tradición epistemológica francesa, incluidos científicos como François Jacob o Claude Bernard: “Lo que me sorprende primero, cuando leo a filósofos o epistemólogos de la vida, como Canguilhem, es que cuando — inevitablemente — llegan a interrogarse sobre la intervención de las metáforas en el campo en el que trabajan, es para mantener a todo precio la frontera rigurosa y tranquilizante entre lo conceptual y lo metafórico”. Jacques Derrida, *La vie la mort. Séminaire (1975-1976)*, Paris: Seuil, 2019, p. 98 (traducción propia).

34 Barbara Cassin, *El efecto sofístico*, Buenos Aires: FCE, 2008.

que leerlo también desde la fidelidad a esa tradición descrita por Derrida. Tal como lo han hecho numerosos comentaristas (y de manera porfiada hasta el día de hoy) que se apresuran en inscribir la intervención teórica de Althusser bajo la cláusula de un “marxismo estructuralista”, o incluso bajo la etiqueta del “dogmatismo”, nada parece indicar que Althusser se desvía de esta epistemología de la metáfora, más aun cuando en sus principales trabajos publicados durante los años 60 (específicamente *Pour Marx* y *Lire le Capital*), aquellos en los que la distinción entre ciencia e ideología parecía articular (y clausurar) toda su producción teórica, el propio Althusser reivindicaba la herencia de la “epistemología histórica francesa” (tradición cuya unidad y coherencia es más imaginada que real, como reconoce el propio Althusser en su “Carta a Merab”)³⁵, asociada fundamentalmente a los nombres de Bachelard, Cavaillès y Koyré, primero, pero también a los de Canguilhem y Foucault, después. La famosa tesis del “corte epistemológico”, ofrece en este contexto un caso particularmente interesante para analizar. Como el propio Althusser reconocerá con posterioridad, se trata de un concepto que como tal — es decir, literalmente — no se encuentra en los trabajos de Bachelard aunque sin duda se inspira de ellos, y en ese sentido se trata más bien de una invención propia³⁶. Como sostiene Balibar, el esfuerzo de elaboración teórica de Althusser debe ser leído “no como préstamo o aplicación de una noción ya hecha, sino como la constitución de una nueva noción a partir de un material incompleto y contradictorio”³⁷.

La tesis del “corte epistemológico” aparece por vez primera en el ensayo “Sobre la dialéctica materialista” de 1963, pero adquiere todo el sentido y el peso de una tesis en el contexto de la redacción del prefacio de *Pour Marx*, en 1965³⁸. Es en este lugar donde Althusser, siguiendo la forma dogmática que emplea en su *Curso de filosofía para científicos* (una forma dogmática que, como en Kant, se opone a la vez al *dogmatismo* de la razón pura así como a las pretensiones de una “ciencia popular”)³⁹, presenta la tesis del “corte epistemológico” como problema teórico e

35 Ver Louis Althusser, “Lettre à Merab”, en *Écrits philosophiques et politiques. Tome I*, Paris: Stock/IMEC, 1994, pp. 525-529. Como ha argumentado de manera convincente Cavazzini, tanto como la tesis del “corte epistemológico”, la identificación de esta tradición de la “epistemología histórica francesa” es igualmente una invención de Althusser. Ver Andrea Cavazzini, “Althusser-Bachelard: une coupure et ses enjeux”, *Revue de synthèse* 136 (1-2), 2015, p. 121. Ver también Vincent Bontems, “L’actualité de l’épistémologie historique”, *Revue d’histoire des sciences* 59 (1), 2006, pp. 137-147. Con todo, un elemento común al menos a los trabajos de Bachelard, Canguilhem y Foucault es, como sostiene Lecourt, su posición radicalmente “no-positivista” y “anti-evolucionista”. Ver Dominique Lecourt, *Pour une critique de l’épistémologie*, op. cit., pp. 7-15.

36 En Bachelard encontramos el concepto de “ruptura” (*rupture*) y de “discontinuidad” entre el conocimiento científico y la percepción sensible, o entre “conocimiento común” y “conocimiento científico”. También usa la expresión de una “revolución científica”, pero la fórmula “corte epistemológico” (*coupure épistémologique*) como tal no figura en los textos de Bachelard.

37 Étienne Balibar, “El concepto de ‘corte epistemológico’ de Gaston Bachelard a Louis Althusser”, en *Escritos para Althusser*, Buenos Aires: Nueva Visión, 2004, p. 23.

