

Los años de Althusser

SANTIAGO RAMÍREZ

1968 colocó a las instituciones educativas, a los métodos de enseñanza, a la pertinencia de lo que se enseñaba —y a sus contenidos—, a la orientación de las investigaciones —y a la investigación misma—, en la mira de la crítica; pero, sobre todo, puso en crisis las formas de legitimación de las relaciones cotidianas, lo que posteriormente se tematizaría en torno al ejercicio del poder.

Desde la guerra de Vietnam hasta las relaciones familiares; desde las formas burocráticas y autoritarias del Estado, hasta los usos estrictamente individuales del cuerpo, todas las formas de actividad y sus contenidos fueron cuestionados: el Ché Guevara, John Lennon y Herbert Marcuse eran algunos de los personajes más visibles de estas revueltas que no dejaban ningún aspecto de la vida sin ser atacado.

Fueron tiempos en los que todo era inminente, en los que todo era para el día siguiente: en América Latina se anunciaba la revolución socialista y con ella el hombre nuevo, la segunda declaración de la Habana enunciaba el credo que se convirtió en la razón última de nuestro quehacer: "era la hora de los hornos y no se debía de ver más que la luz".

Genaro Vázquez, Camilo Torres y los Tupamaros constituían otros tantos elementos de una mitología que veinticinco años después, es el núcleo de nuestra nostalgia. Nostalgia de la esperanza: hace veinticinco años todo era



inminente y sobre todo, todo era posible.

En ese panorama optimista, en esa visión prometedora del mundo, en esa referencia a lo que entonces era futuro y que hoy no es más que una lista de frustraciones y desencantos, ya aparecían hechos inquietantes que incidían en algunas de las certezas en que sustentábamos nuestra misión histórica, nuestro papel en la historia y nuestra confianza en el porvenir luminoso de la humanidad. Las divergencias chino-soviéticas, el informe de Jruschov, la invasión a Checoslovaquia, la expulsión

de Claudín del PC español y el muro de Berlín, no podían ser atribuidos solamente a las malévolas maniobras de los enemigos agazapados en la infinidad de agencias y corporaciones que, desde la CIA hasta el Opus Dei, se empeñaban en oponerse a la gran marcha de la humanidad.

Pero por otra parte contábamos en nuestro haber con la irrefutable, la indudable, la incontrovertible fuerza de la cientificidad del materialismo histórico y dialéctico.

Cuando la práctica política necesitó de la teoría, para extender la confron-

Santiago Ramírez: Departamento de Matemáticas, Facultad de Ciencias, UNAM.



tación más allá de las barricadas o más allá de las asambleas, la cientificidad del marxismo proveía de las razones y las ocasiones para hacer de los discursos vigentes de legitimación, simples artificios ilusorios o fantásticos, que fueron agrupados inmediatamente bajo el rubro omniabarcante y peyorativo de "ideología".

El papel que Althusser jugaba en ese maniqueísmo teórico, desde donde se justificaba el conjunto espontáneo de nuestras intuiciones y de nuestras prácticas, era insoslayable.

En efecto, Althusser nos permitía deslindar con una claridad que hoy resulta sospechosa, no solamente dos bandos en la lucha política, sino dos partidos cristalinamente delimitados en la lucha teórica: por un lado quienes, como Marx, ya habían denunciado, solamente interpretaban al mundo y, por el otro, los que lo habrían de transformar: era la reconfortante e irreconciliable distinción entre la ideología y la ciencia.

La tarea era particularmente simple en los ámbitos teóricos del discurso filosófico o de las ciencias "humanas y sociales". En el quehacer propiamente científico, en el de las ciencias "exactas y naturales", la distinción entre un discurso científico al servicio del proletariado y un discurso científico, sometido a las inhumanas necesidades de una burguesía malvada, resultaba difícil de establecer.

Ciertamente los usos bélicos del conocimiento científico o la ideología de los sujetos de la ciencia, formaban parte de las posibilidades de la crítica marxista a la producción científica; sin em-



bargo, la cientificidad misma impedía una crítica radical a la forma en que el conocimiento se estructuraba.

La lectura de Althusser nos permitió ir más allá de la crítica romántica e inocente que se oponía a los usos "dominantes" del conocimiento científico: si bien era cierto que no podíamos ignorar el horror de Hiroshima, Althusser nos permitía ir más allá de la crítica del uso que se daba a los descubrimientos científicos: nos permitía reconstruir la historia de la ciencia.

