

# Althusser, el comunista dominical

Al no existir realmente, yo no era en la vida más que un ser de artificio, un ser de nada, un muerto que no podía llegar a querer ni a ser querido, excepto mediante el rodeo de artificios y de imposturas copiados de aquéllos por los que deseaba ser querido y a los que intentaba querer al seducirlos.

L. A.

## I

¿Qué podía hacer Louis Althusser, en 1980, después de matar a su mujer, Hélène Legotien? Como no-sujeto o muerto viviente, callar. Durante un intervalo de lucidez, en cambio, se imponía la solución clásica: redactar unos textos documentales sobre su locura. De algún modo, su doble autobiografía sintetiza ambos extremos: son las confesiones de un «enfermo mental» y la inhumación pública de su subjetividad. Un suicidio simbólico.

No deja de ser curioso, aparte de sórdido y patético, este final fuertemente impregnado por lo subjetivo, en la historia de un filósofo que se ocupó en demoler todo rasgo de subjetividad en el razonamiento científico y en la epistemología que lo legitimaba. También, en este sentido intelectual, hay algo de suicida. En una carta a Etienne Balibar (de 1980, el año del homicidio), Althusser declara que no habrá de suicidarse, sino que hará algo peor: destruir lo que ha hecho.

En rigor, este proceso había empezado mucho antes. En 1968, al reeditar *Lire le Capital* (con la defeción de ciertos colaboradores) y, más tarde, en 1974 (*Eléments d'autocritique*), comenzó un autocuestionamiento que lleva a su respuesta a John Lewis. Althusser va asumiendo las críticas de sus opositores, se aleja del teoricismo y el estructuralismo, y acaba por aceptar que su lectura de Marx, como todo el mundo había advertido, no describía la supuesta «revolución teórica» marxista frente a la mera ideolo-

gía de los economistas burgueses, sino que era una lectura de Marx desde el sustancialismo ordenancista de Spinoza. Althusser se acusó de haber usado culpablemente a Spinoza y abusado del modelo científico para la filosofía (otro pecado: el científicismo). Finalmente, el estructuralismo no era una ciencia universal, sino una ideología francesa, filosofía de sabios universitarios a la conquista de los bienes simbólicos del mundo.

Varios discípulos fueron abandonando su compañía: Jacques Rancière, Roger Estabiet, Pierre Macherey. Althusser venía a concluir lo contrario de su doctrina: la filosofía era la política por otros medios. Como el retorno de lo reprimido, la ideología volvía y ocupaba el impoluto espacio de la ciencia. Y el materialismo marxista de Althusser mostraba su cogollo idealista: criticar el dogmatismo sin tocar el aparato partidario (el artilugio del XX Congreso del PCUS, con el famoso informe de Krushev sobre los crímenes de Stalin), en fin: lo que Fougeyrollas siempre había señalado en Althusser: que era un ideólogo vergonzante del Partido y que enmascaraba su ortodoxia con un supuesto rigorismo científico.

Devastado, sometido a una de sus periódicas crisis de depresión, Althusser tocaba la frontera del abandono. Quizá mató a su mujer para evitarlo, para que ella no se le escapara. Tal vez no la aceptaba como sujeto autónomo, sino como parte de él mismo. Matarla fue una manera de desprenderse de aquella mujer que era, en cierto modo, su madre. El crimen lo desmadró, lo hizo nacer, pero lo arrojó al desamparo final, donde sólo quedaba por redactar la confesión del «soy nadie».

Un inexistente Louis Althusser mató a Hélène. Por tanto, nadie la ha matado. Althusser no puede asumir el acto fundador de su vida como sujeto. Con la muerte de su mujer, empieza su propia agonía. Hay, por fin, otra hipótesis más fuerte y alambicada: Hélène quiso destruirse y, para ello, como siempre, instrumentó a Althusser. En efecto, puesto a instaurarse como sujeto por medio del crimen, Althusser pudo matar a su analista, en quien veía a un sustituto de su mujer y una suerte de madrepadre. Althusser, creyendo suicidarse, en verdad fue el brazo suicida de Hélène: el gesto final de obediencia a la institución, de ortodoxia.

## II

En la pequeña historia de Althusser, la imagen del suicidio viene de lejos y, como todo en él, por vía de las mujeres de la familia. Su abuela materna tenía un arma para protegerse de asaltantes y violadores. Su proyecto era suicidarse en caso de no poderse defender. Este relato fue uno de los terro-

res infantiles de Louis. En él aparecía su madre, muerta de niña. Y la realidad repugnante de su abuela, una mujer viriloide.

La madre, enamorada de Louis Althusser, que muere en la guerra europea, se casa con el hermano del muerto, Charles. Amante necrófila, la madre dará al hijo el nombre del novio muerto. Evidentemente, su marido era un mal sustituto de aquel fantasma sublime asociado a un cadáver. Louis sólo la imagina feliz en 1940, en la región del Morvan, ayudando a los refugiados de guerra, como empleada municipal. Feliz: sin marido, sin hijos, a solas con el amado ausente, metida en otra guerra como la de «él».

La madre vive su matrimonio como un sacrificio a la memoria del novio. Herida, sangrante, es una mártir de la violación nupcial. Sólo el sacrificio simétrico del hijo podrá redimirla. Amenazada de violencia y despojo, la madre está siempre defendiendo su sexo y su dinero. Cuando sale, lleva el monedero en las bragas. El niño se identifica con la amenaza y la defensa: habrá de evitar el gasto, el riesgo y la sorpresa. A su tiempo, la madre ha transformado su fobia (de raíz sexual, pero proyectada sobre el mundo) en despótico y articulado catolicismo. A su lado, Louis crece débil, solitario y femenino. La madre lo desea absolutamente puro y juicioso, y él se empeñará en mostrar, siempre, que ha cumplido con ese deseo que lo anima como sujeto.