38 Louis Althusser, *La revolución teórica de Marx*, México: Siglo XXI, 1968, pp. 15-32.

39 Para Althusser, el adjetivo “dogmático” refiere a la naturaleza misma de la filosofía. “Llamo dogmática toda proposición que se presenta en forma de una *Tesis*” (toda proposición filosófica, en tanto sigue la forma de una tesis, es una proposición dogmática). Louis Althusser, *Philosophie et philosophie spontanée des savants*, Paris: François Maspero, 1974, p. 13. Aunque Althusser no hace referencia a Kant en este lugar, sin duda tiene en cuenta la distinción

histórico, esto es, como acontecimiento histórico que puede ser fijado en una fecha, 1845, año de redacción de *La ideología alemana* y de las “Tesis sobre Feuerbach”, y como proceso teórico que permite determinar la “diferencia específica” de la filosofía marxista. La presentación de la tesis del corte epistemológico sugiere que Marx habría por fin atravesado la frontera que separa la ideología de la ciencia, y se habría instalado, de una vez y para siempre, en el terreno seguro de la ciencia de la historia⁴⁰. Sin embargo, como bien observa Balibar en otro importante estudio, es aquí donde “comienzan las dificultades”⁴¹, dificultades que Althusser buscará resolver posteriormente en sus textos de autocrítica.

Sin poder recorrer aquí los distintos pliegues de los problemas que surgen con la instalación de esta tesis (aquella con la cual, justamente, se identifica y se tiende a reducir rápidamente la lectura que Althusser propone de Marx)⁴², me interesa dirigir la atención directamente al primer texto en el que Althusser “rectifica” explícitamente la tesis del corte epistemológico, a saber *Lenin y la filosofía*. Es en esta conferencia pronunciada originalmente el 24 de febrero de 1968 frente a la Société Française de Philosophie (justo un mes después de la conferencia de Derrida titulada “La différence”, pronunciada el 27 de enero ante la misma instancia), donde Althusser sostiene por vez primera que la tesis del corte epistemológico tiene que ser considerada como una *metáfora*, es decir, no como un corte brutal en la biografía intelectual de Marx (a la manera del “corte de esencia” histórico, que el propio Althusser evoca en *Para leer El Capital*, expresión que por supuesto no es más que otra metáfora)⁴³, sino como el

que propone en el Prólogo de la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*: “La crítica no se opone al *proceder dogmático* de la razón en su conocimiento puro como ciencia (pues ésta debe ser siempre dogmática, es decir, estrictamente demostrativa a partir de principios *a priori* seguros), sino al *dogmatismo*, es decir, a la pretensión de progresar únicamente con un conocimiento puro por conceptos (el [conocimiento] filosófico), de acuerdo con principios como los que la razón tiene en uso desde hace tiempo, sin investigar la manera y el derecho con que ha llegado a ellos. El dogmatismo es, por tanto, el proceder dogmático de la razón pura, *sin previa crítica de la facultad propia de ella*. Esta contraposición, por eso, no pretende favorecer a la superficialidad verbosa que lleva el nombre pretencioso de popularidad, ni menos al escepticismo, que condena sumariamente toda la metafísica; antes bien, la crítica es un acto provisorio necesario para la promoción de una metafísica rigurosa como ciencia, que necesariamente debe ser desarrollada de manera dogmática y sistemática según la más estricta exigencia, y por tanto, conforme al uso escolástico (no popular)”. Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, trad. Mario Caimi, Buenos Aires: Colihue, 2007, p. 35.

40 Louis Althusser, *La revolución teórica de Marx*, op. cit., pp. 26-31.

41 Etienne Balibar, “L’objet d’Althusser”, en Sylvain Lazarus, dir., *Politique et philosophie dans l’œuvre de Louis Althusser*, Paris: PUF, 1991, p. 90.

42 Ver por ejemplo, la lectura de Isabelle Garo, “La coupure impossible. L’idéologie en mouvement, entre philosophie et politique dans la pensée de Louis Althusser”, en *Althusser. Une lecture de Marx*, coord. por Jean-Claude Bourdin, Paris: PUF, 2008, pp. 31-56. Para una lectura que, reconociendo las limitaciones y dificultades de la tesis del corte epistemológico, propone nuevas perspectivas a partir de Althusser, ver por ejemplo Urs Lindner, “Repenser la ‘coupure épistémologique’. Lire Marx avec et contre Althusser”, *Actuel Marx* 49 (1), 2011, pp. 121-139.

43 “Se puede hacer la experiencia de la realidad específica del tiempo histórico complejo de los niveles del todo tratando de aplicar a este tiempo específico y complejo la prueba del ‘corte de esencia’, prueba decisiva de la estructura de la *contemporaneidad*. Un corte histórico de este género, aun si se efectúa sobre el corte de una periodización consagrada por fenómenos de mutación mayor — ya sea en el orden económico o en el orden político — jamás desprende ningún ‘presente’ que posea dicha estructura de la ‘contemporaneidad’, presencia correspondiente al tipo de unidad expresiva o espiritual del todo. La co-existencia

“comienzo” de una historia sin fin, como lo que él mismo llama un “corte continuado” (*une coupure continuée*). Como lo afirma también en “La querella del humanismo” (redactado en 1967): “*toda ciencia es siempre un Corte continuado, escandido por cortes ulteriores, interiores*”⁴⁴. Lejos de la idea de un corte bruto que marca de una vez y para siempre el “antes” de un pasado ideológico, y el “después” de un presente que se confunde con el futuro de una ciencia ya alcanzada, y por tanto “acabada”, la tesis del corte epistemológico debe ser entendida más bien como un proceso, proceso tan irreversible como interminable.