Fue gracias a Althusser que conocimos a Bachelard y, también gracias a



Althusser, conocimos a Koyré. Fue entonces que nos percatamos de que la ciencia no era una. Fue también entonces, cuando nos percatamos que la ciencia experimentaba grandes saltos, grandes revoluciones o, como les llamaba Bachelard, rupturas epistemológicas. En medio del optimismo, Marx era el anuncio de una eclosión que nos haría partícipes de una nueva conflagración, la que transformaría a la ciencia en el momento teórico de la revolución que se anunciaba.

Así como en otros ámbitos se dilucidaban los momentos precisos de ruptura entre el joven Marx y el Marx de los marxistas, nosotros intentábamos discernir, para provocarlos, los momentos en que se habrían producido las grandes revoluciones teóricas. Más modestamente, intentábamos, por lo menos, diagnosticar en dónde yacían los obstáculos "epistemológicos" que impedían que esta ruptura se llevara a cabo.

Así llegamos al concepto de "problemática". Es decir, apoyados sobre lo que se concebía como "el método científico correcto", el método de lo concreto a lo abstracto para recuperar "el concepto de múltiples determinaciones", criticábamos el modo de construcción del aparato teórico de la ciencia, no desde el punto de vista de sus procedimientos, sino desde el punto de vista de los problemas y de las preguntas que los científicos se proponían; esto nos permitía "denunciar" los usos estrictamente teóricos de un método científico, el que, siguiendo a Althusser, considerábamos infalible.

Un texto — hoy famoso — de Dominique Lecourt, nos permitió montar un



primer aparato teórico, desde donde podíamos incidir en el desarrollo futuro de la ciencia. Fue en el texto de Dominique Lecourt en donde por primera vez encontramos a Canguilhem y a Foucault.

Canguilhem nos permitió transitar del problema al concepto y del concepto a la teoría: desarmando conceptual-



mente la teoría, creíamos poder encontrar la problemática que la había gestado y, con ella, el carácter de clase que se daba al método científico.

Foucault fue rápidamente descalificado, porque no tenía "confianza en el materialismo histórico".¹