El fundamento de esta actitud sacrificial es la fobia al propio cuerpo, sobre todo al cuerpo sexuado. Es lo primero que se sacrifica (que se vuelve sagrado: tabú, intocable y siniestro) para obtener la ansiada pureza. Precisamente, es la madre quien le señala su identidad sexual: es un disminuido, ya que sólo tiene dos orificios, cuando su hermana (como todas las mujeres) tiene tres. La «pequeña diferencia» viril sólo sirve para manchar las sábanas a partir de la pubertad. El muchacho se avergüenza cuando la madre se lo dice. *Ve* que su madre agarra su pene con las manos y se lo arranca, para concederle la «tercera ventaja». Lo viola y lo castra, como su padre a ella. «Lo fastidioso es que existan los cuerpos o, peor aún, los sexos», reflexionará en su autobiografía. Rebatida sobre el mundo, la fobia le hace ver que todo es sucio, corruptible y perecedero. El mundo está impregnado de señas maternas y, como tal, se lo percibe. Althusser, para compensar esta percepción, colecciona objetos incorruptibles: azúcar, cien pares de zapatos, dinero, ideas verdaderas, fundamentos incommovibles del saber y del ser. El vínculo con la madre, por fin, se sublima en la ortodoxia. La madre ha celebrado las bodas místicas con el sacerdote, como la Iglesia con Dios. Su mísero cuerpo alumbrador no es más que el vehículo entre el Señor y su criatura.

Del padre, Althusser nos deja su retrato en vaciado, quiero decir: un modelo de virtudes viriles, de ésas que el hijo nunca tendrá. Es un hombre

alto, fuerte, irónico, sensual, amante del vino, la carne *saignant* y las mujeres. Se desempeña como importante funcionario de la banca francesa en Marruecos. Un padre que le infunde terror, que evidentemente no quiere a su madre, orgulloso de que sus hijos tengan buenas calificaciones escolares. Louis nunca ha recibido orientaciones de su padre. Para colmo, la amante de éste se llama Louise, su nombre en femenino. El plexo de cualidades viriles del padre no integra la herencia del hijo.

Hay algo de desconocimiento paterno en esta disociación. Es como si el deseo del padre se orientara hacia objetos exteriores a su casa (amantes, negocios, distracciones en el club). Althusser-hijo lo advierte cuando reconoce su nombre. *Louis* es una palabra que le da horror. Es el nombre del muerto que ama su madre, no su nombre, ni, mucho menos, el nombre dado por el padre al hijo. Es, de algún modo, el nombre de un padre irregular y fantasmal. A menudo, quiere cambiárselo. En 1957, vive quince días con Claire, una mujer casada que realiza esa fantasía de rebautizarlo. Lo llama Pierre Berger. Es ¿casualmente? el nombre de uno de los abuelos de Althusser. A Claire escribe estas líneas definitivas el 13 de diciembre de 1957:

La vida es como un juego de espejos. Buscamos nuestra imagen en un rostro. Creemos buscarlo en el suyo, cuando queremos leer, en el rostro del otro, sus pensamientos más secretos. El placer más agudo de la vida consiste, sin duda, en descubrir ese secreto inscrito en una mirada, grabado en un rostro, publicado en una voz, visible y a la vez oculto a todos, confesado sin necesitar confesarlo ante uno mismo, lo que se ve claramente en el amor y la crueldad.

Esta página resume la búsqueda vital de Althusser: encontrar a una mujer que lo rebautice con su nombre propio y que sea digna de amor y de crueldad. Una mujer que haga lo que su padre no hizo: darle su nombre para que, a su vez, fuera identificable el nombre del padre. Otro inciso que abunda en el tema es el de la lengua legítima. En Argelia, tiene prohibido (por la madre, obviamente) hablar árabe, lo que hablan los chiquillos callejeros. Luego, Althusser se hará una lengua propia mezclando el dialecto del Morvan con el francés escolar. Su lengua de filósofo realizará esta fantasía de apropiación/despojo: será la lengua de un discurso sin sujeto.

En lugar de padre, Althusser tendrá maestros. Profesores a los que encantará con su inteligencia y su aplicación. Hijo amoroso y dócil del maestro, tendrá, por contra, relaciones muy impersonales con sus compañeros de carrera (salvo con Canguilhem y Desanti). Querrá ser el hijo único y exclusivo.

Su modelo de pareja, por tanto, no será la de sus padres, inexistente como tal, sino la relación con su hermana: solteros, juntos y castos de por vida. La hermana es depresiva crónica, como él, y estudia de enfermera, para estar todo el tiempo en los hospitales y ambulatorios que frecuentará Louis como paciente. Pero la hermana, en tanto mujer, tiene algo de ma-

dre, de la siniestra madre. En 1964, Althusser sueña que ha de matar a su hermana o, en cualquier caso, que ella debe morir. Recuerda el sueño con un sentimiento de sacrificio mezclado con placer sexual. Es el sacerdote que convierte en sagrada a la víctima, pues tal es sacrificar.

El prototipo de mujer que se forja Althusser es muy definido: una muchacha pequeña, morena y (esto es interesante) que siempre está de perfil, como si pasara de largo, sin mirarlo. Una mujer que resiste al primer intento del varón (no sabemos si al segundo), que se deje amar pero que no lo ame, ya que le repugna ser objeto del deseo femenino.

La historia sexual de Althusser, hasta su encuentro con Hélène, cuando él tiene unos treinta años, es curiosa y difícil de creer. Aparte de las poluciones nocturnas, Louis es casto y sólo descubre la masturbación a los veintisiete años, tan emocionado que se desmaya. Esto nos muestra hasta qué punto ha vivido lejos de su cuerpo y del cuerpo de los demás, sobre todo pensando en sus años de internación en campos de prisioneros, colegios, hospitales, etc. En compensación, al evocar este tiempo, recuerda unos paisajes impregnados de alusiones genitales, con árboles y plantas que le evocan los órganos del sexo. Connotaciones sexuales tienen, también, algunas imágenes de corrupción y de muerte: el tiempo pasado en los retretes, oliendo los restos de excrementos ajenos, la abuela matando animales domésticos para comérselos.

Otro aspecto de su distante y oblicua relación con el cuerpo y con el mundo corporal es su descrita cobardía física. Teme pelearse, exponer su cuerpo disminuido por la fuerza de otro. De hecho, no recuerda haberse peleado en su vida. Teme, asimismo, ser abandonado, exponerse desnudo o ser objeto de requerimientos amorosos. Al definirse como «un hombre de nada, sin más existencia que la de sus artificios y de sus imposturas», se está defendiendo, mágicamente, de esa difusa agresión que percibe en el mundo (tal vez, el fantasma del otro Louis Althusser, que viene a quitarlo de en medio para quedarse con su madre). En cualquier caso, la realidad exterior, terrífica, queda, por las dudas, y para siempre, fuera de su alcance, y viceversa, generando una situación de psicosis defensiva que, regularmente, anula su identidad, la presencia de él mismo ante él mismo. La cobardía, en otro sentido, se compensa con la obediencia, la pertenencia a una institución protectora: la ortodoxia.