Esta importante corrección es justamente aquella que Balibar identifica como el momento del “corte rectificado”, el cuarto de una serie de momentos de autocritica y rectificación en la tesis althusseriana del corte epistemológico (en un ensayo que, dicho sea de paso, sigue siendo la explicación más rigurosa y convincente de esta tesis y de su permanente rectificación: “*L’objet d’Althusser*”, publicado en 1993)⁴⁵. Lo interesante en el análisis de Balibar es que contrariamente a una larga tradición metafísica — la misma que describe Derrida, por cierto — que considera la metáfora en oposición al concepto (o al menos como algo diferente y diferenciable de aquel), la metáfora, dice, es aquello que anticipa el concepto. En este sentido, “la metáfora del corte (...) debe ser corregida y retrabajada por el concepto”⁴⁶. En el contexto del trabajo teórico de Althusser, Balibar sostiene que el concepto que la metáfora del corte epistemológico de hecho anticipa, es el concepto de la “tópica” (o la “topología”), pues según sostiene, “el ‘corte’ y la ‘tópica’ nunca dejaron de ser estudiados en conjunto por Althusser”⁴⁷, en un proceso que termina por invertir su relación inicial, reemplazando la metáfora del corte por el concepto teórico de la “tópica” (reemplazo que Balibar identifica como el quinto y último momento de “desaparición” del corte).

Lo que sugiere aquí Balibar respecto a la relación de anticipación de la metáfora respecto del concepto, puede ser rastreado de hecho en ciertas observaciones que había hecho Lecourt en su estudio sobre la reducción de la metáfora en Bachelard, presentado originalmente en el marco del seminario de Derrida. Partiendo del reco-

que se comprueba en el ‘corte de esencia’ no descubre ninguna esencia omnipresente que constituya el presente mismo de cada uno de los ‘niveles’. Louis Althusser y Étienne Balibar, *Para leer El Capital*, op. cit., p. 114. Paradojalmente, esta misma observación sobre la imposibilidad del “corte de esencia” histórico (o bien, su carácter eminentemente ideológico), constituye en cierto modo la mejor refutación de la tesis del corte epistemológico entendida como un corte bruto, perfectamente definible en un momento de la historia, y a partir del cual se distingue claramente entre un “antes” y un “después”. Para decirlo de otro modo, es el propio Althusser el que ya en 1965, “rectifica” la tesis del corte al mismo tiempo que la formula.

44 Louis Althusser, “La querelle de l’humanisme”, en *Ecrits philosophiques et politiques*. Tome II, Paris: Stock/IMEC, 1995, p. 489.

45 En rigor, se trata de la intervención de Balibar en el primer coloquio que se realiza en homenaje a Althusser luego de su muerte, en marzo de 1991 en la Universidad de París 8, gracias a la iniciativa de Sylvain Lazarus. Las actas de ese coloquio fueron luego publicadas en 1993. En su intervención Balibar distingue cinco momentos de la tesis del corte epistemológico, entendida ella misma en constante rectificación: (1) “el corte antes del corte”, (2) “el corte nombrado, identificado”, (3) “el corte generalizado”, (4) “el corte rectificado” y (5) “el corte desaparecido”. Ver Etienne Balibar, “L’objet d’Althusser”, en op. cit., pp. 88-105.

46 *Ibid.*, 100.

47 *Ibid.*, 106. Sobre la evolución del lugar que asigna Althusser a la epistemología de Bachelard en su propia elaboración teórica, ver también el estudio de David Maruzzella, “The Two Bachelards of Louis Althusser”, *Parrhesia*, n° 31, 2019, pp. 174-206.

nocimiento de la dualidad constatada por varios de sus comentaristas, esto es, la existencia de dos estructuras conceptuales heterogéneas en la obra de Bachelard (como dijimos, de manera esquemática, una “epistemología” y una “poética”), Lecourt se pregunta entonces por la posibilidad y el carácter de la unidad del pensamiento de Bachelard, analizando específicamente para ello el lugar que ocupa la imagen y la metáfora en sus obras de epistemología. El problema de la “reducción” de la metáfora en Bachelard puede ser resumido según Lecourt como el problema del “uso científico de las imágenes y las metáforas”⁴⁸. En Bachelard habría un esfuerzo por “elaborar una teoría del uso — del buen uso — de las imágenes”⁴⁹, que tendría como reverso un esfuerzo igualmente sistemático por desterrarlas o controlarlas para reducir al mínimo su efecto disgregante o dispersante del sentido (la metáfora siempre abre a la “errancia de lo semántico”, como precisa Derrida⁵⁰). En su estudio, Lecourt intenta sin embargo mostrar que a partir de esta verdadera epistemología de la metáfora, se puede encontrar en Bachelard los elementos para pensar una “complementariedad” entre epistemología y poética⁵¹, una complementariedad a partir de la cual no sólo una epistemología de la metáfora pretende constituirse y asegurar sus límites, sino que al mismo tiempo y de manera paradójica, surge también la posibilidad de pensar lo que cabría llamar una *metáfora epistemológica*, o bien, el reconocimiento de una metaforicidad intrínseca a las construcciones de la ciencia y a su práctica de experimentación, un fondo metafórico irreducible a todo concepto científico (y filosófico). En un cierto momento Lecourt incluso habla en términos de “injerto” (*greffe*) para explicar esta relación contradictoria entre un esfuerzo por “reducir” las metáforas y un fondo metafórico irreducible: las imágenes y metáforas “designan el lugar en el que se injerta (se *greffe*) un sistema de pensamiento no científico en el discurso científico o pedagógico”⁵². Lo que sostiene aquí Lecourt, puede ser entendido desde la perspectiva de lo que Canguilhem llamó “ideologías científicas”. Contra toda pretensión (positivista) de diferenciar o de establecer de manera absoluta la frontera entre ciencia e ideología, Canguilhem afirma que “la ideología científica sería a la vez obstáculo y condición de posibilidad” de todo conocimiento. A partir de una posición semejante al lugar que le asigna Spinoza al “error” o a lo “falso” en el proceso del conocimiento (*verum index sui et falsi*)⁵³, Canguilhem sostiene que la ideología