Pero en Canguilhem había más. Había la monstruosidad teórica de las

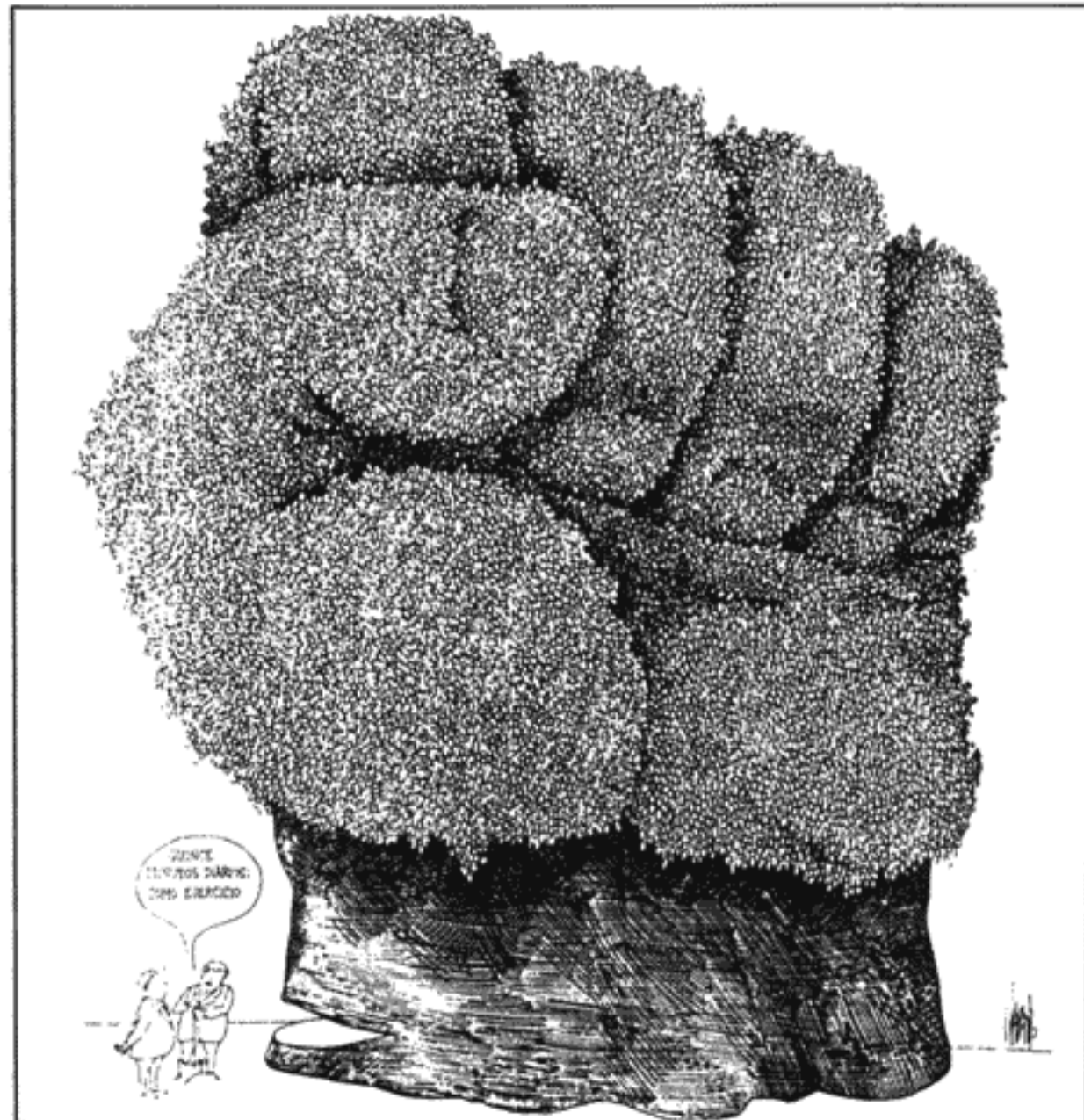


"ideologías científicas". Es decir, la posibilidad de transformación de contrarios congruente con el punto de vista de las inolvidables "tres leyes de la dialéctica". En otras palabras, la historia hacía posible la transformación de la ciencia en ideología y de la ideología en ciencia. La segunda posibilidad era inconcebible. La primera era prácticamente demostrable. El punto conflictivo era, sin embargo, el sustrato, la transformación de los contrarios y, con ella, el aparato teórico del "materialismo dialéctico". De manera más general, la cuestión consistía en dilucidar la relación entre ciencia y filosofía.

El primer elemento que althusserianamente debía introducirse —después de la famosa autocrítica—, era la política: la relación entre ciencia y filosofía siempre estaba, siempre estuvo, mediada por la política, ésta se concebía como el quehacer discursivo en torno al ejercicio del poder.

Puestos en el campo de la política, no cabía la duda. Nuestro punto de vista era irreductiblemente el del proletariado: la ciencia se convertía así en la víctima inocente a la que sorprendían, en abierta complicidad, las necesidades del ejercicio "burgués" del poder y el discurso teórico de la filosofía burguesa.

La crítica a esta forma de articulación entre ciencia y filosofía, nos condujo a proponer un nuevo discurso filosófico acerca de la ciencia que, suponíamos, habría de transformar a la propia ciencia en un elemento de subversión de los modos de ejercicio del poder. Sin embargo, la forma misma de articulación, todavía no se ponía en du-



da. Además, este nuevo discurso filosófico, ya no podía ser el del materialismo dialéctico, porque el materialismo dialéctico reproducía una racionalidad "burguesa" como estructura sustantiva de la cientificidad. A fin de cuentas, todo racionalismo era burgués y un discurso proletario acerca de la ciencia debía ser crítico de la racionalidad. En otros contextos se intentó mostrar que el discurso filosófico al que debíamos oponernos, era el humanista. Sin embargo, esta vertiente no era utilizable para la crítica proletaria de la ciencia y de este modo descubrimos a Foucault (y a través de Foucault a Nietzsche) y nos adherimos entusiastamente al

idilio entre Althusser y Lacan, reedición de la ansiada y largamente esperada reconciliación entre Freud y Marx.

El panorama no podía ser más halagador, las fuentes de antifundamentalismo radical eran innagotables: desde la desesperación pascaliana hasta la locura de Artaud, toda manifestación incoherente era una crítica de la racionalidad y, por lo tanto, de la ciencia, burguesa.