Entonces aparece Hélène, una mujer que odia a su propia madre, que la odia a su vez y le transmite un decreto con la prohibición de vivir (algo así como la madre de Louis a su hijo). Identificada con esta imagen odiosa y terrible, Hélène teme convertirse en una harpía, incapaz de ser amada, aunque capaz de amar. De hecho, acabará con la vida de sus padres, apli-

cándoles unas sobredosis de morfina, para aliviarlos de los dolores del cáncer. Y del resto.

El primer encuentro con Hélène le produce repulsión y terror. El olor de su piel le parece obscuro. Ella le habla del comunismo y del mito de la clase obrera, mientras él prepara su viaje a Roma, para ver a Pío XII. Por fin, se produce el encontronazo sexual: «...algo nuevo, sobrecogedor, entusiasta y violento». De seguido, fantasías de abandono, depresión, Hélène que lo lleva a un psiquiátrico donde le aplican electrochoques. Althusser percibe la violencia del lugar, mientras los médicos discuten si lo suyo es demencia precoz o melancolía con picos depresivos.

Hélène entra en su vida, lo penetra con violencia y lo atraviesa con su deseo. Althusser se siente poseído como si el varón fuera ella, que supervisa su vida íntima, examina y rechaza a las demás mujeres que asedian a Louis. Es como el fantasma del tío muerto, hecho mujer. Y como la madre, que detesta a las mujeres, porque cuestionan su calidad de única. Luego, racionaliza su rechazo: esta mujer no te conviene; ésta otra, tampoco, etc.

Ella es, a la vez, la buena madre y el buen padre que Louis nunca tuvo. Le da la juventud que jamás conocerá. Lo convierte en otro hombre, como una madre iniciática. Al fin, Louis puede amar, follar y ser comunista. A su vez, Hélène exagera su inestable identidad: es joven y viejo (desea celebrar un pacto diabólico de eterna juventud), es un varón pero actúa como una mujer de su casa, remilgada y pálida, que hace la comida y lava los platos; puede y no puede amar; se deprime y se exalta; pasa de la impotencia sexual a la exaltación hipomaniaca; a veces, se describe como una mujer estéril, incapaz de amar y objeto pasivo del deseo masculino, enamorada de modo narcisístico de sí misma a través de su hijo, pero carente de un hijo efectivo. Instrumento del deseo de su madre, Althusser entrega esta herencia a Hélène: un artefacto. Ella lo acepta con su voz «incomparablemente cálida, buena, siempre grave y flexible como la de un hombre» y la toma con sus manos «de una mujer muy vieja, de una pobreza sin esperanza ni recurso...».

La relación tiene intermitencias: las internaciones de Louis, las desapariciones de ella (como las del padre Althusser). Hélène prohíbe que él tenga relaciones libres con otras mujeres, que se marche a vivir con ellas, que les haga hijos. Cuando queda embarazada, va a Inglaterra y aborta. Louis recuerda el hecho como un enésimo sacrificio. En realidad, es él quien se lo pide: le horroriza la paternidad. Hélène, mujer única, símil de la hermanamadre, es, sobre todo, la esposa mística: guía, compañera, amante, padre, madre, hermana, todo antes que mujer. Controladora y celosa, pone límites a la seducción de Althusser, cuando llega a las fronteras del ligue. Forma parte, en rigor, de un nudo de relaciones que Althusser se ha tejido para

compensar su ausencia psicótica del mundo: primero está Hélène, que es el padremadre; luego, el analista o confesor, la madrepadre; por fin, los amigos, acaso «los otros». En una carta de Hélène (1962) la describe como la mujer que creyó en él y unió las dos partes de su identidad, escindidas por la duda; era un ser que tenía la edad del mundo (sic) y logró armonizar la vida con la intransigencia de los principios. Clave de los enigmas, lugar de la conciliación, arcaica figura que llega a los orígenes del mundo: Hélène es la mamá pero, sobre todo, la madre arquetípica, la sustancia unificadora que todo lo suelda y apacigua todas las contradicciones.

Por ello, también se erige en vehículo privilegiado con la ortodoxia. Hélène, antigua comunista, es/no es expulsada del Partido, en un proceso insuficientemente documentado. En cualquier caso, Althusser vive con los dos, como un cura con su barragana, en «el gran seminario sin Dios y sin misa» que es la Escuela Normal Superior. Cada tres años, ella lo lleva a un psiquiátrico. Allí conocerá la gloria (década del sesenta) y la psicosis filosófica del cuestionamiento y el suicidio intelectual (década del setenta). Allí, convertido, finalmente, en nadie, ejecutará a Hélène.

### III

En oposición a sus relaciones dramáticas y desgarradas con las mujeres (y con la mujer y con la Mujer), Althusser ha vivido algunos episodios de idilio sentimental con otros varones. Su biógrafo Boutang no vacila en definirlo como un homosexual latente y denegado. En su autobiografía, Althusser recuerda haberse abrazado, llorando, a su amigo Paul de Gaudemar, y sentido cierta excitación sexual. Se conocieron en 1935 y Althusser le envió una copia de un pasaje del *Jean Christophe* de Romain Rolland: «Tengo un amigo. El amor de nuestras almas entremezclado en nuestras almas». Siempre en busca de protección, Althusser se siente protegido por Paul, y media entre Louis y otra muchacha, que Althusser recuerda semejante a la primera, pero con escasa verosimilitud. Louis envía su diario íntimo a Paul, para que lo revise.

Si hubo algo de físico en este amor con tanta delicada intimidad, fue rechazado por Althusser, seguramente porque se trataba de una gratificación corporal, algo obsceno y pecaminoso. Pero puede pensarse, también, que no hubo sublimación en éste y otros casos similares, sino que, simplemente, lo masculino era sublime para Althusser, y estaba levitando sobre la femenina y corrupta gravedad de la tierra. Tal vez la imagen amorosa de Althusser fuera bisexual. Recuerda lo atractiva que le resultaba una mujer que orinaba como un varón, y Robert Daël, su compañero de cauti-

verio, «cariñoso conmigo como una mujer, la verdadera madre que yo no había tenido». Líder político de los internados, Daël recibió de Althusser la promesa de no casarse nunca, suerte de voto de celibato. A su vez, Daël escribió a la madre de su amigo (14 de octubre de 1945): «Él y yo iremos de la mano y él lo sabe bien (...) Si usted supiera cómo lo amo, se inquietaría mucho menos».

