

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 Hélène, 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 jesuitica 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?

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 ejemplar. 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.

## 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 BOU-TANG: *Louis Althusser. Une biographie. La formation du mythe*, Grasset, París, 1992.

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

**Blas Matamoro**