La racionalidad burguesa estaba caracterizada como aquel discurso que se estructuraba en torno de los requerimientos de coherencia, exactitud, orden, sistematicidad, inteligibilidad y sentido. Nuestra misión consistía en de-

mostrar que ninguno de estos requisitos era necesario ya que sólo aparecían como imposiciones externas, en función de las necesidades de legitimación de un poder que, a estas alturas, ya no era solamente el de la burguesía sino todo poder posible, todo Poder con P mayúscula.

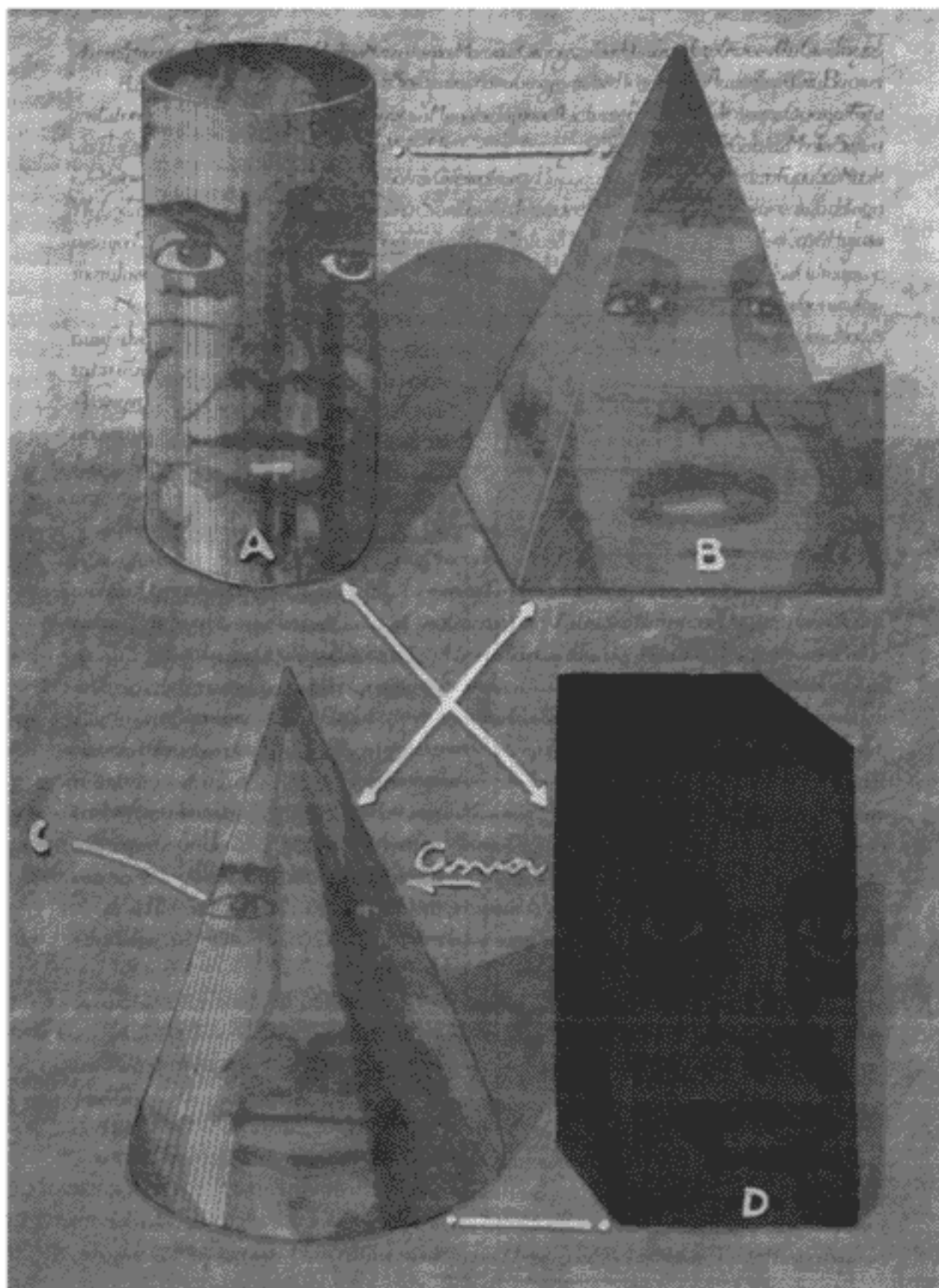
El hilo conductor de esta crítica era la historia. El estatuto teórico de esta historia estaba dado desde la única ciencia posible, la ciencia del materialismo histórico. Esta era el ancla que todavía nos daba identidad, que todavía nos indicaba la posibilidad de nuestra propia racionalidad: la cientificidad del materialismo histórico fue el último residuo de nuestro último pecado. En algún sitio debíamos preservar lo que nos atara al mundo. La otra alternativa era la esquizofrenia pura. En cierto modo, nos encontrábamos atrapados entre nuestra historia individual, nuestro inconsciente y la historia.