48 Dominique Lecourt, “Epistémologie et poétique. (Etude sur la réduction des métaphores chez G. Bachelard)”, en *Pour une critique de l'épistémologie*, op. cit., p. 39 (traducción propia).

49 *Ibíd.*

50 Jacques Derrida, “La mitología blanca”, en op. cit., p. 280 (traducción modificada).

51 “Epistemología y poética son homólogas y complementarias; encuentran su unidad en una concepción del dinamismo psíquico que, no por ser de dos caras es menos único y unitario”. Dominique Lecourt, “Epistémologie et poétique...”, en op. cit., 60 (traducción propia). No muy lejos de esta hipótesis se halla el esfuerzo de Hyppolite por pensar la unidad entre epistemología y poética en Bachelard, cuando afirma poéticamente: “Las matemáticas son la poesía del pensamiento, y las metáforas son las matemáticas del lenguaje”. Jean Hyppolite, “L'épistémologie de G. Bachelard”, art. cit., p. 3.

52 *Ibíd.*, p. 57.

53 Ver especialmente la proposición xxxii de la segunda parte de la *Ética*: Baruch Spinoza, *Ética*, ed. y trad. de Vidal Peña, Madrid: Editora Nacional, 1979, p. 149. Althusser retoma esta idea en Louis Althusser, *Éléments d'autocritique*, Paris: Hachette, 1974, pp. 72-73.

igualmente “ocupa un lugar (...) en el espacio del conocimiento”⁵⁴. Desde este punto de vista, el proceso de constitución de una ciencia sería siempre y simultáneamente el proceso de destitución de una ideología (de allí la idea de un “corte continuo”). Por *analogía*, si se quiere, bien podríamos pensar que el lugar de las imágenes y las metáforas en el discurso científico asume este mismo rol positivo, y poco sentido tendría aspirar a su reducción absoluta (a propósito del concepto de “frontera epistemológica”, precisamente, Bachelard dirá: “En ciertos aspectos, no nos parece más útil hablar de las fronteras de la Química que de las fronteras de la Poesía”⁵⁵).

Más aun, en tanto las metáforas susceptibles de ser usadas en la ciencia deben ser metáforas o imágenes previamente “des-psicologizadas”, dice Lecourt⁵⁶, esto es, metáforas “no subjetivas”, la “teoría del uso científico de las imágenes” en Bachelard abre la posibilidad de pensar en una metáfora no humanista (es decir, fundamentalmente no aristotélica), o bien, en un “anti-humanismo” de la metáfora. Si, como sostiene Derrida, para una cierta tradición metafísica (sobre todo aristotélica), “la metáfora sería lo propio del hombre”, ello se debe a esta capacidad mimética que se considera esencial al hombre, mimesis de la que, por contrapartida, el animal sería incapaz, puesto que no tiene acceso al *logos*⁵⁷. La concepción, o más bien el concepto de metáfora en Aristóteles refleja perfectamente este humanismo de la metáfora. Nuevamente aquí vale la pena referirnos al trabajo de Cassin: contra los sofistas que, se podría decir, solo hablan con metáforas o tropos, y en este sentido abusan de las metáforas sin importar si son buenas o malas (los sofistas “hablan por el placer de hablar” y nunca hablan en sentido propio), Aristóteles desarrolla toda una “estrategia de exclusión” que llega hasta el punto de relegar la figura del sofista al de una “planta hablante”. Siguiendo este esquema, al sofista se le termina negando su misma condición humana, es excluido de la humanidad⁵⁸.