De su maestro Jean Guilton, Althusser escribirá: «Guilton está enamorado de mi alma». El filósofo y teólogo católico evocará su relación con Althusser acudiendo a las parejas Sócrates-Platón, Jesús-Juan. Fue, tal vez, un caso de *Eros pedagógico*, el discípulo enamorado del deseo del padre sustituto, que es el maestro. Hay algo de erótico en este narcisismo colectivo del saber que contiene toda doctrina revelada: amarse en la verdad de Dios. Crisis típica de la adolescencia, esta erótica de la verdad aparece en la historia personal de muchos intelectuales comunistas, que reconvirtieron su religión en otra religión.

Aquí puede hallarse alguna clave para esta zona penumbrosa de la sexualidad y la afectividad de Althusser. Su homosexualismo es el que corresponde a las reuniones herméticas de varones solos: internados de jóvenes, cuarteles, campos de prisioneros, conventos. Mentalmente, Althusser vivió siempre en un claustro. Hipóstasis del claustro materno, quizás, o institucionalización de una comunidad de sabios que revela, recibe y administra la verdad. En cualquier caso, desde pequeño, Althusser sintió como cercanos el martirio, la sexualidad y la vida religiosa. Las imágenes de la virgen de hierro, el empalamiento y la sodomización a que venía a someterlo el fantasma de su tío muerto, aparecen juntas. Guilton llegó a considerarlo santo, junto con su hermana.

La vida monástica (castidad, trabajo manual, silencio) fascina a Althusser desde tiempo precoz. «He pensado en el retiro del convento como una solución de vida a todos mis problemas insolubles. Desaparecer en el anonimato, mi sola verdad: siempre ha permanecido, e incluso ahora, a pesar y contra la notoriedad que sufro tanto». Trabajo solitario, compañías exclusivamente masculinas, discípulos y maestros, todos estudiando cómo Dios, a través del cristianismo, deviene en la historia. De hecho, los treinta y dos años que Althusser pasó en la Escuela Normal Superior pueden verse como un largo episodio conventual. Allí había «reclusión monástica y ascética, y protección»: trabajar solo era no meter las manos en el mundo, actuar a distancia, no tocar a la sagrada e inmundada madre mundanal. El tacto es materno, la vista es paterna y establece la distancia lúcida y limpia, la nitidez.

Más allá de la Escuela, siempre la vida de Althusser ha ocurrido dentro de la cerrazón de un círculo: familia, campo de prisioneros, Iglesia, Parti-



do, ENS. Algo protector y concluso: una cárcel. Finalmente, el crimen explicó esta larga condena.

## IV

Ayuda a pensar la historia intelectual de Althusser esta introducción a la ortodoxia y a la protección institucional del claustro. En cierto modo, Althusser fue toda su vida un intelectual católico, y su comunismo, una variante sofisticada (e impostada) de su catolicismo. Así resulta legible su parábola ideológica, que lo lleva de un comienzo a un fin, igualmente impregnados de mesianismo católico, mediados por un rodeo en torno a la *ecclesia visibilis* de la ciencia revolucionaria marxista.

Rememora el propio Althusser: «...fue en gran parte gracias a las organizaciones de la Acción Católica como entré en contacto con la lucha de clases y, en consecuencia, con el marxismo». Su conflicto con la Iglesia es atribuido a causas sexuales (incompatibilidad moral), aunque, según veremos, esta lectura autobiográfica no es objetiva. Lo cierto es que Althusser, por vía católica, era marxista antes de leer *El Capital* (hacia 1964/5). Y, a la vuelta de los años, desde 1977, se torna frecuentador de las monjas que regentan el convento de las Pequeñas Hermanas de Jesús, a las que declara: «Vosotras vivís en la sencillez, que es el verdadero comunismo». Desde los lejanos días de 1946, cuando peregrinó a Roma para ver a Pío XII, Althusser, en la Semana Santa de 1989, pedirá a su ex-discípulo Jean-Robert Armogathe que rece por él, y a su antiguo maestro el teólogo Jean Guitton (sancionado por colaborar con el régimen de Pétain), que le consiga una entrevista con Juan Pablo II. En ese tiempo, Althusser estaba entusiasmado por la llamada teología de la liberación (cf. el prólogo a *Filosofía y marxismo* de Fernanda Navarro, 1986): las masas populares desean inconscientemente la liberación de la humanidad y este deseo se ha de volver consciente por gerencia de la teología (como, antes, por medio de la ciencia marxista).

A cierta altura de su historia intelectual, Althusser halló que Roma no estaba en Roma, sino en Moscú. Pero seguía siendo Roma. El cristianismo habría de conquistar esta «nueva Roma». El reino de los pobres instaurará el reino de Cristo. La guerra contra los malos será ganada por esta suerte de Cristo armado, Cristo guerrillero o militante Cristo Rey. El comunismo aparece, de tal modo, como la actualización del cristianismo en el siglo XX. Otros rasgos de su conducta intelectual inciden en lo mismo. Althusser siempre buscó el texto del Fundador de la Secta (el Marx científico frente al Marx precientífico, luego el Mao del *Libro Rojo*), el líder referen-

cial, el dogma (lo definitivo de la ciencia frente a lo efímero de la ideología), el movimiento mesiánico que, por medio de la revolución, devolviera la humanidad a sus puros orígenes. Ir era volver. La revolución (la bolchevique, mayo del 68 o la revolución cultural china) instauraba la verdad en la historia.

Siempre acompañaron a Althusser los sentimientos (confesos) de una posible vocación religiosa y cierta disposición a la elocuencia eclesiástica. Pero su anecdotario intelectual refuerza, objetivamente, estas convicciones. En su juventud lyonesa adhirió a la causa monárquica y al catolicismo social, bajo las enseñanzas de Guittou, Jean Lacroix y Paul Hours. No era nacionalista en la línea de Charles Maurras, porque éste se proclamaba positivista, agnóstico y pagano. En sus *Cuadernos* (14 de enero de 1937) anota:

Una religión absolutamente totalitaria. Confiarse a ella, verdadero consuelo. Cuanto más se la estudia, más se encuentra lo que se busca fuera de ella, al ignorársela. Es la más hermosa maravilla del mundo.