En esta misma trampa estaba atrapado Althusser.

Este callejón, esta paradoja, esta imposibilidad teórica y práctica, este proceso de autocritica despiadada, sin misericordia y sin compasión, fue el proceso en torno al cual Althusser nos dio las más grandes lecciones; primero fue el fin del idilio con Lacan, después la crisis del marxismo. Por último el "suicidio" de Louis Althusser, desplazado a un incidente que la justicia francesa, con una sabiduría misteriosa, declaró como un "no lugar": la muerte de Elena Althusser.

En diciembre de 1980, hace diez años, hubo una extraña e inquietante coincidencia entre la muerte de John Lennon, el juicio a la Banda de los Cuatro en la China post-maoísta y la muerte de la esposa de Louis Althusser.

Paul Henry, discípulo de Althusser escribió días después, "Althusser ha sido de los primeros en encontrarse arrinconado entre el inconsciente y la historia. Toda una generación de intelectuales se encuentra hoy atrapada en ese mismo sitio. Como no se dediquen a cultivar coles o a cuidar borregos en los Pirineos, tendrán que ver con esto, para bien o para mal... Entre quienes vieron en Althusser un pretexto para enviar todo al diablo, como si se tratara de un delirio o de un fantasma y quienes no quieren, o no pueden, oír nada





sobre lo que ha sucedido, hay que tomar en cuenta el vínculo entre lo que condujo a tales hechos y lo que permitió a Althusser desarrollar sus posiciones teóricas..."

Diez años después, aquel mundo que hace veinticinco años nos ofrecía todas las posibilidades, aquel mundo que debíamos transformar armados de alegría, se ha derrumbado de manera estrepitosa. Aquel mundo cuyos ci-



mientos estábamos construyendo, aquel que nos dio la oportunidad de creer en los actos de fundación, es hoy un conjunto de ruinas, de recuerdos y de nostalgia. De 1970 a 1980 fuimos conducidos por Althusser, desde una visión en la que todo era posible a otra en la que ya nada era posible. De 1980 a 1990, el silencio de Althusser fue el testimonio elocuente, con el que dimos fe de que todo aquel universo en el



que sustentamos nuestra razón de ser estaba, corroído por la fragilidad de lo fantástico, de lo ilusorio, de lo mítico.

Con Althusser calló para siempre y cayó para siempre el porvenir de una ilusión.

Pero Althusser no es solamente la víctima-testigo de las transformaciones del mundo de este último cuarto de siglo. Nos hizo pensar, volver a pensar y empezar a pensar, en torno de todo aquello que constituyeran nuestras certezas, nuestros hábitos reconfortantes, nuestros puntos de apoyo, nuestros dogmas, nuestras razones para ser y para hacer. Con su muerte, Althusser ya no nos conduce simplemente a pensar en otras cosas. La muerte de Althusser, con la que alegóricamente hacemos referencia a la del Ché Guevara, a la de John Lennon, a la de Michel Foucault, a la de Michel Pecheux y a la de Carlos Pereyra, pero también a la de Franco y a la de Ceaucescu, suscita volver a pensar, sin más. A volver a pensar todo. Si Althusser inevitablemente evoca nuestra autobiografía y nuestra mitología personal, su muerte nos obliga a cuestionar nuestra historia y nuestro propio ser: nuevamente. ♦

Bibliografía

1. Lecourt, Dominique, *Pour une critique de l'épistémologie*, p. 117.

Ilustraciones

Josep Renau. Fotomontador. FCE.
La garrapata. Sergio Arau.