Lo que con estas breves observaciones quisiéramos poner de relieve, entonces, son ciertos elementos teóricos que en una primera lectura precipitada y quizás demasiado segura de la sedimentación con la que hoy recibimos los textos de la llamada “deconstrucción” (lo mismo que del “althusserismo”), podría pasar por alto tanto en el texto de Derrida como en el de Althusser. En el caso de “La mitología blanca”, por un lado, la lectura que propone Lecourt de la “teoría del uso científico de las imágenes” en Bachelard, abre al menos dos flancos: de partida, tal lectura debiera complicar y relativizar hasta cierto punto la “fidelidad a la tradición” con la que Derrida parece despachar la epistemología de Bachelard (o para decirlo de otro modo, habría que poner en cuestión el hecho que Derrida solo lee allí una *epistemología de la metáfora*, ignorando por ese mismo gesto la posibilidad de pensar la *metáfora epistemológica*), siguiendo precisamente una estrategia de lectura que es la que el

54 Georges Canguilhem, “Qu’est-ce qu’une idéologie scientifique?”, en *Idéologie et rationalité dans l’histoire des sciences de la vie. Nouvelles études d’histoire et de philosophie des sciences*, Paris: Vrin, 1993, pp. 38-39.

55 Gaston Bachelard, “Crítica preliminar del concepto de frontera epistemológica”, en *Estudios*, op. cit., p. 96.

56 Dominique Lecourt, “Epistémologie et poétique...”, en op. cit., p. 48.

57 Jacques Derrida, “La mitología blanca”, en op. cit., pp. 285, 275-277.

58 Barbara Cassin, “« Parle si tu es un homme » ou l’exclusion transcendantale”, *Les études philosophiques*, n° 2, 1988, pp. 145-55.

propio Derrida despliega al leer a Aristóteles, a saber, que no se trata de estar a favor o en contra de la retórica o la poética aristotélica, ni de deshacernos de tal tradición por medio de alguna forma de “superación” de sus categorías (lo que Derrida denomina como “salidas falsas”⁵⁹), sino de reconocer que el propio texto de Aristóteles ofrece los elementos teóricos que ponen en entredicho y en último término hacen imposible una “doctrina de la metáfora”⁶⁰. Por lo demás, como ha mostrado Vincent Bontems en su estudio sobre Bachelard, es posible observar un desplazamiento en sus posiciones respecto al lugar y el valor que le asigna a la metáfora, en una dirección que justamente exige pensar una complementariedad entre “cultura científica” y “cultura literaria”⁶¹. No es casual, en este sentido, que Lecourt caracterice el discurso de Bachelard como un discurso “doble”, y que afirme que la paradójica “filosofía por venir” que anuncia la obra de Bachelard, “no aparezca jamás”, pues “esta filosofía es deconstruida en la medida que es construida”⁶². De manera mucho más decidida, en un trabajo único (hasta donde sabemos), Charles Alunni ha propuesto pensar directamente el diálogo entre Derrida y Bachelard, a propósito de lo que el autor llama una “metaforología fractal” (expresión que hace alusión a los experimentos llevados a cabo por el astrofísico Laurent Nottale)⁶³. A propósito de un pasaje de *Positions* en el que Derrida se muestra sorprendentemente cercano a la concepción bachelardiana del trabajo científico, Alunni identifica de hecho una “solidaridad entre una cierta filosofía del no y la estrategia general de la deconstrucción”⁶⁴. Sugiriendo la posibilidad de que el “diferendo” que Derrida establece con Bachelard obedezca más bien a una “mala-interpretación” (*més-interprétation*), Alunni subraya que justamente en los “protocolos bachelardianos” se puede encontrar esa “otra articulación” entre la metáfora y el concepto que Derrida considera necesaria para escapar a la oposición clásica, metafísica, de metáfora y concepto (cuestión que incluso mostraría la afinidad entre Bachelard y Nietzsche a este respecto)⁶⁵.

59 Jacques Derrida, “Los fines del hombre”, en *Márgenes de la filosofía*, op. cit., p. 173.

60 Ver sobre este punto, Geoffrey Bennington, “Metaphor and Analogy in Derrida”, in *A Companion to Derrida*, ed. by Zeynep Direk and Leonard Lawlor, op. cit., pp. 92-94.

61 Vincent Bontems, *Bachelard*, París: Les Belles Lettres, 2010, pp. 22, 24.

62 Dominique Lecourt, *Bachelard. Le jour et la nuit*, op. cit., p. 56.

63 Charles Alunni, “Jacques Derrida/Gaston Bachelard: Pour une métaphorologie fractale. La «fleur de Schrödinger» dans Le Jardin d'Épicure”, *Rue Descartes* 89-90 (2), 2016, pp. 21-37. Alunni establece una analogía entre la propuesta de Bachelard de organizar las metáforas por “grupos” y “diagramas” (según la “metapoética” que justamente Derrida pone en cuestión), y la imagen resultante de una ecuación de Schrödinger que, generalizada mediante simulación, provoca una estructura fractal que asemeja a una flor. De allí que designe este resultado como “la flor de Schrödinger”, y que, como se lee en el título de su artículo, esta “flor de Schrödinger” de encuentre en *El jardín de Epicuro*, título de la obra de Anatole France con la que Derrida abre el Exergo de “La mitología blanca”. Una versión aumentada de este artículo fue publicada bajo el título “Pour une métaphorologie fractale”, en Charles Alunni, *Spectres de Bachelard. Gaston Bachelard et l'école surrationaliste*, París: Hermann, 2019, pp. 91-112.