Su monarquismo, a cierta altura, se vuelve populista. Si la burguesía ha perdido la fe en Francia, ésta ha de recuperarla entre el campesinado y la juventud. Este momento coincide con una crisis religiosa personal de Althusser: su fe vacila y esta duda la vive como un abandono: Dios lo ha dejado solo. Imposibilitado de adoptar una religión de la persona individual y la consciencia (la solución protestante), Althusser parte al encuentro de una Iglesia sustitutiva y la halla en el Partido Comunista. Ingresa en él en 1948, tentado por la fórmula hegeliana: «El contenido siempre es joven». Horrorizado por la perspectiva de un individualismo cristiano, angustioso y existencial (San Agustín, Pascal), Althusser clama por el fundamento eterno del mundo (del mundo histórico, en este caso): la ciencia marxista. En esto, Hegel lo ayuda. La ciencia de la historia, en un primer momento, es la disciplina que permite al hombre tomar conciencia de su desalienación. El sujeto de la historia es cada hombre concreto, cada individuo particular. La verificación de esta ciencia es la práctica política revolucionaria (la del Partido, obviamente). El marxismo sería la filosofía inmanente del proletariado, que el filósofo vuelve filosofía consciente.

Al mismo tiempo, hasta 1952, Althusser sigue perteneciendo a organizaciones católicas, como *Jeunesse de l'Eglise*, de modo que su explicación sobre el paso de la Iglesia al Partido es objetivamente incierta. Le cuesta renunciar a la promesa primaveral de la Iglesia, transferirla a la comunista «primavera de los pueblos». La historia, sin estos elementos escatológicos, es envejecimiento, caducidad y muerte. Cristo, sin las molestas mediaciones de Lukács y Sartre, será, a la vez, Mesías y Revolucionario. Su primera

aparición ante los ojos de Althusser es bajo las especies de su Vicario en la Tierra, Pío XII, del cual dice (*Témoignage chrétien*, 17 de mayo de 1946):

Se dice que el Papa es un santo. Los que tuvieron la suerte de entrevistarlo aquel día han vuelto a sentir lo que significa la simple presencia de la santidad.

Un paso más lo dará bajo el magisterio de Hours, quien le escribe en 1947:

Hay en el comunismo una decisión política, pero hay más, todavía. Hay una toma de posición digamos que religiosa, toda una interpretación del universo y toda una orientación para nuestra vida. Hay la desaparición del hombre privado, absorbido enteramente por la obligación política que se realiza aquí, en la tierra, inmediatamente, una ciudad mejor por el cambio de las instituciones.

Tal totalización de la vida a partir del fundamento lleva a un sistema integrado, a un integrista. Si el Partido es el proletariado en tanto verdad, o sea la verdad encarnada de la historia, entonces se es comunista como se es católico, pues la Iglesia es el pueblo de Dios en tanto verdad encarnada de la historia. El cristianismo comunista de Althusser es vivido en el Partido en tanto comunidad de base, no en tanto jerarquía, pero, en cualquier caso, en él. Es único, aunque se denomine partido (parte, parcialidad). No se puede ser comunista fuera del Partido, como no se puede ser católico fuera de la Iglesia.

En esta perspectiva pueden leerse el anticapitalismo y el antihumanismo de Althusser. Había encontrado en *L'Osservatore Romano* un artículo de Conte della Torre que debió conmover su tambaleante catolicismo: «El comunismo sólo es ateo en sus superestructuras; el capitalismo lo es en su misma estructura, pues reemplaza a Dios por el Dinero». Esta desconfianza por el laicismo inherente a la modernidad se extiende al humanismo igualmente moderno. Se desconfía del hombre y aún del Hombre: si es capaz de tantas atrocidades, no puede ser la medida de todas las cosas. En cambio, la objetividad trascendente (la Iglesia, la estructura) sí lo es. Por eso, Althusser rechaza las nociones de sujeto y persona. Acepta la de individuo, pero se trata de una categoría empírica: los individuos, cada cual de ellos. Sus convincentes lecturas hegelianas (1946/47) lo persuaden de que en la historia hay un sujeto del saber o del sentido, pero que es metafísico, inexperimentable: el Espíritu. Como persona colectiva y agente de la liberación, encarna en el proletariado revolucionario. El Althusser maduro habrá de invertir a Hegel, sin recusarlo: lo arrinconará en la historia precientífica de Marx, como un «obstáculo epistemológico» para su desarrollo como hombre de ciencia, un pecadillo de juventud.

En la historia del Althusser maduro no hay sujeto ni alienación. Ni el ser humano, ni el espíritu, ni la clase obrera son el sujeto de la historia. Lo es ella misma, en tanto materia que se vuelve autoconsciente por medio

de la ciencia: el devenir. Con lo que volvemos a Hegel, mal que le pese a Althusser. La historia como proceso de las relaciones de producción en el seno de un determinado modo de producción, es Hegel revisitado por Marx.

Valdría la pena examinar este antihumanismo althusseriano en relación con propuestas de algunos coetáneos suyos (Foucault, Lacan). Siendo pensadores laicos, coinciden con lo dicho por cierto sector de la inteligencia católica (Maurice Clavel). La certeza humanista es demolida desde el punto de vista de Dios, que hace del intelectual, un sacerdote. La lógica del origen (no el dogma de la revelación) es el perspectivismo divino que elimina las mediaciones. Si, para el católico, el mal es radicalmente perverso, para el antihumanismo, el capitalismo y la Ilustración (salvo en su aspecto materialista) son radicalmente malos.

En Althusser confluyen los dos grandes modelos del intelectual católico: el jesuita y el franciscano. El primero es un teólogo ateo, que discurre sobre la existencia de Dios como si El no existiera, y se embrolla en los laberintos de la hermenéutica; el segundo cree en la Encarnación de Dios en su pueblo, o sea entre los pobres y desheredados. Si, por su retórica, su pertenencia a la burocracia del saber y de la nacionalización del pensamiento (Francia necesitaba un marxismo francés, como necesitaba un psicoanálisis francés, etc.), Althusser engruesa la tradición jesuítica de la «república de letrados y profesores», por sus convicciones primeras y finales, apunta a un franciscanismo que, oh vueltas y revueltas, podría afrancesarse, remansado en las teorías de Rousseau sobre la salvaje bondad original del hombre.

El comunismo es, para Althusser, el «gasto gratuito y no mercantilizado», una suerte de epifanía o fiesta de los dones. La verdad última de la vida surge en la sorpresa del gasto: autenticidad, retorno al origen. Por eso se admira ante el campesino, que sabe tanto como el politécnico, sin haber estudiado nada. He allí la cultura popular no folclorizada. Su modelo de revolución son las *jacqueries* medievales, donde se insurgían, juntos, los monjes y los labradores. «Siempre era domingo, es decir, el comunismo» (pág. 424 de *Los hechos*). El comunismo de Althusser es dominical: el mundo es perfecto y Dios descansa, nadie trabaja y todos somos una suerte de rentistas de Dios.

## V

En sus contados descensos a la tierra de la praxis, Althusser se confrontó con hechos concretos de su entorno. Generalmente, haciendo honor a su teoricismo (la historia no es la verificación de la ciencia de la historia)

nos ha dejado unas observaciones bastante ingravidas y peregrinas, pero que vale la pena repasar como incisivos de su propia mentalidad.

Por ejemplo: cuando viaja a la URSS parece que viajara por un santuario: lo visible le parece malo (la URSS es «un verdadero desierto filosófico», toda intervención pública en la vida política está prohibida, etc.) y lo invisible es magnífico (los soviéticos han resuelto el problema del analfabetismo y la cultura —sic—, existe el derecho al trabajo, la clase obrera se hace respetar, la policía no interviene en las fábricas, etc.). El resto es la cartilla estalinista: la URSS fue siempre antifascista y pacifista, aunque Hitler la engañó y sus aliados occidentales la abandonaron. No obstante, invulnerable pueblo de Dios, hela allí, incólume.

Iguales vaivenes le suscita su pertenencia/dorada marginalidad al Partido Comunista. Adhiere al PCF por razones de guerra fría, aunque admite que es una organización en la que sólo cabe la participación teórica. Las obligaciones del comunista son, pues, ante todo, con la doctrina marxista y, luego, con el Partido. Con los años, considerará al PCF un partido de traidores y se aproximará al maoísmo. Sus relaciones con el PCF sólo cesarán al matar a Héléne, como si se tratara de lo mismo, aunque ella le reprochara que no abandonase una organización tan discutida por él mismo.

En otro sentido, Althusser nunca se cuestionó ser miembro de la burocracia cultural francesa, un «aparato ideológico de Estado», por usar sus palabras, como la Escuela Normal Superior. Parece evidente que no podía prescindir de la dependencia institucional. Le hacía falta una Iglesia (el franciscano PCF, la jesuítica ENS) y no podía abandonarla sin encontrar un reaseguro. Más poderosa que su libertad crítica, esta sumisión a «la verdad que os hará libres» permite preguntarse: ¿qué sociedad sin instituciones, simple y original, podría constituir gente como Althusser? ¿Qué suerte de arcádico comunismo dominical? Justamente, a mediados de los cuarenta, cuando imagina ingresar en el PCF, coincide con Merleau-Ponty, entonces contrincante de Arthur Koestler: en la relación fines-medios, hay una responsabilidad objetiva, que juzga la historia a través del Partido (una de las tesis esenciales del estalinismo).

A su tiempo, llegará mayo del 68. El análisis que hace de los hechos nuestro filósofo es encantador por lo candoroso. Althusser juzga que la situación es objetivamente revolucionaria: el poder está vacante, los ministros del gobierno han abandonado sus cargos, la burguesía huye al extranjero y se lleva lo que puede. Frente a ello, el PCF no moviliza a los obreros ni a los estudiantes. En pocas semanas, la burguesía cambia de opinión sostenida desde la Comuna de 1871.

Mayo del 68 es una aguda paradoja althusseriana. El profesor apoya un movimiento que desdice sus teorías, pues consiste en la exaltación de la

praxis: querer lo imposible y hacerlo, a ver qué pasa. En pleno éxito de las teorías de Althusser, he allí unos eventos que se atreven a desmentirlas. Althusser calla y reacciona tardíamente, con sus elaboraciones sobre la ideología, que no tiene historia, pues resulta una estructura esencial y eterna, como el inconsciente freudiano (mejor: junguiano) y no un mero reflejo de la estructura social. El inconveniente de esta armoniosa propuesta es que la práctica social no puede ser pensada, es pura y dura opacidad irracional, que apenas puede ser analizada en formas y funciones. Bien, pero ¿qué clase de materialismo dialéctico es éste? ¿No se trata, más bien, del *aborrecible* funcionalismo norteamericano? ¿A estas conclusiones nos ha traído la hermenéutica de Althusser?

Quizás el problema esté en la raíz: el no resuelto enigma de las «estructuras sin sujeto» del estructuralismo, que dieron lugar a la polémica interna del PCF entre Althusser y la entonces posición oficial humanista de Roger Garaudy (año 1966). Choque de dos ortodoxias de origen religioso, la ortodoxia derrotada se convirtió en herejía, como corresponde, y los libros de Althusser fueron excluidos de las bibliografías comunistas oficiales. Pero queda el problema: como ya señaló Desanti en su tiempo, una estructura sin sujeto tampoco es una estructura, ya que ésta siempre lo es de lo vivido, de lo existente, de eso-que-está-ahí, de lo hecho por alguien. La estructura existe en tanto es dialéctica con su complemento/oponente, el sujeto, y viceversa.

Similares problemas (falta de elasticidad dialéctica) plantea el concepto althusseriano de la ciencia. Metido en el PCF, Althusser debió enfrentar la tesis estalinista de que existían dos ciencias (la proletaria y la burguesa) aún en campos como la matemática y la biología. Esto clama al cielo si se mira desde una perspectiva althusseriana, aunque el profesor se las arregló con su oposición entre ciencia (proletaria) e ideología (burguesa). Althusser debió intentar —confieso que lo imagino— una conciliación entre la práctica cotidiana de las ciencias particulares, y la teoría cerrada y perfecta de la enseñanza normalista. Pero, dentro de su teoría, este punto de sutura es imposible. La ciencia es cuestión angelical, obra del radiante comunismo, no cosa humana. En cualquier caso, los estalinistas equivocados tampoco eran hombres oscurecidos por el error, sino ángeles caídos.