64 Charles Alunni, “Jacques Derrida/Gaston Bachelard”, art. cit., p. 22. Ver el pasaje de la entrevista de Derrida, citado por Alunni, en Jacques Derrida, *Positions*, op. cit., pp. 48-49.

65 Alunni se pregunta si las limitaciones que Derrida denuncia en la perspectiva bachelardiana de una metapoética no serían acaso “el efecto de un vacío de lectura [*blanc de lecture*] debido a una especie de encandilamiento súbito, de quemadura heliotópica en su travesía cuasi sonámbula del texto bachelardiano”. Charles Alunni, “Jacques Derrida/Gaston Bachelard...”, art. cit., p. 27. El autor indica en una nota que, en una conversación personal

Pero enseguida, esta lectura arroja ciertas luces sobre el posible efecto que Althusser ejerce sobre el propio trabajo de Derrida (y en ello sin duda la intervención de Lecourt juega un rol importante). Por supuesto, este segundo punto pertenece más bien al orden de la especulación, es decir, de imaginar los lugares en los que se puede descifrar el diálogo subterráneo del que hablábamos al inicio. Pero indicios no faltan. Primero, ya lo decíamos, “La mitología blanca” es el único texto en que Derrida aborda de manera más o menos sistemática el trabajo de Bachelard⁶⁶. Segundo, es inevitable reconocer en el título del seminario de Derrida, “teoría del discurso filosófico”, cierto eco de la “teoría general del discurso” que Althusser había explorado en unas notas de 1966⁶⁷, que aunque no publica, las hace circular entre sus más cercanos (y no sería raro que entre ellos hubiese estado Lecourt, quien en su estudio sobre Bachelard, habla no de una “teoría del discurso filosófico”, sino de una “teoría materialista de la filosofía”). Y en tercer lugar — este sería el indicio más claro — existe la nota al pie de página sobre la metáfora en Lenin, en la que Derrida comenta la metáfora de la “inversión” de la dialéctica hegeliana, la metáfora del “núcleo racional” y del “envoltorio místico”, y afirma explícitamente que en lo que concierne a “la cuestión de la metáfora en la lectura de Marx y en una problemática marxista en general”, se deben consultar los trabajos de Althusser y de Jean-Joseph Goux⁶⁸.

Por otro lado, en el caso de Althusser, si se pone atención al uso filosófico (al uso “conceptual”, cabría incluso decir), que hace de la metáfora en su propio trabajo teórico, resulta mucho más difícil asociarlo — como Derrida hace en el caso de Bachelard, no sin buenas razones — a esa tradición que aquí resumimos bajo la idea de una *epistemología de la metáfora*. De hecho, la propia transformación, por constante rectificación, de la tesis del corte epistemológico, permite reconocer en qué sentido Althusser usa (y no en pocas ocasiones “abusa”) de las metáforas, especialmente de lo que aquí designamos como una *metáfora epistemológica*. Lejos de toda consideración de la metáfora como simple figura o “tropo” perteneciente a la *poética* o a la *retórica*, Althusser considera la metáfora como un recurso *político y estratégico* esencial en la práctica teórica, recurso que debe ser evaluado por tanto no según el criterio de proporcionalidad o incluso de “verdad”, es decir, si ella figura bien o mal el sentido “propio” (Aristóteles dice en la *Poética*: “usar bien la metáfora equivale a ver con la mente las semejanzas”)⁶⁹, sino más bien según el criterio materialista de la

con Derrida, éste le habría confesado: “siempre leí el texto bachelardiano como en un estado sonámbulo” (*ibíd.*, nota 23).

66 Alunni se equivoca, sin embargo, cuando sostiene que Derrida “es el único en haber tomado en consideración el lugar (e intentado analizar el estatuto) de la metáfora en Bachelard” (*ibíd.*, p. 22). El trabajo de Lecourt que comentamos aquí constituye justamente la gran excepción.

67 Ver Louis Althusser, “Tres notas sobre la teoría de los discursos” en *Escritos sobre el psicoanálisis*, op. cit., pp. 97-146.

68 Jacques Derrida, “La mitología blanca”, en op. cit., p. 254 (nota 6). Derrida cita específicamente el ensayo “Contradicción y sobredeterminación” en *La revolución teórica de Marx*, ciertos pasajes de *Para leer El Capital*, así como “Ideología y aparatos ideológicos de Estado”. De Goux, Derrida cita su ensayo “Numismatiques”, publicado originalmente en dos partes en la revista *Tel Quel*, reeditado posteriormente en Jean-Joseph Goux, *Freud, Marx. Economie et symbolique*, Paris: Seuil, 1973, pp. 53-113.

69 Aristóteles, *Poética*, trad. Ángel J. Capelletti, Caracas: Monte Ávila, 1998, 1459a. Es cierto que, como hace notar Todorov, el propio Aristóteles se sirve de metáforas militares

“justeza” (*justesse*) o el “ajustamiento” (*ajustement*). Lejos del criterio ético o moral de la “justicia”, y al contrario del criterio metafísico de la “verdad”, la justeza no pre-existe al trabajo de ajustamiento sino que es su resultado. Dicho de otro modo, es en y a través del trabajo teórico que una metáfora (al igual que una tesis) puede ser considerada “ajustada” o no, y para Althusser, todo trabajo teórico tiene lugar bajo una coyuntura específica, de modo que es esa misma coyuntura la que determina (y sobredetermina) el trabajo de ajustamiento⁷⁰.