La práctica teórica (sigo a Althusser) es autónoma. A través de ella se va hacia la política, que es otra práctica. En ese momento, la teoría se torna política. Como el marxismo no es una ideología, sino una ciencia, hay que volver a Marx y dotarlo de la teoría que su práctica científica está proponiendo, liberándolo de toda filosofía de la oportunidad histórica y de cualquier brumoso humanismo burgués.

En tanto productora de conocimiento, la práctica científica sirve para la apropiación cognoscitiva de lo real. No importan las condiciones históricas concretas en que dichos conocimientos se producen. Introducida desde fuera del movimiento obrero por científicos originarios de la burguesía (profesores, militantes del PCF), la ciencia marxista ayuda al proletariado a liberarse de la opresión capitalista. El sujeto (negado por Althusser) de este saber es una burocracia del conocimiento, dispersa entre el PCF y las instituciones de la enseñanza oficial. No son obreros ni burgueses, sino una suerte de mandarinato científico. Por arte de magia, mientras la ideología sirve a la clase dominante, la ciencia sirve a la clase dominada. Por eso, siempre es revolucionaria. El científico, estudiando la práctica política del proletariado y haciéndola consciente, actúa como re-velador de la ideología, de modo que, cuando se produce dicha revelación (el corte epistemológico de Gastón Bachelard, el cierre categorial de Gustavo Bueno), la ideología es señalada como prehistoria de la ciencia y arrinconada en un punto de no retorno.

El teoricismo de Althusser (él mismo acabaría por reconocerlo y autoinvalidarse) hace crisis en la relación entre la práctica científica y la práctica ideológica. Se advierte que, en lugar de materialismo dialéctico, hay empirismo positivista. En efecto: una praxis convertida en teoría es, precisamente, una ideología. Lo propio de ésta es creerse verdadera y el Marx de Althusser se «sabe» verdadero antes de ponerse en práctica. Otras epistemologías (Kuhn, Popper) se han inclinado por relativizar las verdades de la ciencia, que siempre lo son en tanto no cambie el horizonte de verificación de cada época, en cuyo caso se convierten en modelos inoperantes o «verdades falsadas».

Por contra, para Althusser las verdades del marxismo científico son independientes de su verificación en la historia y, por lo mismo, son verdades ahistóricas (¿no parece oírse el eco del profesor en algunas voces, cercanas, muy cercanas, que invocan al comunismo como algo que viene «de la noche de los tiempos»?). La verdad althusseriana es irreal, si por real entendemos su puesta en práctica. Entonces, ¿cómo puede ser la teoría de una práctica? Si la realidad y el conocimiento pertenecen a dos planos que nunca se tocan ¿cómo apoderarse de lo real por medio del conocimiento? Ejemplo al caso: ¿es la URSS de Stalin la puesta en práctica de una teoría que no puede ser confirmada ni desmentida por la práctica? ¿Ponen en cuestión los curas, con sus vicios y maldades, las eternas verdades de la Iglesia? Si, en un sentido, Althusser se desliza hacia el empirismo, por el otro lado, como corresponde, se intenta equilibrar con un recurso al idealismo: el discurso científico produce su propio objeto de conocimiento, que nunca es devuelto al mundo para que lo manipule. Entonces: la teoría marxista no es verdadera porque alguien la verifique, sino porque la producen los

sabios. ¿No es ésta la ideología mandarinal de una burocracia o la ideología burocrática de un mandarinato?

Arrinconado por sus críticos de fuera y sus contradicciones interiores, Althusser intentó salir del atolladero inventando una especie de *supersaber*, al cual denominó «filosofía». Suerte de samaritana del conocimiento, esta filosofía va de las ciencias a las prácticas, como mitigando su aislamiento. Carece de objeto propio y, pura instrumentalidad, no resulta verdadera ni falsa. No es ciencia ni ideología. La filosofía sólo hace (cf. Althusser), «apuestas polémicas y prácticas». Es una especie de *synoptikós* platónico, la mirada que todo lo abraza, a la vez, el vistazo universal, el viejo y querido catolicismo totalitario de su juventud lyonesa: «Un pensamiento con pretensión total, que refleje los elementos y articulaciones del Todo». Domina a distancia, por medio del lenguaje y el concepto, tanto de sí mismo como del mundo. Insumisa a cualquier verificación es, por naturaleza, dogmática. Si cada subjetividad mundana está encerrada en su propio solipsismo, la filosofía trabaja en todas ellas, entrando y saliendo de cada cual. No hay fundamento *a priori* y trascendente del sentido: se trata de tener razón «sólo y contra todos» (la lógica de la locura: al loco no le falta razón, le falta el vínculo entre su razón y el mundo, le falta mundo).

Desde esa purísima soledad, la filosofía toma examen a las ciencias, se propone como teoría de las prácticas teóricas. Es la teoría totalizante que organiza la federación de las ciencias humanas, con lo cual volvemos a Hegel y, más atrás, a los sistemas de la escolástica. ¿No es esto, ideología? ¿Es la filosofía de Althusser, la enésima representación de la Inmaculada Concepción?

Puesta en escena, esta trinidad (ciencia que denuncia a ideología, filosofía que controla a la ciencia) se convierte en la biografía intelectual y política de Marx, leída por Althusser. En 1845, Marx rompe con su pasado y funda el marxismo, dejando atrás su etapa premarxista. Deja de ser un político y deviene un científico, con base epistemológica. Aparece el materialismo dialéctico (el de Engels y Stalin): las series históricas se descentran, cada una con su propia historicidad, y desaparece la historia general. Provisto de Spinoza, Marx lucha contra sus obstáculos ideológicos: Feuerbach y Hegel. El resultado es la ciencia, no desprovista de algo de Maquiavelo y de Rousseau. Bien, pero entonces ¿qué funda Marx si sus fundamentos son Spinoza, Maquiavelo y Rosseau? ¿Por qué el apoyo en un determinado filósofo es científico y, en otro, ideológico? Estos absurdos althusserianos ya fueron señalados y discutidos. Lo más sugestivo resulta esta serie infinita de teorías que teorizan sobre sí mismas hasta resolverse en dogma (el perdido fundamento: Dios). Si el profeta repite la palabra inspirada, sin entenderla, y el pueblo le da sentido (ideología/ciencia), finalmente la ver-