Como sostienen Stéphane Legrand y Guillaume Sibertin-Blanc, “Althusser asocia la exigencia del pensamiento de trabajar a partir de su irreducible metaforicidad, a la norma de la justeza, del ajustamiento de su discurso a las coordenadas de la coyuntura”⁷¹. La tarea del trabajo filosófico consistiría así en crear cada vez nuevas metáforas según las condiciones de cada coyuntura, que permitan ajustar de manera más eficaz la intervención teórica a las relaciones de fuerza en juego dentro del campo de batalla que es la filosofía. El carácter eminentemente estratégico del uso de “buenas metáforas” (un uso que necesariamente debe correr el riesgo de recurrir a “malas metáforas”, o que incluso debe siempre contar con la posibilidad de un “exceso” de metáforas, de una metáfora “de más”, como indica la lógica del “plus de métaphore”), debe permitir apreciar hasta qué punto la posición de Althusser, sin ser idéntica, resulta bastante más cercana a la de Derrida de lo

para construir su *Retórica*: “No es sorprendente que las metáforas empleadas dentro de su propio ámbito para designarla estén basadas siempre en esa relación entre los medios y el fin. Se comparará la retórica con la técnica del médico o con la del estratega militar”. Tzvetan Todorov, *Teorías del símbolo*, Caracas: Monte Ávila, 1981, p. 74.

70 En una sección titulada “Filosofía y justeza” (en el 2º curso de filosofía para científicos), Althusser ofrece un contraste entre Tomás de Aquino y Lenin: “Se entiende que *justo* no es el adjetivo de *justicia*. Cuando santo Tomás distingue entre las guerras justas y las guerras injustas, habla en nombre de la *justicia*. Pero cuando Lenin distingue entre las guerras justas y las guerras injustas, habla en nombre de la *justeza*: de una línea justa, del discernimiento justo del carácter de las guerras en función de su significación de clase. (...) Una guerra es justa cuando es conforme a una posición y una línea justas, en la coyuntura de una relación de fuerzas dada: como intervención práctica conforme al sentido de la lucha de clases, justa porque *ajustada* al sentido de la lucha de clases”. Louis Althusser, *Philosophie et philosophie spontanée des savants*, op. cit., 57-58 (traducción propia). Lecourt, dicho sea de paso, sostiene que la “inérita” concepción que Bachelard tiene de la dialéctica, refiere precisamente al “proceso de *ajustamiento* recíproco de la teoría y de la experiencia” en el trabajo y la práctica científica, y advierte: “hay que pensar este ajustamiento no como adecuación formal sino como proceso *histórico*”. De este modo, y al menos en este punto, “Lenin y Bachelard se encuentran incluso a nivel del vocabulario: ambos afirman que el conocimiento es ‘*producción histórica*’”. Dominique Lecourt, “De Bachelard au matérialisme historique”, en op. cit., pp. 29-30 (traducción propia). Lecourt reconoce que el concepto de dialéctica en Bachelard, “no puede ser asimilada a ninguna concepción clásica de la dialéctica”, pues como ha mostrado Canguilhem (a quien Lecourt cita aquí): “Bachelard llama ‘dialéctica’ al movimiento inductivo que reorganiza el saber ampliando sus bases, en el cual la negación de los conceptos y axiomas no es más que un aspecto de su generalización (...) la dialéctica según Bachelard designa una consciencia de complementariedad y coordinación de los conceptos cuyo motor no es la contradicción lógica”. Georges Canguilhem, “Dialéctica y filosofía del no en Gaston Bachelard”, en *Estudios de historia y filosofía de las ciencias*, Buenos Aires: Amorrortu, 2009, p. 207.

71 Stéphane Legrand y Guillaume Sibertin-Blanc, “De la métaphore au concept: coupure, topique, surdétermination”, *Groupe de Recherches Matérialistes*, Séance 2: «Les concepts fondamentaux d’Althusser», 6/10/2007, 2 (traducción propia). Disponible en línea en: <https://grm.hypotheses.org/tag/althusser/page/2>.

que una lectura apresurada, quizás demasiado literal, podría llevar a suponer (sin considerar que para Derrida, como sabemos, la cuestión de la estrategia resulta inseparable de la escritura; se recordará, entre los múltiples pasajes, esta declaración de “La *différance*”: “Todo en el trazado de la *différance* es estratégico y aventurado”)⁷². Así, tanto para el primero como para el segundo, el discurso filosófico no puede sino trabajar en el margen entre un cierto tipo de discurso que se cree puramente “conceptual” o “literal” (en un sentido propio), y otro tipo de discurso simétricamente imaginado como puramente “metafórico” o “figurado” (en un sentido impropio, o “inapropiado”). De hecho, esta es la razón por la cual Althusser puede hablar del corte epistemológico como una “metáfora teórica”, y Balibar, por su parte, habla de la “tópica” como una “metáfora conceptual”⁷³. Al igual que una *metáfora epistemológica*, estas expresiones sólo pueden ser leídas como un oxímoron desde un punto de vista tradicional, es decir, metafísico, según el cual metáfora y concepto pertenecen a dos regímenes discursivos heterogéneos.

De la epistemología de la metáfora a la metáfora epistemológica, se dibuja entre Derrida y Althusser lo que cabría identificar como una “estrategia de la metáfora” en el sentido de una “ciencia militar” de la metáfora (según indica la etimología), una ciencia que sin embargo sería siempre doble, y que enfrentaría las mismas condiciones de posibilidad e imposibilidad que una “ciencia de la escritura” o una “ciencia del *gramma*”. Como el proceso de la lucha de clases, o el proceso de la historia en general, el proceso de la metaforización es sin garantías, esto es, sin la seguridad de un *telos*, no solo porque siempre puede haber “malas metáforas”, como decíamos, sino que siempre puede haber demasiadas metáforas. La constante amenaza de “una metáfora más” es tan inevitable como es ingenuo pensar que se puede tener el control del proceso de metaforización, y declarar simplemente “no más metáforas” (*plus de métaphore*). La sobredeterminación estructural de la metáfora equivale a su inherente incontabilidad. Esta es la razón por la cual el uso de la metáfora siempre implica una cierta apuesta, necesariamente involucra correr un riesgo, riesgo que sin embargo siempre puede ser también la apertura de una nueva posibilidad, el lugar de una “chance”. Desde esta perspectiva, no me parece tan desajustado concluir estas líneas recordando una frase de Napoleón, que luego recoge Lenin, y que tanto parece haber cautivado la atención de Althusser: “*se avanza y después se ve*” (*on s’avance et puis on voit*)⁷⁴, frase que podríamos reformular en el marco de nuestra discusión, y decir: “*se metaforiza y después se ve*”.

72 Jacques Derrida, “La *différance*”, en *Márgenes de la filosofía*, op. cit., p. 42.

73 Louis Althusser, *La revolución teórica de Marx*, op. cit., 59; Etienne Balibar, “L’objet d’Althusser”, en op. cit., p. 106.

74 En una presentación hecha en la ENS en 2012, Macherey recuerda: “De Lenin, que la había retomado él mismo de Bonaparte de las campañas en Egipto, Althusser tomaba prestada la máxima: ‘avanzamos (o se avanza) y después se ve’. La filosofía era para él ese género de exploración abierta que no se hace en terreno conocido, sobre un campo ya organizado de manera estable, con las garantías de la legitimidad, la certeza de estar de una vez por todas en lo verdadero, o al menos de poder alcanzarlo luego de haber atravesado una serie de obstáculos”. Poco después, a propósito del “método”, Macherey agrega: “Se ‘sigue’ un método como se camina detrás de un guía en el que se confía para señalarnos la buena vía que conduce a tal o tal meta. Pero, si no hay una buena vía, ¿cómo lo hacemos? Uno se las arregla como puede, se avanza y después se ve. Siempre me ha parecido que

el mejor método consiste en no tener uno, lo que abre la posibilidad de ensayarlos todos, sin a priori, en una perspectiva de confrontación. Caminar a ciegas no es fácil, tampoco es glorioso, y es exponerse a caerse de bruces en todo momento, pero es la única manera de abordar tierras vírgenes cuya configuración uno va dibujando a medida que uno se desplaza intentando remodelar las fronteras". Pierre Macherey, "Pour faire le point", *La philosophie au sens large* (blog), 2012, <https://philolarge.hypotheses.org/1222> (traducción propia). Balibar, por su parte, en su intervención en el coloquio "Re-reading Capital, 1965-2015", observa lo siguiente: "El propio Althusser no tardó en declarar que mucho de lo expuesto en *Para leer El Capital* debía ser rechazado, o radicalmente reformulado, por razones que eran parcialmente buenas (teniendo que ver con el hecho de que, en la teoría como en la práctica, *on s'avance et puis on voit* — lo que significa que se necesita decir y escribir algo que se piensa con el fin de entender realmente su significado y ajustarlo o corregirlo)". Étienne Balibar, "A Point of Heresy in Western Marxism: Althusser's and Tronti's Antithetic Readings of Capital in the Early 1960s", en *The Concept in Crisis. Reading Capital Today*, Nick Nesbitt, ed. (Durham: Duke University Press, 2017), 94 (traducción propia). Este pasaje no fue retenido en la versión francesa de este trabajo: Étienne Balibar, "Un point d'hérésie du marxisme occidental : Althusser et Tronti lecteurs du *Capital*", *Période*, 2016, <http://revueperiode.net/un-point-dhe-eresie-du-marxisme-occidental-althusser-et-tronti-lecteurs-du-capital/>. Ver también, Etienne Balibar, "¡Vuelve a callarte, Althusser!", en *Escritos por Althusser*, op. cit., p. 59 (nota 16).