dad está en la inspiración, en el soplo divino que va de Dios al pueblo por el vehículo del profeta. Así funciona la ideología, opaca para el sujeto al cual somete. La palabra correcta (inspirada) enciende la luz en la opacidad de la ideología. El nombre redime de la materia meramente extensa. Por esta curiosa vía nominalista, se llega a lo que Althusser llama materialismo, pero que, es, en rigor, realismo escolástico. La historia y la verdad, procesos sin sujeto (práctico) y sin dialéctica, historia que tampoco está sujeta a nada ¿no es el *ordo* de Spinoza, Dios hecho naturaleza? ¿Qué tiene que ver esto con el devenir histórico marxiano? La «realidad totalmente desnuda», realidad inmediata, sustancia fundamental a la que se accede sin palabras, como si se tratara de un tacto físico, el reencuentro de la realidad consigo misma, el orden primero y último ¿qué tiene que ver con la realidad histórica, resultado de la práctica humana? ¿No estamos, más bien, ante el realismo neoescolástico de la Contrarreforma, convertido en supuesto marxismo científico? La autobiografía *Los hechos* se interrumpe cuando Althusser aborda el encuentro de Marx y Freud. Tal vez fuera un encuentro imposible dentro del propio Althusser, porque siempre el retorno de lo reprimido le jugó malas pasadas. Al suprimir la dialéctica, el término amputado se convierte en desplazamiento y vuelve cuando menos se lo espera.

Empezamos con el sujeto autobiográfico Louis Althusser y vamos a terminar con él. Su historia es, en cierto sentido, la historia de su «locura». Sucesivos diagnósticos hablan de esquizofrenia, manía depresiva y psicosis maniaco-depresiva. Nada tengo que decir en el orden psiquiátrico, pero no puedo dejar de observar cierta correspondencia entre estas descripciones patológicas y su traducción al mundo intelectual de Althusser, que siempre funcionó de manera «sana», como si la reflexión, donde el sujeto desaparece, fuese una terapia contra el malestar de la subjetividad.

Los constantes y regulares episodios depresivos remiten a una forma de omnipotencia. El depresivo retorna a los poderes absolutos del niño: inmóvil, atendido por todos, seguro como en una cárcel, el depresivo es «el amo absoluto del juego a escala mundial»: vive en una sociedad *comunista*, protegido y encerrado, sin carencias y sin iniciativas. Estar enfermo y serlo de modo crónico, por otra parte, otorga una identidad. Yo soy enfermo, yo soy. Defensa contra la acción, la enfermedad se convierte en un refugio. Cierta anamnesis sitúa el origen de las depresiones althusserianas en su internamiento en el campo de prisioneros. ¿No fue, al revés, el encuentro con su forma de vida? ¿No hay en toda esta alternancia de locura/lucidez, un manejo psicopático perfectamente articulado? ¿Cuál es instrumento y cuál es sujeto, la lucidez o la locura?

BIBLIOGRAFÍA

— LOUIS ALTHUSSER: *El porvenir es largo. Los hechos*, traducción de Marta Pessarrodona y Carles Urritz, Destino, Barcelona, 1992.

— FRANÇOIS DOSSE: *Histoire du structuralisme* (dos vols.), La Découverte, París, 1991.

— PASCAL ORY · JEAN-FRANÇOIS SIRINELLI: *Les intellectuels en France de l'affaire Dreyfus à nos jours*, Armand Colin, París, 1992.

— YANN MOULIER BOUTANG: *Louis Althusser. Une biographie. La formation du mythe*, Grasset, París, 1992.

— ADOLFO SÁNCHEZ VÁZQUEZ: *Ciencia y revolución. El marxismo de Althusser*, Alianza, Madrid, 1978.

La vida es locura, la inteligencia nada tiene que ver con ella. Esta definición esquizofrénica de la tarea intelectual nada parece tener de «loco», más que la inteligente aceptación de lo irracional. En *Los hechos*, esta dualidad se pone en escena bajo control literario: «Me llamo Pierre Berger. No es cierto. Así se llamaba mi abuelo materno»... «Nací a la edad de cuatro años en...», etc. Hay dos sujetos que nada tienen que ver, dos discursos que no se encuentran más que en la comunidad ideal de la lengua. No hay sujeto, no hay elemento sujetador. Todo esto coincide con las teorías de Althusser y abre el espacio de la megalomanía: no hay sujeto porque todo el mundo es un gran sujeto, Louis Althusser. El relato megalomaniaco de *Los hechos* confirma esta pendiente: los encuentros con Juan XXIII, con De Gaulle, el robo del submarino atómico, el asalto al Banco (¿el de su padre?), la seducción de numerosas muchachas.

En sentido opuesto, la supresión del sujeto es el suicidio. A veces, la desaparición del sujeto se cumple en la depresión. Otras, en el suministro de drogas que lo dejan parcial o totalmente inconsciente. Confunde sueño y vigilia, aparece un perseguidor y la defensa elemental es el suicidio: si me mato, dejarán de perseguirme. Aceptaré el castigo, al aplicármelo, y no habrá motivo para la persecución. Encerrado con su mujer, se niega a recibir a nadie. El suicidio de Nikos Poulantzas lo conmueve como ejemplo. Al cabo, optará por matar al perseguidor, o sea Hélène. Y su identidad, ya bastante dañada por su arrepentimiento filosófico, quedará expuesta a la desaparición: sólo la redacción de las autobiografías lo mantendrá vivo.

Hemos saltado, con frecuencia, los límites de la cordura y la locura. Si lo hicimos con cierta fluidez, imitando a Althusser es, quizá, porque no existen. Quiero decir que no existen desde el punto de vista lógico, no psiquiátrico o social. Hay conductas que exigen encierro y aislamiento, pero ello no compromete la lógica del discurso. La razón puede contradecirse, pero no puede discutir con la locura, que no discute con nadie. Las teorías de Althusser son inválidas, en todo caso, por su inconsistencia racional, no porque las haya emitido un «loco» que acabó matando a su mujer por la espalda. La locura de Nietzsche no invalida su filosofía; ni la de Van Gogh, su pintura; ni la de Hugo Wolf, su música. Finalmente, en las instituciones y los medios intelectuales de casi todo el mundo se tomó en serio a Althusser y pudo prescindirse de estados mentales que eran, entonces, conocidos por unos pocos. Hay locura en el mundo, pero no la suficiente como para que no nos demos cuenta.

**Blas Matamoro**